Saint Thomas d'Aquin

-

Somme Théologique

TOME III B

Questions 46 à 90

De la passion du Christ.
à
Des parties de la pénitence en général.

Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux

Table des matières

Tome III B....1
Question 46 : De la passion du Christ....3
Question 47 : De la cause efficiente de la passion du Christ....29
Question 48 : Du mode par lequel la passion du Christ a produit son effet....39
Question 49 : Des effets de la passion du Christ....49
Question 50 : De la mort du Christ....60
Question 51 : De la sépulture du Christ....70
Question 52 : De la descente du Christ aux enfers....77
Question 53 : De la résurrection du Christ....91
Question 54 : Des qualités du Christ ressuscité....99
Question 55 : De la manifestation de la résurrection....107
Question 56 : De la résurrection du Christ considérée comme cause....120
Question 57 : De l'Ascension du Christ....125
Question 58 : Du Christ selon qu'il est assis à la droite de son Père....136
Question 59 : De la puissance judiciaire du Christ....143
Question 60 : Des sacrements....154
Question 61 : De la nécessité des sacrements....168
Question 62 : De l'effet principal des sacrements qui est la grâce....175
Question 63 : Du caractère qui est un autre effet des sacrements....186
Question 64 : De la cause des sacrements....196
Question 65 : Du nombre des sacrements....212
Question 66 : Des choses qui appartiennent au sacrement de baptême....222
Question 67 : Des ministres qui administrent le sacrement du baptême....246
Question 68 : De ceux qui reçoivent le baptême....259
Question 69 : Des effets du baptême....280
Question 70 : De la circoncision qui a précédé le baptême....295
Question 71 : Des préparatifs des cérémonies du baptême....303
Question 72 : Du sacrement de confirmation....310
Question 73 : Du sacrement de l'eucharistie considéré en lui-même....331
Question 74 : De la matière de l'eucharistie quant à l'espèce....341
Question 75 : De la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ....354
Question 76 : De la manière dont le Christ existe dans l'eucharistie....372
Question 77 : Des accidents qui restent dans l'eucharistie....388
Question 78 : De la forme du sacrement de l'eucharistie....405
Question 79 : Des effets du sacrement de l'eucharistie....420
Question 80 : De l'usage de l'eucharistie en général....434
Question 81 : De la manière dont le Christ a fait usage de l'eucharistie....459
Question 82 : Du ministre de l'eucharistie....466
Question 83 : Du rite de l'eucharistie....482
Question 84 : Du sacrement de pénitence....506
Question 85 : De la pénitence comme vertu....526
Question 86 : De l'effet de la pénitence quant à la rémission des péchés mortels....535
Question 87 : De la rémission des péchés véniels....548
Question 88 : Du retour des péchés remis par la pénitence....555
Question 89 : Du recouvrement des vertus par la pénitence....564
Question 90 : Des parties de la pénitence en général....575

QUESTION 46 : DE LA PASSION DU CHRIST

Question 46 : De la passion du Christ.....3
Article 1 : A-t-il été nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance du genre humain ?.....4
Article 2 : Eut-il été possible de délivrer le genre humain d'une autre manière que par la passion du Christ ?.....6
Article 3 : Y aurait-il eu pour sauver le genre humain un moyen plus convenable que la passion du Christ ?.....8
Article 4 : Le Christ a-t-il dû souffrir le supplice de la croix ?.....9
Article 5 : Le Christ a-t-il supporté toutes sortes de souffrances dans sa passion ?.....12
Article 6 : La douleur de la passion du Christ a-t-elle été plus grande que toutes les douleurs ?. 14
Article 7 : Le Christ a-t-il souffert selon toute son âme ?.....17
Article 8 : L'âme entière du Christ jouissait-elle dans sa passion de la béatitude ?.....19
Article 9 : Le Christ a-t-il souffert dans le temps convenable ?.....20
Article 10 : Le Christ a-t-il souffert dans un lieu convenable ?.....23
Article 11 : A-t-il convenable que le Christ fut crucifié avec des voleurs ?.....24
Article 12 : Doit-on attribuer la passion du Christ à sa divinité ?.....26

Nous devons maintenant nous occuper de ce qui se rapporte à la manière dont le Christ est sorti de ce monde.

Nous parlerons :

1. De sa passion.
2. De sa mort.
3. De sa sépulture.
4. De sa descente aux enfers.

Sur sa passion il y a trois sortes de considération à faire ; nous avons à examiner :

1. La passion elle-même.
2. Sa cause efficiente.
3. Les fruits qui en sont résultés.

Nous avons douze questions à traiter sur la passion elle-même :

1. A-t-il été nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance du genre humain ?[1]
2. Était-il possible que l'homme fût délivré d'une autre manière ?[2]
3. Ce mode a-t-il été le plus convenable ?[3]
4. A-t-il été convenable qu'il souffrît sur la croix ?[4]
5. De la généralité de sa passion.

1 Cet article est opposé à Manès et aux hérétiques qui ont nié la réalité des souffrances et de la mort du Christ. Il détermine en même temps avec la plus grande précision en quel sens les souffrances du Christ ont été nécessaires. †

2 Il ne pouvait pas se faire que le genre humain fut délivré par un autre moyen, puisque c'était celui-là que Dieu avait éternellement décrété, mais il aurait pu en décréter un autre ; c'est pourquoi cet acte a été libre de sa part. Il a été libre aussi de la part du Christ, parce que la prescience divine ne nuit en rien à la liberté humaine. †

3 Le Christ nous dit lui-même par son prophète qu'il a fait pour nous tout ce qu'il y avait de plus avantageux (Is., 5, 4) : Qu'ai-je dû faire de plus à ma vigne que je n'aie point fait ? †

6. La douleur que le Christ a endurée dans la passion a-t-elle été la plus grande ?[1]
7. Toute son âme souffrait-elle ?[2]
8. Sa passion a-t-elle empêché la joie de la jouissance ?[3]
9. Du temps de la passion.
10. De son lieu.
11. A-t-il été convenable qu'il fût crucifié avec des voleurs ?
12. La passion du Christ doit-elle être attribuée à la divinité ?[4]

Article 1 : A-t-il été nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance du genre humain ?

46

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas été nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance du genre humain. Car le genre humain ne pouvait être délivré que par Dieu, d'après ces paroles du prophète (Is., 45, 21) : N'est-ce pas moi qui suis le Seigneur ? il n'y a pas d'autre Dieu que moi, il n'y a de Dieu juste et sauveur que moi seul. Or, il n'y a pas de nécessité pour Dieu, parce que cela répugnerait à sa toute-puissance. Il n'a donc pas été nécessaire que le Christ souffrît.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement repose sur la nécessité de coaction de la part de Dieu.

Objection N°2.

Le nécessaire est opposé au volontaire. Or, le Christ a souffert par sa volonté propre ; car il est dit (Is., 53, 7) : Il s'est offert parce qu'il l'a voulu. Il n'a donc pas été nécessaire qu'il souffrît.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison s'appuie sur la nécessité de coaction de la part du Christ.

Objection N°3.

Le Psalmiste dit (Ps. 24, 10) : Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité. Or, il ne semble pas nécessaire qu'il ait dû souffrir ni par rapport à la miséricorde divine, qui, comme elle accorde gratuitement ses dons, paraît de même faire la remise gratuite de ce qui lui est dû sans satisfaction ; ni du côté de la justice divine d'après laquelle l'homme avait mérité la damnation éternelle. Il semble donc qu'il n'ait pas été nécessaire que le Christ souffrît pour la délivrance des hommes.

Réponse à l'objection N°3 :

Il a été convenable à la miséricorde et à la justice de Dieu que l'homme fût délivré par la passion du Christ. Cela convenait à sa justice, parce que le Christ a satisfait par sa passion pour les péchés du

4 Le supplice de la croix a toujours été pour les incrédules un sujet de scandale. C'est ce qui faisait dire à saint Paul (1 Cor., 1, 18) ; Car la parole de la croix est une folie pour ceux qui périssent ; mais pour ceux qui sont sauvés, c'est-à-dire pour nous, elle est la puissance de Dieu. Et plus loin (1, 23-24) : Scandale pour les Juifs, et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, soit Juifs, soit Grecs, le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Bourdaloue a développé ce passage d'une manière sublime dans son sermon sur la Passion. †

1 Cet article est une réfutation de l'hérésie de Cerdon et de tous ceux qui ont prétendu que le Christ n'avait pas souffert. Ces hérésies, déjà condamnées dans tous les symboles, l'ont encore été en ces termes par le concile de Florence : Sacrosancta romana Ecdesia firmiter credit, profitetur et prædicat Dei Filium verè passum, verè mortuum, et sepultum, anathematizat, execratur et damnat omnem hæresim contraria sapientem. †

2 Cet article et les précédents peuvent être très avantageusement mis à profit par les orateurs chrétiens, lorsqu'ils parlent de la passion du Christ. †

3 Cet article est une conséquence de ce que saint Thomas a établi plus haut en prouvant que le Christ avait été tout à la fois voyageur et voyant (viator et comprehensor). Il concilie ces deux choses de la même manière (quest. 15, art. 10). †

4 Cet article est la réfutation des acéphales et des disciples d'Apollinaire, qui ont prétendu que la nature divine avait souffert dans le Christ, qu'elle avait été crucifiée, et qu'elle était morte ; ce qui a été condamné par les conciles. †

genre humain, et l'homme a été ainsi délivré par la justice du Christ. Cela convenait aussi à sa miséricorde, parce que l'homme ne pouvant pas satisfaire par lui-même pour le péché de toute la nature humaine, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 2) ; Dieu lui a donné son Fils pour satisfaire à sa place, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 3, 24) : Étant justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qu'ils ont en Jésus-Christ, que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang. Il y eut même en cela une miséricorde plus grande que s'il eût pardonné les péchés sans satisfaction. D'où le même apôtre dit ailleurs (Ephés., 2, 4) : Dieu qui est riche en miséricorde, poussé par l'amour extrême dont il nous a aimés, lorsque nous étions morts par nos péchés, nous a rendu la vie en la rendant à Jésus-Christ.

Objection N°4.

La nature de l'ange est supérieure à la nature humaine, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 2). Or, le Christ n'a pas souffert pour la réparation de la nature de l'ange qui avait péché. Il semble donc qu'il n'ait pas été non plus nécessaire qu'il souffrît pour le salut du genre humain.

Réponse à l'objection N°4 :

Le péché de l'ange n'a pas été réparable, comme celui de l'homme, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 64, art. 2).

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 3, 14) : Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'homme soit élevé en haut, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle ; ce qui s'entend de son élévation en croix. Il semble donc qu'il ait fallu que le Christ souffrît.

Conclusion.

Quoiqu'il n'ait pas été nécessaire, d'une nécessité de coaction, que le Christ souffrît, ni de la part de Dieu qui avait décrété qu'il souffrirait, ni de la part du Christ lui-même, qui a souffert volontairement, cependant il a été nécessaire et avantageux qu'il méritât pour lui et pour nous la vie éternelle, en satisfaisant pour nous à son Père, et qu'en cela il accomplît pleinement les Écritures.
Il faut répondre que, comme l'enseigne Aristote (Met., liv. 5, text. 6), le mot nécessaire se prend en plusieurs sens.

1. Il signifie qu'il est impossible qu'une chose soit autrement selon sa nature. Il est évident qu'il n'a pas été ainsi nécessaire que le Christ souffrît ni de la part de Dieu, ni de la part de l'homme[1].
2. On dit qu'une chose est nécessaire par suite d'une puissance extérieure. Si cette puissance est une cause efficiente ou motrice elle produit une nécessité de coaction ; comme quand nous ne pouvons nous en aller à cause de la violence de celui qui nous retient ; si le principe extérieur qui nous nécessite est une fin, on dit qu'une chose est nécessaire hypothétiquement en vue d'une fin, comme quand on ne peut atteindre cette fin d'aucune manière, ou qu'on ne le peut faire convenablement qu'autant qu'on la présuppose.

Il n'a donc pas été nécessaire d'une nécessité de coaction que le Christ souffrît, ni de la part de Dieu qui a décrété[2] que le Christ souffrirait, ni de la part du Christ qui a volontairement souffert. Mais ses souffrances ont été nécessaires d'une nécessité finale[3], ce qui peut se concevoir de trois manières :

1 L'Incarnation n'était pas même nécessaire dans ce sens ; à plus forte raison, la passion et la mort du Christ. †

2 Le décret de Dieu a été libre, et la soumission du Christ à ce décret l'a été aussi. †

3 C'est-à-dire d'une nécessité hypothétique. Il est à remarquer que saint Thomas ne dit pas que cette fin ne pouvait être atteinte d'une autre manière, mais seulement que c'était le mode le plus convenable, et par rapporta l'homme, et par rapport au Christ, et par rapport à Dieu (Voy. la

1. De la part des hommes qui ont été délivrés par sa passion, d'après ces paroles (Jean, 3, 14) : Il faut que le Fils de l'homme soit élevé en haut, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle.
2. De la part du Christ lui-même qui par l'humilité de sa passion a mérité la gloire de son exaltation ; ce que signifie ce passage (Luc, 24, 26) : N'a-t-il pas fallu que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans la gloire ?
3. De la part de Dieu dont il fallait accomplir à l'égard de la passion du Christ les décrets éternels qui ont été promulgués à l'avance dans les saintes Écritures et figurés par les observances de l'Ancien Testament. C'est ce qu'indiquent ces paroles (Luc, 22, 22) : Pour le Fils de l'homme, il s'en va selon ce qui a été arrêté. Et plus loin le Seigneur dit (24, 44) : C'est là l'accomplissement de ce que je vous ai dit, lorsque j'étais encore arec vous ; car il est nécessaire que tout ce qui a été écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes, et dans les psaumes, soit accompli. Car c'est là ce qui est écrit ; il fallait que le Christ souffrît de la sorte et qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour.

Article 2 : Eut-il été possible de délivrer le genre humain d'une autre manière que par la passion du Christ ?

46

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas été possible de délivrer le genre humain autrement que par la passion du Christ. Car le Seigneur dit (Jean, 12, 24) : Si le grain de froment ne meurt pas après qu'on l'a jeté en terre, il demeure seul ; mais quand il est mort il porte beaucoup de fruits. Saint Augustin observe (Tract. 51 in Joan.) que c'était le Seigneur lui-même qui était le grain de froment. Par conséquent s'il n'eût souffert la mort, il n'aurait pas produit autrement notre délivrance.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur parle en cet endroit, dans l'hypothèse de la prescience et des décrets de Dieu qui voulaient que le salut du genre humain ne fût le fruit que de la passion du Christ.

Objection N°2.

Le Seigneur dit (Matth., 26, 42) : Mon Père, si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que votre volonté soit faite. Or, il parle là du calice de sa passion. Sa passion ne pouvait donc pas ne pas avoir lieu ; d'où saint Hilaire dit (in Matth., chap. 31) : Ce calice ne peut passer à moins qu'il ne le boive, parce que nous ne pouvons être régénérés que par sa passion.

Réponse à l'objection N°2 :

On objecte en second lieu : Si ce calice ne peut passer sans que je le boive, c'est-à-dire parce que vous en avez disposé ainsi. D'où il ajoute : Que votre volonté soit faite.

Objection N°3.

La justice de Dieu exigeait que l'homme fût délivré du péché, le Christ ayant satisfait pour lui par sa passion. Or, le Christ ne pouvait se dispenser d'observer la justice ; car il est dit (2 Tim., 2, 13) : Si nous ne croyons pas, il ne laissera pas de demeurer fidèle ; car il ne peut se renoncer soi-même. Or, il se renoncerait lui-même, s'il niait sa justice, puisqu'il est la justice même. Il semble donc qu'il n'ait pas été possible que l'homme fût délivré autrement que par la passion du Christ.

réponse au troisième argument et l'article suivant). †

Réponse à l'objection N°3 :

Cette justice dépend aussi de la volonté divine, qui exige du genre humain satisfaction pour le péché. Car si Dieu eût voulu délivrer l'homme du péché absolument sans satisfaction, il n'aurait pas agi contre la justice. À la vérité, un juge qui est chargé de punir une faute commise contre un autre, soit qu'il s'agisse d'un autre homme, soit qu'il s'agisse de la société entière ou du prince qui est à la tête, ne peut remettre la peine sans manquer à la justice. Mais Dieu n'a personne au-dessus de lui ; il est le bien suprême et commun de tout l'univers. C'est pourquoi, s'il remet le péché qui n'est une faute que parce qu'on le commet contre lui, il ne fait injure à personne ; comme tout homme qui remet sans satisfaction l'offense commise contre lui, agit par miséricorde sans faire d'injustice. Aussi David, demandant miséricorde, disait (Ps. 50, 6) : Je n'ai péché que contre vous ; comme s'il eût dit : Vous pouvez sans injustice me pardonner[1].

Objection N°4.

La foi ne peut pas avoir pour objet une fausseté. Or, les anciens patriarches ont cru que le Christ souffrirait. Il semble donc qu'il n'ait pu se faire qu'il ne souffrît pas.

Réponse à l'objection N°4 :

La foi humaine[2] et les saintes Écritures qui la forment, reposent sur la prescience et sur les décrets éternels de Dieu. C'est pourquoi la nécessité hypothétique qui provient du témoignage des Écritures est la même que celle qui résulte de la prescience et de la volonté divine.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 10) : Nous reconnaissons que le mode dont Jésus-Christ, le médiateur de Dieu et des hommes, a daigné se servir pour affranchir l'humanité est bon et qu'il convient à la majesté divine, mais montrons aussi qu'il y avait d'autre mode possible à Dieu, à la puissance duquel tout est également soumis.

Conclusion.

Quoique Dieu ait pu délivrer le genre humain d'une autre manière que par sa passion, cependant, supposé la prescience divine, il a été impossible qu'il accordât au monde un aussi grand bien par un autre moyen.

Il faut répondre qu'on peut dire qu'une chose est possible ou impossible de deux manières :

1. Simplement et absolument.
2. Hypothétiquement.

Simplement et absolument parlant, il eût été possible à Dieu de délivrer l'homme d'une autre manière que par la passion du Christ ; parce qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu, comme le dit l'Évangile (Luc, 1, 37). Mais hypothétiquement la chose eût été impossible. Car comme il est impossible de tromper la prescience de Dieu et de rendre nulles sa volonté ou ses dispositions ; si l'on suppose que Dieu ait su à l'avance la passion du Christ et qu'il l'ait décrétée, il n'était pas possible en ce sens que le Christ ne souffrit pas ou que l'homme fût délivré d'une autre manière que par sa passion. Et il en est de même de toutes les choses que Dieu a sues et décrétées à l'avance, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 19, art. 13). [Q56-1]

1 Dieu eut pu remettre l'offense sans exiger aucune satisfaction, ou il eut pu se contenter d'une satisfaction imparfaite et inadéquate. †

2 Il s'agit ici de la foi catholique, qui est communiquée aux hommes, et qui a existé dans les anciens patriarches. †

Article 3 : Y aurait-il eu pour sauver le genre humain un moyen plus convenable que la passion du Christ ?

46

Objection N°1.

Il semble qu'un autre mode de délivrance aurait été plus convenable pour le genre humain que la passion du Christ. Car la nature imite l'œuvre de Dieu dans son opération, comme étant mue et réglée par lui. Or, la nature ne fait pas par deux ce qu'elle peut faire par un seul. Par conséquent, puisque Dieu aurait pu délivrer l'homme par sa seule volonté propre, il ne semble pas qu'il ait été convenable d'y ajouter encore la passion du Christ pour le même objet.

Réponse à l'objection N°1 :

La nature emploie souvent plusieurs moyens pour une même fin, afin de l'atteindre plus convenablement ; par exemple, on a deux yeux pour voir, et ainsi du reste[1].

Objection N°2.

Les choses qui sont faites par la nature sont plus convenablement exécutées que celles qui sont faites par la violence ; parce que la violence est en quelque sorte la rupture de ce qui est conforme à la nature, comme on le voit (De cælo, liv. 2, text. 18). Or, la passion du Christ a eu pour effet une mort violente. Il aurait donc été plus convenable que le Christ délivrât l'homme en mourant d'une mort naturelle que par sa passion.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Chrysostome (hab. expressè ex Athanas. in Lib. de incarnat. Verbi) : Le Christ n'était pas venu détruire sa propre mort qui n'existait pas, puisqu'il est la vie ; mais celle des autres hommes. C'est pourquoi il n'est pas mort de sa propre mort, mais il a supporté la mort qu'il a reçue des autres hommes. Si son corps eût été malade et qu'à la vue de tout le monde il se fût affaibli, il n'aurait pas été convenable que celui qui devait guérir les misères des autres sentît ainsi son propre corps accablé d'infirmités. Et s'il eût quitté de lui-même son corps sans être malade, et qu'ensuite il se fût présenté vivant, on n'aurait pas cru à sa parole, lorsqu'il aurait parlé de sa résurrection. Car comment la victoire du Christ sur la mort serait-elle évidente, s'il ne l'eût soufferte devant tout le monde et s'il n'eût montré qu'il l'avait anéantie par l'incorruptibilité de son corps ?

Objection N°3.

Il parait très convenable que celui qui retient une chose violemment et injustement en soit dépouillé par la puissance de son supérieur. D'où le prophète dit (Is., 52, 3) : Vous avez été vendus pour rien, et vous serez rachetés sans argent. Or, le diable n'avait aucun droit sur l'homme qu'il avait trompé par fraude et qu'il tenait soumis à sa servitude par la violence. Il semble donc qu'il eût été très convenable que le Christ dépouillât le diable par sa seule puissance, sans souffrir sa passion.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique le diable ait injustement attaqué l'homme ; cependant, à cause de son péché, l'homme avait été justement abandonné par Dieu sous la servitude du démon. C'est pourquoi il a été convenable que l'homme fût délivré de la servitude du diable par la justice, le Christ ayant satisfait pour lui par sa passion. Il a été aussi convenable, pour vaincre l'orgueil du démon, qui a abandonné la justice et ambitionné la puissance, que le Christ le vainquît et délivrât l'homme, non par la seule

1 Pour le même motif, Dieu ne s'est pas contenté de délivrer l'homme par sa seule volonté, mais il a encore eu recours à la passion de son Fils, comme au moyen le plus fécond et le plus convenable. †

puissance de sa divinité, mais encore par la justice et l'humilité de sa passion, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 13 à 15).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 10) : Il n'y avait pas de manière plus convenable, pour guérir nos misères, que la passion du Christ.

Conclusion.

Il a été plus convenable que l'homme fût délivré par la passion du Christ, puisque nous avons obtenu par elle des biens plus grands et plus considérables que par la seule volonté de Dieu.
Il faut répondre qu'un mode est d'autant plus convenable pour arriver à une fin, qu'il produit un plus grand nombre de choses qui sont avantageuses pour cette fin. Or, de ce que l'homme a été délivré par la passion du Christ, il en est résulté une foule d'avantages qui se rapportent à son salut, indépendamment de l'affranchissement du péché. En effet :

1. Par là l'homme sait combien Dieu l'aime, et il est excité à aimer celui dans lequel la perfection du salut de l'homme consiste. D'où saint Paul dit (Rom., 5, 8) : Dieu a fait éclater son amour envers nous, en ce que, lorsque nous étions encore ennemis, le Christ est mort pour nous.
2. Parce que par là il nous a donné l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la constance, de la justice, et des autres vertus qu'il nous a montrées dans sa passion et qui sont nécessaires au salut de l'homme. D'où il est dit (1 Pierre, 2, 21) : Le Christ est mort pour nous, vous laissant un exemple afin que vous marchiez sur ses pas.
3. Parce que le Christ n'a pas seulement délivré l'homme du péché par sa passion, mais il a encore mérité pour lui la grâce sanctifiante et la gloire de la béatitude, comme nous le dirons (quest. 48).
4. Parce que l'homme est par là plus fortement contraint à se conserver exempt de péché, lorsqu'il pense qu'il en a été racheté par le sang du Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 6, 20) : Vous avez été achetés un grand prix : glorifiez donc Dieu, et portez-le dans votre corps.
5. Parce que la dignité de l'homme a été rehaussée par là, de telle sorte que comme l'homme avait été vaincu et trompé par le démon, ce fut aussi l'homme qui vainquît le démon lui-même, et que comme l'homme avait mérité la mort, ce fut lui qui la vainquît en mourant. D'où saint Paul dit (1 Cor., 15, 57) : Rendons grâces à Dieu qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est pourquoi il a été plus convenable que nous fussions délivrés par la passion du Christ que par la seule volonté de Dieu. [Q48-1] ; [Q48-1b] ; [Q56-1]

Article 4 : Le Christ a-t-il dû souffrir le supplice de la croix ?

46

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas dû souffrir sur une croix. Car la vérité doit répondre à la figure. Or, le Christ a été figuré précédemment par tous les sacrifices de l'Ancien Testament dans lesquels les animaux étaient immolés par le glaive, et ensuite brûlés par le feu. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû souffrir sur une croix, mais plutôt par le glaive ou le feu.

Réponse à l'objection N°1 :

L'autel des holocaustes sur lequel on offrait des sacrifices d'animaux avait été fait de bois, comme on le voit (Ex., chap. 26), et sous ce rapport la vérité répond à la figure ; mais il n'est pas nécessaire

qu'elle y réponde sous tous les autres ; parce qu'alors ce ne serait plus la ressemblance, mais la vérité, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 26). Toutefois, selon la pensée de saint Chrysostome (id etiam hab. Athan., loc. cit. art. préc. ad 2), on ne lui tranche pas la tête comme à saint Jean, et on ne le scie pas comme Isaïe, pour que son corps reste intact et indivisible en présence de la mort et qu'il ne fournisse pas l'occasion de diviser l'Église à ceux qui le voudraient. Mais au lieu du feu matériel, il y a eu dans l'holocauste du Christ le feu de la charité.

Objection N°2.

Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 20) : que le Christ n'a pas dû prendre des passions répréhensibles. Or, la mort de la croix paraît avoir été la chose la plus blâmable et la plus ignominieuse : d'où il est dit (Sag., 2, 20) : Condamnons-le à la mort la plus honteuse. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû souffrir la mort de la croix.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ a refusé de prendre sur lui les passions répréhensibles qui supposent un défaut de science, ou de grâce, ou de vertu, mais non celles qui se rapportent aux injures que l'on reçoit des autres. Comme le dit l'Apôtre (Héb., 12, 2) : Il a souffert la croix, méprisant l'ignominie.

Objection N°3.

Il est dit du Christ : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, comme on le voit (Matth., 21, 9). Or, la mort de la croix était une mort de malédiction, d'après ces paroles (Deut., 21, 23) : Celui qui est pendu au bois est maudit de Dieu. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût crucifié. [Q48-4]

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (Cont. Faustum, liv. 14, chap. 6), le péché est maudit et par conséquent la mort et la mortalité qui en proviennent. La chair du Christ ayant été mortelle et ayant eu la ressemblance d'une chair de péché, Moïse l'appelle pour ce motif une chose maudite, comme saint Paul lui donne le nom de péché en disant (2 Cor., 5, 21) : Que celui qui ne connaissait pas le péché s'est fait péché pour nous, c'est-à-dire qu'il a pris la peine du péché. On ne doit donc pas s'étonner davantage qu'il soit dit : qu'il a été maudit de Dieu ; car si Dieu n'eut pas haï le péché et notre mort, il n'aurait pas envoyé son Fils pour se soumettre à la mort et la détruire. Confessez donc, ajoute-t-il, qu'il a été maudit pour nous, celui qui d'après votre aveu est mort pour nous. D'où le même apôtre dit (Gal., 3, 13) : Jésus-Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se faisant lui-même un objet de malédiction pour nous.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Phil., 2, 8) : Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix.

Conclusion.

Il a été convenable que celui qui était venu mourir pour le salut de tout le monde et satisfaire pour le péché du premier homme ne souffrît pas une autre mort que celle de la croix.
Il faut répondre qu'il a été très convenable que le Christ souffrît la mort de la croix :

1. Pour donner l'exemple de la vertu. Car saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 25) : La sagesse de Dieu s'est faite homme pour nous apprendre par son exemple à nous bien conduire. Or, il appartient à la vertu de ne pas craindre ce qui n'est pas redoutable. Et comme il y a des hommes qui, sans craindre la mort elle-même, ont cependant horreur d'un certain genre de mort, en mourant sur une croix le Christ a dû montrer qu'il n'y avait pour le juste aucun

genre de mort qui fût à craindre. Car parmi tous les genres de mort il n'y en avait pas de plus exécrable et de plus affreux que celui-là[1].

2. Parce que ce genre de mort convenait surtout pour satisfaire pour le péché de nos premiers parents, qui est résulté de ce que contrairement à l'ordre de Dieu ils ont mangé du fruit défendu. C'est pourquoi il a été convenable que pour satisfaire pour ce péché le Christ se laissât attacher à un arbre, comme pour rendre ce qu'Adam avait pris[2], d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 68, 5) : Alors j'ai rendu ce que je n'avais pas pris. D'où saint Augustin dit (implic. serm. 101 de temp.) : Adam a méprisé le précepte en détachant de l'arbre un fruit, mais tout ce qu'Adam a perdu le Christ l'a retrouvé sur la croix.
3. Parce que, comme le dit saint Chrysostome (Hom. de cruce et latrone), il a souffert sur un bois en plein air et non dans une maison, pour que l'air lui-même fût purifié. La terre aussi a ressenti un pareil bienfait, ayant été purifiée par le sang qui sortit de son côté. Et sur ces paroles (Jean, chap. 3) : Il faut que le Fils de l'homme soit exalté, Théophylacte dit (Athanas., Lib. de pass. et cruce Domini) : Quand on vous dit qu'il a été exalté, vous devez comprendre qu'il a été élevé en haut pour sanctifier l'air, lui qui avait sanctifié la terre en y marchant[3].
4. La quatrième raison, c'est que par là même qu'il mourut ainsi élevé, il nous a préparé notre ascension au ciel, comme le dit saint Chrysostome (id hab. exprès. Athan., loc. cit. art. préc. ad 2). C'est pour cela qu'il dit lui-même (Jean, 12, 32) : Quand je serai exalté de terre, j'attirerai tout vers moi[4].
5. La cinquième c'est que cette mort convient au salut universel du monde entier. I)'où saint Grégoire de Nysse dit[5] : que la figure de la croix, qui se divise au milieu en quatre parties, indique que la vertu et la providence de celui qui y est attaché se répand dans le monde entier. Saint Chrysostome dit aussi (loc. cit., art. préc.) qu'en mourant les bras étendus sur la croix, le Christ montrait par là qu'il attirait à lui d'une main les Juifs et de l'autre les gentils.
6. La sixième c'est que ce genre de mort désigne les différentes vertus. D'où saint Augustin dit (Epist. 140, chap. 26) : Si le Christ a choisi ce genre de mort, ce n'est pas en vain, mais c'est pour nous montrer cette largeur, cette longueur, cette hauteur et cette profondeur dont parle l'Apôtre[6]. En effet la largeur paraît dans la traverse de la croix et désigne les bonnes œuvres ; puisque c'est à cette partie de la croix que les mains sont attachées. La longueur consiste dans la partie qui va depuis la traverse jusqu'à terre, et où le corps est étendu tout droit et à peu près dans la posture d'un homme debout, ce qui marque la longanimité et la persévérance de la charité. La hauteur est la partie qui surmonte la traverse et qui répond à la tête de celui qui est crucifié, et elle montre que c'est en haut que se porte l'espérance de ceux qui ne servent Dieu que pour lui-même. Enfin la partie de la croix qui est en terre et qui est comme le tronc d'où tout le reste sort, marque la profondeur de la grâce qui est toute gratuite. Et, comme le dit ailleurs le même docteur (Sup. Joan., tract. 119), la croix sur laquelle ont été cloués les membres du Christ souffrant est la chaire d'où il a enseigné le monde.
7. La septième raison, c'est que ce genre de mort répond à une foule de figures. Car, comme le dit saint Augustin (hab. aliquid serm. 101 de temp.) : c'est une arche de bois qui a délivré le genre humain des eaux du déluge ; à la sortie des Israélites de l'Égypte, c'est avec sa verge que Moïse a séparé les eaux de la mer rouge, qu'il a renversé Pharaon et racheté le peuple de Dieu ; c'est du bois qu'il a jeté dans les eaux amères pour changer leur amertume en douceur ; c'est avec une verge de bois qu'il a frappé la pierre spirituelle pour en faire jaillir l'eau du salut ; et

1 On sait qu'il était défendu, pour ce motif, de mettre en croix un citoyen romain. †

2 C'est pour ce motif que l'Église chante dans la préface de la Passion ces paroles : Ut undè mors oriebatur, indè vita resurgeret ; et qui per lignum vincebat, per lignum quoque vinceretur. †

3 D'après saint Athanase, il a été élevé dans l'air pour vaincre le démon, que l'Apôtre appelle le Prince de l'air (Athan., De incarn.). Saint Chrysostome dit la même chose (Hom. de cruce) †

4 Il a rempli sa parole, dit Bergier, puisque, depuis dix-huit cents ans, l'univers entier l'adore (art. Passion, Dict. Théol.). †

5 (Serm. 1 de resurrect. et Damasc., Orth. fid., liv. 4, chap. 12, et August. Epist. 140) †

6 Eph., 3, 18 : Vous puissiez comprendre, avec tous les saints, quelle est la largeur, et la longueur, et la hauteur, et la profondeur. †

pour vaincre Amalech, Moïse tenait ses bras étendus sur sa verge ; l'arche d'alliance où était la loi de Dieu était de bois, de manière que toutes ces choses devaient amener comme par degrés tous les hommes à adorer le bois de la croix. [Q48-1]

Article 5 : Le Christ a-t-il supporté toutes sortes de souffrances dans sa passion ?

46

Objection N°1.

Il semble que le Christ ait souffert toutes les souffrances. Car saint Hilaire dit (De Trin., liv. 10) : Il est certain que le Fils de Dieu pour accomplir le mystère de sa mort a consommé en lui toutes les souffrances humaines, lorsqu'il a rendu l'esprit, après avoir incliné la tête. Il semble donc qu'il ait enduré toutes les souffrances humaines.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Hilaire doit s'entendre de tous les genres de souffrances et non de toutes les espèces.

Objection N°2.

Le prophète dit (Is., 52, 13) : Mon serviteur sera rempli d'intelligence, il sera grand et élevé, il montera au comble de la gloire ; comme il a été un objet d'étonnement pour plusieurs, son visage sera plus défiguré que celui d'un autre homme, et sa forme sera moins reconnaissable que celle des enfants des hommes. Or, le Christ a été exalté en raison de ce qu'il a eu toute la grâce et toute la science ce qui fait qu'il a été pour un grand nombre un sujet d'admiration et d'étonnement. Il semble donc qu'il ait été sans gloire, en supportant toutes les souffrances humaines.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette comparaison se considère non par rapport au nombre des douleurs et des grâces, mais par rapport à la grandeur de l'une et de l'autre ; parce que, comme il a été élevé au-dessus des autres par les dons de la grâce, de même il est descendu au-dessous d'eux par l'ignominie des choses qu'il a endurées.

Objection N°3.

La passion du Christ a eu pour but de délivrer l'homme du péché, comme nous l'avons dit (art. 3). Or, le Christ est venu délivrer les hommes de tout genre de péchés. Il a donc dû endurer tout genre de souffrances.

Réponse à l'objection N°3 :

La moindre des souffrances du Christ aurait suffi pour racheter le genre humain de tous les péchés, mais il a été cependant convenable qu'il souffrît tous les genres de peines, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Il est dit (Jean, 19, 32) : Il vint des soldats qui rompirent les jambes au premier ainsi qu'à l'autre qu'on avait crucifié avec Jésus, mais quand ils arrivèrent à Jésus ils ne lui rompirent point les jambes. Il n'a donc pas enduré toutes les souffrances humaines.

Conclusion.

Le Christ a souffert toutes les souffrances humaines, non dans l'espèce, mais dans le genre, pour qu'il fût dit qu'il avait délivré par là tout le genre humain.

Il faut répondre qu'on peut considérer de deux manières les souffrances humaines :

1. Quant à l'espèce. Il n'a pas fallu que le Christ souffrît de la sorte toutes les souffrances ; parce qu'il y a beaucoup d'espèces de souffrances qui sont contraires l'une à l'autre (Il y a aussi de ces souffrances qui auraient dérogé à sa dignité. Ainsi il n'a pas permis aux Juifs de le lapider (Jean, chap. 8) ou de le précipiter du temple (Luc, chap. 4), ni de rompre ses jambes, lorsqu'il était sur la croix (Jean, chap. 19).), comme quand on est brûlé par le feu ou noyé dans l'eau. Car nous parlons des souffrances qui nous viennent du dehors, puisque celles qui nous viennent du dedans, sont comme les maladies du corps, et il n'eût pas été convenable qu'il les souffrît (Mais il a souffert intérieurement toutes les douleurs que l'on éprouve naturellement sans être malade, comme la faim, la soif, la fatigue, la crainte, la tristesse.), ainsi que nous l'avons dit (quest. 14, art. 4).
2. Quant au genre il a souffert toutes les souffrances humaines : ce que l'on peut considérer de trois manières :
   a) De la part des hommes dont il a souffert. Car il a souffert quelque chose des gentils et des Juifs, des hommes et des femmes, comme on le voit à l'égard des servantes qui accusaient saint Pierre. Il a souffert de la part des princes, de leurs ministres et du peuple, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 2, 1) : Pourquoi les nations ont-elles frémi et les peuples ont-ils médité de vains complots ? Les rois de la terre et les princes se sont réunis et ligués contre le Seigneur et contre son Christ. Il a aussi souffert de la part de ses disciples et de ceux qui le connaissaient, comme on le voit à l'égard de Judas qui l'a trahi et de Pierre qui l'a renié.
   b) La même conséquence est évidente par rapport aux choses dans lesquelles l'homme peut souffrir. En effet le Christ a souffert dans ses amis qui l'abandonnaient ; dans sa réputation par les blasphèmes qu'on proférait contre lui ; dans son honneur et sa gloire par les moqueries et les affronts qu'on lui a faits ; dans ses biens, puisqu'il a été dépouillé de ses vêtements ; dans son âme par la tristesse, l'ennui et la crainte ; dans son corps par les blessures et les coups.
   c) On peut considérer sa souffrance quant aux membres du corps. Car le Christ a souffert dans sa tête de la couronne d'épines qu'il a portée ; dans ses pieds et ses mains des clous qu'on y a enfoncés ; sur son visage des soufflets et des crachats qu'il a reçus ; dans tout son corps de la flagellation qu'on lui a infligée. Il a aussi souffert par tous ses sens ; par le tact, ayant été flagellé et percé de clous ; par le goût, ayant été abreuvé de fiel et de vinaigre ; par l'odorat, ayant été mis en croix dans un lieu que les cadavres rendaient fétide et qu'on appelait le Calvaire ; par l'ouïe, ayant été attaqué par les paroles de ceux qui le blasphémaient et se moquaient de lui ; par la vue, en voyant pleurer sa mère et le disciple qu'il aimait[1].

1 Cajétan observe avec raison que saint Thomas se borne à tracer à grands traits les genres de souffrance que le Christ a endurés, parce que si l'on voulait entrer dans le détail de toutes les douleurs que chacun de ces genres a renfermées, le génie de l'homme n'y suffirait pas. †

Article 6 : La douleur de la passion du Christ a-t-elle été plus grande que toutes les douleurs ?

46

Objection N°1.

Il semble que la douleur de la passion du Christ n'ait pas été plus grande que toutes les autres douleurs. Car la douleur de celui qui soutire est augmentée par la gravité et la durée de sa passion. Or, il y a des martyrs qui ont enduré des souffrances plus vives et plus longues que le Christ, comme on le voit pour saint Laurent qui a été brûlé sur un gril, et pour saint Vincent dont les chairs ont été déchirées par des ongles de fer. Il semble donc que la douleur du Christ dans sa passion n'ait pas été la plus grande.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement ne repose que sur une des causes dont nous venons de parler, c'est-à-dire sur la lésion du corps qui est une cause de la douleur sensible ; mais la douleur du Christ a été augmentée beaucoup plus par les autres causes, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

La vertu de l'âme adoucit la douleur au point que les stoïciens ont prétendu que la tristesse ne pénétrait pas dans l'âme du sage, et qu'Aristote veut (Eth., liv. 2, chap. 2, 6, 7 et 9) que la vertu morale tienne le milieu dans les passions. Or, dans le Christ la vertu de l'esprit a été la plus parfaite. Il semble donc qu'il n'ait pas éprouvé la plus grande douleur.

Réponse à l'objection N°2 :

La vertu morale adoucit la tristesse intérieure et la douleur sensible extérieure, mais d'une manière différente. Car elle adoucit la tristesse intérieure directement, en établissant en elle un milieu, comme dans sa propre matière. Or, la vertu morale établit le milieu dans les passions, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 44, art. 1 et 2), non d'après la quantité réelle, mais d'après la quantité proportionnelle, c'est-à-dire de manière que la passion ne dépasse pas la règle de la raison. Et, parce que les stoïciens pensaient qu'il n'y avait pas de tristesse qui fût utile à quelque chose, ils croyaient pour ce motif qu'elle s'éloignait totalement de la raison, et que par conséquent le sage devait totalement l'éviter. Mais il est vrai qu'il y a une tristesse louable, comme le prouve ; saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 9) ; telle est, par exemple, celle qui provient d'un saint amour, comme quand on s'attriste de ses propres péchés ou de ceux des autres. Elle est encore utile, quand elle a pour fin de satisfaire pour le péché, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 7, 10) : La tristesse qui est selon Dieu produit pour le salut une pénitence stable. C'est pourquoi, pour satisfaire pour les péchés de tous les hommes, le Christ a pris la tristesse qui a été absolument la plus grande, sans dépasser toutefois la règle de la raison. Quant à la douleur sensible extérieure, la vertu morale ne la diminue pas directement, parce que cette douleur n'obéit pas à la raison, et qu'elle est une conséquence de la nature du corps ; mais elle l'affaiblit indirectement par l'action que les puissances supérieures exercent sur les puissances inférieures ; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ[1], comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et quest. préc., art. 2).

Objection N°3.

Plus un patient est sensible et plus la douleur qu'il ressent de la souffrance est vive. Or, l'âme est plus sensible que le corps, puisque le corps sent d'après l'âme ; et Adam dans l'état d'innocence

1 En laissant les puissances inférieures de son âme à elles-mêmes, elles ont souffert autant qu'elles pouvaient souffrir, sans que leur douleur fût adoucie par l'action de la raison. †

paraît avoir eu un corps plus sensible que le Christ qui a pris le corps de l'homme avec ses défauts naturels. Il semble donc que la douleur d'une âme qui souffre dans le purgatoire, ou dans l'enfer, ou même que la douleur d'Adam, s'il eût souffert, aurait été plus grande que celle du Christ dans sa passion.

Réponse à l'objection N°3 :

La douleur de l'âme séparée qui souffre appartient à l'état de la damnation future qui surpasse tous les maux de cette vie ; comme la gloire des saints surpasse tous les biens de la vie présente. C'est pourquoi quand nous disons que la douleur du Christ est la plus grande, nous ne la comparons pas à la douleur de l'âme séparée[1]. Quant au corps d'Adam il ne pouvait souffrir qu'autant qu'il aurait péché. En péchant il devenait mortel et passible, et il aurait alors moins souffert que le Christ pour les raisons que nous avons données. D'où il est évident que quand on supposerait par impossible qu'Adam aurait souffert dans l'état d'innocence, sa douleur aurait été moindre que celle du Christ.

Objection N°4.

La perte d'un plus grand bien cause une douleur plus grande. Or, le pécheur en péchant perd un plus grand bien que le Christ en souffrant, parce que la vie de la grâce est meilleure que celle de la nature. D'ailleurs le Christ, qui a perdu la vie pour ressusciter après trois jours, paraît avoir moins perdu que ceux qui la perdent pour rester morts. Il semble donc que la douleur du Christ n'ait pas été la plus grande des douleurs.

Réponse à l'objection N°4 :

Le Christ n'a pas seulement souffert pour la perte de sa propre vie corporelle, mais encore pour les péchés de tous les autres. Cette douleur tv surpassé celle de tous ceux qui sont contrits, soit parce qu'elle a eu pour cause une sagesse et une charité plus grande, ce qui augmente la Couleur de la contrition ; soit parce qu'elle a embrassé tout à la fois tous les péchés, d'après ces paroles du prophète (Is., 53, 4) : Il a véritablement porté nos douleurs. D'ailleurs sa vie corporelle était d'un si grand prix, surtout à cause de la divinité qui lui était unie, que sa perte, même pour une heure, était plus déplorable que la perte de la vie d'un autre homme, pendant un temps quelque long qu'il fût. D'où Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 9) que l'homme vertueux aime d'autant mieux sa vie qu'il sait qu'elle est meilleure ; mais que néanmoins il l'expose dans l'intérêt de la vertu. De même le Christ a exposé sa vie, qui lui était infiniment chère, par amour pour la charité, d'après ces paroles du prophète (Jérem., 12, 7) : J'ai livré mon âme bien-aimée aux mains de ses ennemis.

Objection N°5.

L'innocence de celui qui souffre diminue la douleur de ses souffrances. Or, le Christ a souffert innocemment, d'après ces paroles du prophète (Héb., 11, 19) : J'étais comme un agneau plein de douceur qu'on porte pour en faire une victime. Il semble donc que la douleur de la passion du Christ n'ait pas été la plus grande.

Réponse à l'objection N°5 :

L'innocence de celui qui souffre diminue la douleur de la passion quant au nombre ; parce que quand un coupable souffre, il ressent non seulement la peine, mais encore la faute, au lieu que l'innocent ne souffre que la peine. Mais cette douleur est augmentée en lui par son innocence même, en ce qu'il considère le mal qui lui a été causé comme une chose plus imméritée. D'où il résulte que les autres sont aussi plus blâmables, s'ils ne compatissent pas à sa peine, d'après ces paroles d'Isaïe (57, 1) : Le juste périt, et il n'y a personne qui y pense dans son cœur.

1 La douleur du Christ ayant dépassé tout ce que notre imagination peut concevoir en fait de souffrances, on voit, d'après cette pensée de saint Thomas, combien affreux seront les supplices du damné, puisqu'ils surpasseront la douleur du Christ sur la croix. †

Objection N°6.

Dans les choses qui appartiennent au Christ rien n'a été superflu. Or, la moindre douleur du Christ aurait suffi pour atteindre sa fin qui est le salut du genre humain ; car elle aurait tiré de la personne divine une vertu infinie. Il aurait donc été superflu qu'il endurât la plus grande douleur.

Réponse à l'objection N°6 :

Le Christ a voulu délivrer le genre humain de ses péchés, non seulement par sa puissance, mais encore par sa justice. C'est pourquoi il ne considère pas seulement quelle vertu sa douleur tire de la divinité qui lui est unie, mais encore quelle en doit être l'étendue pour satisfaire autant qu'il le fallait de la part de la nature humaine.

Mais c'est le contraire. Le prophète fait dire au Christ (Lament., 1, 2) : Regardez, et voyez s'il est une douleur comme ma douleur.

Conclusion.

Les douleurs que le Christ a souffertes ont surpassé toutes les douleurs que les hommes peuvent endurer en cette vie, non seulement à cause de la violence et de l'étendue de sa passion, mais encore à cause de la constitution du Christ qui a souffert, et de l'acceptation volontaire de la souffrance qui a été proportionnée, sous le rapport de l'étendue, à la fin qu'il se proposait.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit en parlant des défauts que le Christ a pris (quest. 15, art. 5 et 6), il y a eu dans le Christ souffrant une douleur véritable et sensible qui est résultée des mauvais traitements infligés à son corps, et il y a eu une douleur intérieure qui est provenue de l'idée qu'il avait de ces mauvais traitements ; ce qu'on appelle tristesse. Ces deux douleurs ont surpassé en lui toutes les douleurs de la vie présente ; et cela pour quatre motifs :

1. Pour les causes de la douleur : car sa douleur sensible a eu pour cause la lésion du corps ; elle a été très vive, soit à cause de la généralité de ses souffrances, dont nous avons parlé (art. préc. et quest. 15), soit d'après leur genre ; parce que la mort de ceux qui sont mis en croix est la plus terrible, car les clous sont enfoncés dans les endroits les plus nerveux et les plus sensibles, c'est-à-dire dans les mains et les pieds ; le poids lui-même du corps qui est suspendu augmente continuellement la douleur, et cette douleur se prolonge longtemps, parce que ceux qui sont en croix ne meurent pas immédiatement, comme ceux que l'on fait périr par le glaive. Quant à sa douleur intérieure elle a eu pour cause :
   a) Tous les péchés du genre humain pour lesquels il satisfaisait par ses souffrances. Ainsi il se les attribue en quelque sorte quand il dit (Ps. 21) : Les cris de mes péchés.
   b) Elle a pour cause en particulier la chute des Juifs et de tous ceux qui ont péché à l'occasion de sa mort, et principalement de ses disciples qui se sont scandalisés dans sa passion.
   c) La perte de la vie corporelle qui est naturellement horrible à la nature humaine.
2. La grandeur de sa douleur peut se considérer d'après ce qu'il ressentait dans son âme et dans son corps. Sous le rapport du corps, il avait une complexion parfaite, puisque son corps a été formé miraculeusement par l'opération de l'Esprit-Saint, comme tout ce qui est fait par miracle est meilleur que ce qui est fait autrement, selon la remarque de saint Chrysostome (Hom. 21 in Joan.), au sujet du vin dans lequel le Christ avait changé l'eau aux noces de Cana. C'est pourquoi le sens du tact, dont la perception produit la douleur, était parfaitement développé en lui. Pour l'âme elle perçoit aussi d'autant plus vivement toutes les causes de tristesse que ses puissances intérieures sont plus parfaites.
3. L'étendue de la souffrance du Christ dans sa passion peut se considérer d'après la pureté de sa douleur et de sa tristesse. Car dans les autres la tristesse intérieure est adoucie et la

douleur extérieure l'est aussi d'après certaine considération de la raison, par l'influence ou le reflet des puissances supérieures sur les puissances inférieures ; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ à sa passion, puisque, d'après saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, chap. 15), il a laissé à chacune des puissances de son âme faire ce qui lui est propre.

4. On peut considérer la grandeur de la douleur du Christ souffrant, parce qu'il a pris cette passion et cette douleur volontairement dans le but d'affranchir les hommes du péché. C'est pourquoi il a pris une douleur tellement grande qu'elle a été proportionnée à la grandeur de l'effet qui devait en résulter. Ainsi d'après toutes ces causes réunies il est évident que la douleur du Christ a été la plus grande[1]. [Q48-2]

Article 7 : Le Christ a-t-il souffert selon toute son âme ?

46

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas souffert selon son âme entière. Car quand le corps est souffrant l'âme souffre par accident, selon qu'elle est l'acte du corps. Or, l'âme n'est pas l'acte du corps selon toutes ses parties ; puisque l'intellect n'est point l'acte du corps, comme le dit Aristote (De an., liv. 3, text. 6 et 12). Il semble donc que le Christ n'ait pas souffert selon toute son âme.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'intellect, selon qu'il est une puissance, ne soit pas un acte du corps, l'essence de l'âme en est néanmoins un acte, et c'est sur elle que repose la puissance de l'intellect, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 77, art. 6 et 8).

Objection N°2.

Toute puissance de l'âme souffre d'après son objet. Or, la partie supérieure de la raison a pour objet les raisons éternelles qu'elle s'applique à contempler et à consulter, comme le dit saint Augustin (Trin., liv. 12, chap. 7). Le Christ n'a donc pu souffrir d'après les raisons éternelles, puisqu'elles ne lui sont contraires en rien, et par conséquent il semble qu'il n'ait pas souffert selon toute son âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement repose sur la souffrance qui résulte de l'objet propre en ce sens, la raison supérieure n'a pas souffert dans le Christ.

Objection N°3.

Quand la passion sensible arrive jusqu'à la raison, alors on dit qu'elle est complète, ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ ; puisqu'il n'y a eu en lui que la propassion, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Matth., chap. 26 : Cœpit constristari). D'où saint Denis dit (Epist. ad Joan. 10) : qu'il ne souffrait les injures qu'il a reçues qu'autant qu'il les jugeait. Il ne semble donc pas que le Christ ait souffert selon toute son âme.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que la douleur est une passion parfaite qui trouble l'âme, quand la souffrance de la partie sensitive parvient à détourner la raison de la droiture de son acte, de manière à la rendre son esclave et à lui ravir l'empire qu'elle a sur elle. La passion de la partie sensitive n'est pas ainsi parvenue dans le Christ jusqu'à la raison, elle n'a existé que par rapport au sujet[2], comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

1 Il n'est pas possible que toutes ces causes de douleur se trouvent jamais réunies dans aucun homme, et comme elles tiennent à une perfection du corps et de l'âme qui surpassent toutes nos pensées, il est évident que nous ne pouvons concevoir jusqu'où sont allées les souffrances du Christ. †

2 C'est dans ce sens seulement que l'âme a souffert dans toutes ses puissances. †

Objection N°4.

La passion produit la douleur. Or, il n'y a pas de douleur dans l'intellect spéculatif ; parce qu'aucune tristesse n'est opposée à la délectation qui résulte de la contemplation, comme le dit Aristote (Top., liv. 1, chap. 13). Il semble donc que le Christ ne souffrît pas selon toute son âme.

Réponse à l'objection N°4 :

L'intellect spéculatif ne peut pas être affligé ou attristé de la part de son objet, qui est le vrai considéré absolument, ce qui fait sa perfection ; cependant la douleur ou la cause de la douleur peut arriver à lui, de la manière que nous avons dite (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste fait dire au Christ (Ps. 87, 4) : Mon âme a été remplie de maux, non de vices, dit la glose (interl. Aug.), mais des douleurs que l'âme éprouve par le corps, ou en compatissant aux malheurs du peuple qui périt. Or, son âme n'aurait pas été remplie de ces maux, si elle n'avait pas souffert tout entière. Elle a donc souffert de la sorte[1].

Conclusion.

Puisque toute l'essence de l'âme est unie au corps et qu'elle existe tout entière dans tout le corps et dans toutes ses parties, pendant que son corps souffrait le Christ a souffert selon toute son âme et selon toutes ses puissances inférieures ; mais il n'a pas souffert selon fa raison relativement à son objet qui a été une source de délectation et de joie ; il a souffert selon toutes ses puissances en tant qu'elles ont pour principe l'essence même de l'âme.
Il faut répondre qu'on dit que le tout se rapporte à ses parties. Or, on appelle les parties de l'âme ses puissances. On dit donc que l'âme entière souffre, quand elle souffre selon son essence ou selon toutes ses puissances. Mais il est à remarquer qu'une puissance de l'âme peut souffrir de deux maniérés :

1. De la passion qui lui est propre ; ce qui a lieu selon qu'elle souffre de la part de son objet, comme quand la vue souffre d'une lumière trop abondante.
2. Une puissance souffre par suite de la souffrance qu'éprouve le sujet dans lequel elle se trouve. C'est ainsi que la vue souffre de la souffrance qu'éprouve dans l'œil le sens du tact sur lequel repose la vue ; comme quand l'œil a reçu un coup ou qu'il est trop dilaté par la chaleur.

On doit donc dire que si nous comprenons l'âme entière en raison de son essence, il est évident que toute l'âme du Christ a souffert. Car toute l'essence de l'âme est unie au corps, de manière qu'elle est tout entière dans tout le corps et tout entière dans chacune de ses parties. C'est pourquoi, quand le corps souffrait et qu'il était prêt à se séparer de l'âme, l'âme entière souffrait. Mais si nous comprenons l'âme entière selon toutes ses puissances, et que nous parlions des souffrances propres à chacune d'elles, elle souffrait selon toutes ses puissances inférieures : parce que dans chacune des puissances inférieures de l'âme qui ont pour objet les choses temporelles, il se trouvait quelque chose qui était cause de la douleur du Christ, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Mais, sous ce rapport, la raison supérieure ne souffrait pas dans le Christ du côté de son objet, qui est Dieu ; car Dieu n'était pas cause de la douleur de l'âme du Christ, mais de sa délectation et de sa joie. Quant au mode de souffrance d'après lequel on dit qu'une puissance souffre de la part de son sujet, toutes les puissances de l'âme du Christ souffrirent de la sorte[2] ; car toutes les puissances de

1 Isaïe montre aussi l'universalité des souffrances du Christ par ces paroles : Toute tête est languissante, et tout cœur est abattu. Depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête il n'y a rien de sain en lui (Is., 1, 5-6). †

2 Elles souffraient par suite de la communication qui existe entre elles. †

l’âme ont leur fondement dans son essence, à laquelle parvient la souffrance, quand le corps dont elle est l’acte souffre.

Article 8 : L’âme entière du Christ jouissait-elle dans sa passion de la béatitude ?

46

Objection N°1.

Il semble que l’âme du Christ n’ait pas joui tout entière de la béatitude au moment de sa passion. Car il est impossible de souffrir et de jouir tout à la fois ; puisque la douleur et la joie sont contraires. Or, l’âme du Christ souffrait tout entière la douleur dans le temps de sa passion, comme nous l’avons vu (art. préc.). Il ne pouvait donc pas se faire qu’elle jouît aussi tout entière.

Réponse à l’objection N°1 :

La joie de la béatitude n’est pas directement contraire à la douleur de la passion, parce qu’elles ne se rapportent pas à la même chose, et il n’y a pas de répugnance que les contraires existent dans le même sujet, pourvu que ce ne soit pas sous le même rapport. Ainsi la joie de la béatitude peut appartenir à la partie supérieure de la raison par son acte propre, tandis que la douleur de la passion ne lui appartient que relativement à son sujet. D’un autre côté la douleur de la souffrance appartient à l’essence de l’âme de la part du corps dont elle est la forme ; au lieu quo la joie de la béatitude lui appartient relativement à une puissance dont elle est le sujet.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. ult.) : que la tristesse, si elle est profonde, n’empêche pas seulement la délectation qui lui est contraire, mais encore toute autre et réciproquement. Or, la douleur de la passion du Christ a été la plus grande, comme nous l’avons montré (art. 6), et la délectation de la béatitude est aussi la plus élevée, comme nous l’avons vu (1a 2æ, quest. 4). Il n’a donc pas pu se faire que l’âme du Christ souffrît et jouît simultanément tout entière.

Réponse à l’objection N°2 :

Cette observation d’Aristote est vraie par suite de l’influence qu’une puissance de l’âme exerce naturellement sur une autre ; mais cette influence n’a pas eu lieu dans le Christ, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

La jouissance de la béatitude résulte de la connaissance et de l’amour des choses divines, comme on le voit par saint Augustin (De doct. christ., liv. 1, chap. 4 et 10). Or, toutes les facultés de l’âme ne s’élèvent pas jusqu’à connaître Dieu et l’aimer. L’âme du Christ ne jouissait donc pas tout entière.

Réponse à l’objection N°3 :

Ce raisonnement repose sur la totalité de l’âme considérée par rapport à ses puissances.

Mais c’est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 15) que la divinité du Christ a permis à la chair d’agir et de souffrir les choses qui lui sont propres. Par conséquent pour la même raison, puisque c’était le propre de l’âme du Christ, en tant qu’elle était heureuse, de jouir, sa passion n’empêchait pas sa jouissance.

Conclusion.

Quoique l'âme entière du Christ jouît de Dieu dans sa passion par son essence, cependant elle n'en jouit pas selon toutes ses puissances, mais il n'y avait que la partie supérieure de la raison qui en jouissait par l'acte qui lui est propre.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit auparavant (art. préc.), l'âme entière est une expression qui peut s'entendre de l'essence de l'âme et de toutes ses puissances. Si on l'entend de l'essence, dans ce sens l'âme entière jouissait, en tant qu'elle est le sujet de la partie supérieure de l'âme, à laquelle il appartient de jouir de la divinité ; de sorte que comme la passion est attribuée à la partie supérieure de l'âme en raison de l'essence, de même la jouissance est attribuée réciproquement à l'essence de l'âme en raison de sa partie supérieure. Mais si par l'âme entière nous entendons toutes ses puissances, alors l'âme entière ne jouissait pas ainsi directement, parce que la jouissance ne peut être l'acte de toutes les parties de l'âme ; et que d'ailleurs la jouissance de la partie supérieure ne rejaillissait pas sur les autres, parce que, lorsque le Christ était voyageur, il n'y avait pas en lui cette action de la partie supérieure sur la partie inférieure, de l'âme sur le corps. Mais comme réciproquement la partie supérieure de l'âme n'était pas gênée, à l'égard de ce qui lui est propre, par la partie inférieure, il s'ensuit qu'elle jouissait parfaitement pendant sa passion.

Article 9 : Le Christ a-t-il souffert dans le temps convenable ?

46

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas souffert dans le temps convenable. Car la passion du Christ était figurée par l'immolation de l'agneau pascal. D'où l'Apôtre dit (1 Cor., 5, 7) : Le Christ notre pâque a été immolé. Or, l'agneau pascal était immolé le quatorzième jour sur le soir, comme on le voit (Ex., chap. 12). Il semble donc que le Christ ait dû alors souffrir ; ce qui est évidemment faux ; puisqu'en ce moment il a célébré la pâque avec ses disciples, d'après ce passage de l'Évangile (Marc, 14, 12) : Le premier jour des azymes, quand ils immolaient la pâque ; si c'est le jour suivant qu'il a souffert.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y en a qui prétendent que le Christ a souffert le quatorzième jour de la lune, quand les Juifs immolaient la pâque. D'où il est dit (Jean, 18, 28) : Qu'ils n'entrèrent point dans le prétoire afin de ne pas se souiller et d'être en état de manger la pâque. A ce sujet saint Chrysostome observe (Hom. 82 in Joan.) : que les Juifs faisaient alors la pâque, mais que le Christ la célébra le jour précédent, réservant sa mort au sixième jour, quand l'ancienne pâque se faisait. Ce qui parait s'accorder avec ces autres paroles de saint Jean (Jean, 13, 1) : Qu'avant le jour de la fête de Pâques, le Christ ayant fait la cène, lava les pieds de ses disciples. — Mais ce sentiment paraît avoir contre lui ces paroles de saint Matthieu (26, 17) : Le premier jour des azymes les disciples s'approchèrent de Jésus, lui disant : ou voulez-vous que nous vous préparions ce qu'il faut pour manger la pâque ? D'où il est évident qu'on appelait le premier jour des azymes le quatorzième jour du premier mois, quand l'agneau était immolé et que la lune est tout à fait pleine, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Matth., chap. 26 : Prima die azymorum). Ainsi il est constant que le Christ a fait la cène le quatorzième jour de la lune, et qu'il a souffert le quinzième. C'est ce qui est encore rendu plus manifeste par ces passages (Matth., 14, 12) : Le premier jour des azymes auquel on immolait l'agneau pascal (Luc, 22, 7) : Le jour des azymes arriva auquel il fallait immoler la pâque. — C'est pour ce motif qu'il y en a qui disent que le Christ mangea la pâque avec ses disciples le jour convenable, c'est-à-dire le quatorzième jour de la lune, montrant que jusqu'au dernier moment il était fidèle observateur de la loi, selon la pensée de saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 83), au lieu que les Juifs ayant été occupés à faire mourir le Christ, ils différèrent, contrairement à la loi, la célébration de la pâque au lendemain. C'est pour cela qu'il est dit d'eux, ajoute-t-on, que le jour de la passion du Christ, ils ne voulurent pas entrer dans le prétoire, afin de ne pas se souiller, mais pour manger la pâque. Mais ce sentiment ne paraît pas non plus s'accorder avec ces paroles de

saint Marc : Le premier jour des azymes, quand ils immolaient la pâque. Le Christ et les Juifs ont donc célébré l'ancienne pâque ensemble[1]. Et, comme le dit Bède (Sup. Marc., chap. 43), quoique le Christ, qui est notre pâque, ait été crucifié le jour suivant, c'est-à-dire le quinzième de la lune ; cependant la nuit où l'agneau était immolé, ayant remis à ses disciples la célébration des mystères de son corps et de son sang, et ayant été arrêté et enchaîné par les Juifs, il a ainsi consacré le commencement de son sacrifice ou de sa passion. Quand saint Jean dit (Jean, chap. 13) : Avant le jour de la fête de Pâques, on entend par là que ce fut le quatorzième jour de la lune, qui arriva alors à la cinquième férie. Car c'était le quinzième de la lune qui était le jour le plus solennel de la pâque chez les Juifs. Par conséquent le jour que saint Jean désigne par ces paroles : Avant le jour de la fête de Pâques, est le même, à cause de la distinction naturelle des jours, que celui que saint Matthieu appelle le premier jour des azymes ; parce que, selon le rit des Juifs, la solennité de la fête commençait dès le soir du jour précédent. Quant au passage où il est dit qu'ils mangèrent la pâque le quinzième jour de la lune, on doit entendre par la pâque non l'agneau pascal qui avait été immolé le quatorzième, mais la nourriture pascale, c'est-à- dire les pains azymes, que ceux qui étaient purs devaient manger. A cet égard saint Chrysostome (ibid.) donne une autre interprétation en disant que par la pâque on peut entendre toute la fête des Juifs qui durait sept jours. [Q74-4]

Objection N°2.

On dit que la passion du Christ est son exaltation, d'après ces paroles (Jean, 3, 14) : Il faut que le fils de l'homme soit exalté. Le Christ est aussi appelé le soleil de justice, comme on le voit (Mal, chap. 3). Il semble donc qu'il ait dû souffrir à la sixième heure, quand le soleil était à sa plus grande hauteur ; et c'est le contraire qui est arrivé, puisque l'Évangile dit (Marc, 15, 25) : que c'est à la troisième heure qu'on l'a crucifié.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (De consensu Ev., liv. 3, chap. 13), ce fut vers la sixième heure[2] que le Christ fut livré pour être crucifié par Pilate comme le dit saint Jean : car la sixième heure n'était pas encore absolument arrivée, on y touchait, c'est-à-dire que la cinquième était passée, et que la sixième était déjà commencée, de manière que ce fut après la sixième heure révolue, que le Christ étant attaché à la croix, les ténèbres se firent. On croit que ce fut à l'heure de tierce que les Juifs crièrent qu'il fallait crucifier le Seigneur[3], et on démontre de la manière la plus vraie qu'ils le crucifièrent au moment où ils crièrent qu'il fallait le faire. Ainsi, de peur que quelqu'un effrayé par la pensée d'un aussi grand crime ne vînt à le détourner des Juifs pour le rejeter sur les soldats, l'évangéliste dit : On était à la troisième heure, et ils le crucifièrent, pour prouver qu'il fut crucifié par ceux qui crièrent à la troisième heure qu'il devait l'être. Cependant il y en a qui veulent que ces paroles de saint Jean (Jean, 19, 14) : Erat parasceve hora quasi sextâ, indiquent la troisième heure du jour. Car le mot *parasceve* signifie préparation. Or, la véritable Pâque qui est célébrée dans la passion du Seigneur a commencé à être préparée dès la neuvième heure de la nuit, c'est-à-dire quand tous les princes des prêtres ont dit : Il mérite la mort. Depuis cette heure de la nuit jusqu'au crucifiement, il s'est passé six heures de préparation (*hora parasceve sexta*), d'après saint Jean, et c'était la troisième heure du jour d'après saint Marc. — D'autres veulent que cette différence qui existe entre les évangélistes provienne de la faute des copistes ; parce que les signes qui représentent le nombre trois et le nombre six[4] se ressemblent beaucoup en grec.

1 Ils l'ont célébrée le quatorzième jour de la lune, et c'est ce qui a donné lieu à l'erreur des quarto-décumains. †

2 Les Juifs divisaient la nuit en quatre veilles de trois heures chacune, et ils divisaient de même le jour en quatre parties : prime, tierce, sexte et none. Saint Jean disant vers sexte, et saint Marc employant l'expression de tierce, ne sont point en contradiction, puisque l'un dit qu'on n'était pas encore à sexte ; ce qui suppose que tierce durait encore, et que saint Marc a pu se servir de l'expression qu'il a employée. †

3 D'après le contexte, on voit qu'après que les Juifs eurent dit qu'il fallait le crucifier, il restait encore plusieurs choses à faire avant d'arriver à l'exécution. Voyez Cornelius a Lapide et les autres commentateurs. †

4 En grec le nombre trois est exprimé par la troisième lettre de l'alphabet et le nombre six par un caractère particulier qui a en effet une certaine ressemblance avec le gamma. †

Objection N°3.

Comme le soleil est à sa plus grande élévation tous les jours à la sixième heure, de même il est le plus élevé chaque année au solstice d'été. Il aurait donc dû souffrir plutôt vers le temps du solstice d'été que vers l'équinoxe du printemps.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme on le dit (Lib. de quæst. Vet. et Nov. Testam., quæst. 55), le Seigneur, voulut par sa passion racheter le monde et le réformer au moment où il l'avait créé, c'est-à-dire à l'équinoxe, qui est l'époque à laquelle le monde a commencé et où le jour l'emporte sur la nuit ; parce que par la passion du Sauveur nous sommes amenés des ténèbres à la lumière. Et, parce que la lumière sera parfaite dans le second avènement du Christ, le temps de son second avènement est comparé pour ce motif à l'été dans ce passage (Matth., 24, 32) : Quand les branches du figuier sont déjà tendres et qu'il pousse ses feuilles, vous jugez que l'été est proche ; de même lorsque vous verrez toutes ces choses, sachez que le Fils de l'homme est proche et à la porte. C'est dans ce moment aussi que l'exaltation du Christ sera la plus grande.

Objection N°4.

Le monde était éclairé par la présence du Christ ici-bas, puisqu'il dit lui-même (Jean, 9, 5) : Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde. Il aurait donc été convenable pour le salut du genre humain qu'il eût vécu en ce monde plus longtemps, de sorte que sa passion aurait dû avoir lieu dans sa vieillesse plutôt que dans sa jeunesse.

Réponse à l'objection N°4 :

Le Christ a voulu souffrir dans sa jeunesse pour trois motifs :

1. Il a donné sa vie pour nous quand elle était dans l'état le plus parfait pour nous mieux marquer son amour.
2. Parce qu'il ne convenait pas que l'on vît en lui l'affaiblissement de la nature pas plus que les maladies, comme nous l'avons dit (quest. 14, art. 4).
3. Il est mort et ressuscité dans sa jeunesse pour montrer en lui-même la qualité future de ceux qui ressuscitent. D'où il est dit (Eph., 4, 13) : 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 le Christ doit être pleinement formé en nous.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Jean, chap. 13) : Jésus sachant que son heure était venue pour passer de ce monde vers son Père, et il dit lui-même (Jean, 2, 4) : Mon heure n'est pas encore venue. D'où saint Augustin dit à ce sujet (Tract.8 in Joan., in fin.) : Il a fait tout ce qu'il a jugé nécessaire de faire, et son heure est venue, non par nécessité, mais d'après sa volonté. Il a donc souffert dans le temps convenable.

Conclusion.

Puisque la volonté du Christ à laquelle sa passion a été soumise était régie par la sagesse divine, il est évident qu'il a souffert dans le temps convenable.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la passion du Christ était soumise à sa volonté. Sa volonté était régie par la sagesse divine qui dispose tout avec convenance et douceur, comme on le voit (Sag., chap. 8). C'est pourquoi on doit dire que la passion du Christ est arrivée dans le temps

convenable. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin (alius auctor in Lib. quæst. Vet. et Nov. Testam., quæst. 55) : Le Sauveur a fait tout en son temps et en son lieu.

Article 10 : Le Christ a-t-il souffert dans un lieu convenable ?

46

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas souffert dans un lieu convenable. Car il a souffert selon la chair humaine qui a été conçue de la Vierge à Nazareth et née à Bethléem. Il semble donc qu'il n'ait pas dû souffrir à Jérusalem, mais à Nazareth et à Bethléem.

Réponse à l'objection N°1 :

Il a été très convenable que le Christ souffrît à Jérusalem :

1. Parce que Jérusalem était le lieu choisi par Dieu pour lui offrir des sacrifices : ces sacrifices figuratifs représentaient la passion du Christ qui est le sacrifice véritable, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 5, 2) : Il s'est livré lui-même comme une victime et une oblation d'une agréable odeur. D'où Bède dit (Hom. in dom. Palmarum) que l'heure de sa passion approchant, le Seigneur voulut s'approcher du lieu où il devait la souffrir, c'est-à-dire de Jérusalem où il arriva six jours avant Pâques ; comme l'agneau pascal qu'on conduisait, d'après la loi, au lieu où il devait être immolé, six jours avant Pâques, c'est-à-dire le dixième jour de la lune.
2. Parce que la vertu de sa passion devant se répandre sur le monde entier, il a voulu souffrir au milieu de la terre habitable, c'est-à-dire à Jérusalem[1]. D'où il est dit (Ps. 73, 12) : Dieu notre roi a opéré avant les siècles le salut au milieu de la terre, c'est-à-dire à Jérusalem qu'on appelle le nombril de la terre.
3. Parce qu'il convenait à son humilité de mourir de la sorte. Car comme il a choisi le genre de mort le plus honteux, de même son humilité lui a fait choisir le lieu le plus célèbre pour endurer tous les opprobres. D'où le pape saint Léon dit (Serm. Epiphan. 1, chap. 2) que celui qui avait revêtu la forme d'un esclave a choisi à l'avance Bethléem pour sa naissance et Jérusalem pour sa passion.
4. Pour montrer que l'iniquité de ceux qui l'ont mis à mort est venue des princes du peuple juif. C'est pourquoi il a voulu souffrir à Jérusalem où les princes demeuraient. D'où il est dit (Actes, 4, 27) : Hérode et Ponce-Pilate avec les nations étrangères et les tribus d'Israël se sont ligués ensemble dans celte ville contre votre saint Fils Jésus que vous avez oint.

Objection N°2.

La vérité doit répondre à la figure. Or, la passion du Christ était figurée par les sacrifices de l'ancienne loi. Comme ces sacrifices étaient offerts dans le temple, il semble donc que le Christ ait dû souffrir dans le temple et non hors de la porte de la ville.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ n'a souffert ni dans le temple, ni dans la ville, mais hors de la porte pour trois motifs :

1. Pour que la vérité répondît à la figure. Car le veau et le bouc que l'on offrait dans le sacrifice le plus solennel pour l'expiation des péchés de toute la multitude étaient brûlés hors du camp, comme on le voit (Lév., chap. 16). D'où saint Paul dit (Héb., 13, 11) : Les corps des animaux dont le sang est porté par le pontife dans le sanctuaire pour l'expiation du péché, sont brûlés hors

1 On croyait au Moyen Âge que Jérusalem était au centre du monde. Et nous voyons les peuples anciens revendiquer ce même privilège pour celle de leurs cités qui leur paraissait la plus célèbre. †

du camp, et c'est pour cette raison que Jésus voulant sanctifier le peuple par son propre sang a souffert hors de la porte de la ville.

2. Pour nous donner l'exemple de nous éloigner de la vie du monde. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : Sortons donc aussi hors du camp, et allons à lui en portant l'ignominie de sa croix.
3. Selon la remarque de saint Chrysostome (Serm. de Pass.), le Seigneur n'a pas voulu souffrir dans une maison, ni dans le temple des Juifs, de peur qu'ils ne se soient attribué ce sacrifice salutaire et qu'on ne pense qu'il a été offert uniquement pour ce peuple. C'est pourquoi il a souffert hors de la cité et hors des murs, pour nous apprendre que ce sacrifice est commun à tous les hommes, que c'est une oblation pour tout l'univers et une purification générale.

Objection N°3.

Le remède doit répondre à la maladie. Or, la passion du Christ a été un remède contre le péché d'Adam, qui n'a pas été enseveli à Jérusalem, mais à Hébron, puisqu'il est dit (Josué, 14, 15) : Hébron s'appelait auparavant Ariath-Arbé, Adam y fut enterré. Il semble donc que le Christ ait dû souffrir à Hébron et non à Jérusalem.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 27 : Et venerunt in locum, etc.), il y en a qui ont cru que le Calvaire était le lieu où Adam a été enseveli ; et ils disent qu'on l'appelait ainsi, parce que c'est là que la tête du premier homme a été inhumée. Mais cette interprétation pieuse, qui flatte le peuple, n'est pas véritable. Car hors de la ville et hors des portes, il y a des lieux où l'on tranche la tête aux condamnés, et on leur donne le nom de calvaire, parce que ces malheureux y sont décapités. C'est pourquoi Jésus a été crucifié là, afin qu'on vît s'élever l'étendard du martyre à l'endroit où se trouvait l'arène des condamnés. Quant à Adam, il a été enseveli entre Hébron et Arbée, d'après ce que nous lisons dans le livre de Josué, fils de Navé. — D'ailleurs Jésus devait être plutôt sacrifié dans un lieu commun à tous les condamnés que sur le tombeau d'Adam, pour montrer que la croix du Christ n'était pas seulement un remède contre le péché personnel d'Adam lui-même, mais encore contre le péché du monde entier.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 13, 33) : Il ne faut pas qu'un prophète souffre la mort ailleurs qu'à Jérusalem. Or, le Christ a été un prophète. Il est donc convenable qu'il ait souffert à Jérusalem.

Conclusion.

Comme on dit que le Christ a souffert dans le temps convenable, de même il a souffert aussi dans le lieu qui convenait, hors de Jérusalem sur la montagne du Calvaire.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (alius auctor, Lib. Quæst. Vet. et Nov. Testam., quest. 55), le Sauveur a tout fait en son temps et en son lieu ; parce que, comme tous les temps sont en sa main, de même tous les lieux. C'est pourquoi il a souffert dans le lieu aussi bien que dans le temps qui convenait.

Article 11 : A-t-il convenable que le Christ fut crucifié avec des voleurs ?

46

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût crucifié avec des voleurs. Car il est dit (2 Cor., 6, 14) : Quelle union peut-il y avoir entre la justice et l'iniquité ? Or, le Christ est notre justice, au lieu que l'iniquité appartient aux voleurs. Il n'a donc pas été convenable qu'il fût crucifié simultanément avec des voleurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le Christ n'a pas dû souffrir la mort, mais qu'il s'y est soumis volontairement pour la vaincre par sa puissance ; de même il n'a pas mérité d'être mis au nombre des voleurs, mais il l'a voulu pour vaincre l'injustice par sa vertu. D'où saint Chrysostome dit (Hom. 84 sup. Joan.) : qu'il n'était pas moins difficile de convertir le larron sur la croix et de le faire entrer dans le paradis que de briser les pierres.

Objection N°2.

Sur ces paroles (Matth., 26, 35) : Même s'il me fallait mourir avec vous, je ne vous renierai pas, Origène dit (Tract. 35 in Matth.) : Il n'appartenait pas aux hommes de mourir avec Jésus qui mourait pour tout le monde. Et à l'occasion de ces autres paroles (Luc, chap. 22) : Je suis prêt à aller avec vous en prison et à la mort, saint Ambroise dit : La passion du Seigneur a des imitateurs, mais il n'y a personne qui l'égale. Il semble donc beaucoup moins convenable que le Christ ait souffert simultanément avec des voleurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Il ne convenait pas qu'un autre souffrît avec le Christ pour la même cause. D'où Origène ajoute (ibid.) : Les hommes étaient tous dans le péché, et ils avaient tous besoin qu'un autre mourût pour eux, et ils ne pouvaient mourir pour les autres.

Objection N°3.

Saint Matthieu dit (27, 44) : Les voleurs qui avaient été crucifiés avec lui, lui faisaient des reproches. Vi d'après saint Luc (22, 42) l'un de ceux qui furent crucifiés avec le Christ lui disait : Souvenez-vous de moi, Seigneur, quand vous serez arrivé dans votre royaume. Il semble donc qu'indépendamment des voleurs qui blasphémaient, il y en eut un autre qui fut crucifié avec lui et qui ne blasphémait pas. Par conséquent, il semble que l'évangéliste ait eu tort de dire que le Christ a été crucifié avec des voleurs.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (De consensu Evang., liv. 3, chap. 16), nous pouvons admettre que saint Matthieu a mis le pluriel pour le singulier, lorsqu'il a dit : Les larrons l'injuriaient. Ou bien on peut répondre avec saint Jérôme (Sup. illud Matth., chap. 27), qu'ils l'ont d'abord l'un et l'autre blasphémé, et qu'ensuite après avoir vu ses prodiges, l'un d'eux a cru[1].

Mais c'est le contraire. Le prophète avait dit (Is., 53, 12) : Il a été mis au nombre des scélérats.

Conclusion.

Il a été convenable que selon les desseins de Dieu le Christ fut crucifié avec deux voleurs, pour montrer le discernement qui devait se faire des hommes au jugement et signifier la vocation générale du genre humain au sacrement de sa passion.

Il faut répondre que le Christ a été crucifié entre deux voleurs, parce que cet acte convenait au dessein des Juifs et à l'ordre établi de Dieu, mais pour des raisons différentes. Dans la pensée des Juifs, ils l'ont crucifié entre deux voleurs, selon la remarque de saint Chrysostome (Hom. 88 in Matth, et 84 in Joan.), pour lui faire partager l'opinion que l'on avait de ces brigands. Mais ils n'y ont pas réussi ; car on ne parle pas de ces scélérats, au lieu que la croix du Christ est partout honorée ; les rois déposent leurs couronnes et la mettent sur leurs habits de pourpre, sur leurs diadèmes, sur leurs armes, à la

1 On s'est beaucoup arrêté à ces contradictions apparentes qui se trouvent entre les évangélistes. Mais ce qui démontre leur sincérité, ce sont précisément ces différences accidentelles qui ne se rencontreraient pas dans des imposteurs, parce qu'ils auraient en soin de se copier réciproquement. †

table sainte ; elle brille dans le monde entier. — Mais, dans la pensée de Dieu, le Christ a été crucifié avec des voleurs :

1. Parce que, selon l'expression de saint Jérôme (Sup. illud Matth., chap. 27 : Venerunt in locum), comme le Christ s'est fait pour nous la malédiction de la croix, de même il a voulu, pour le salut de tout le monde, être crucifié entre deux coupables, comme s'il eût été coupable lui-même.
2. Selon la remarque de saint Léon (Serm. 4 de Pass.), on crucifia deux voleurs, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, pour nous montrer, sous l'image même du gibet du Christ, le discernement qui doit être fait de tous les hommes au jour du jugement. Et saint Augustin dit (Tract. 31, in fin.) : Cette croix, si vous y réfléchissez, a été un tribunal ; car, au milieu se trouvait le juge ; et d'un côté celui qui a cru et qui a été délivré, et de l'autre celui qui l'a insulté et qui a été condamné. Il indiquait par là ce qu'il ferait des vivants et des morts, en montrant qu'il mettrait les uns à sa droite et les autres à sa gauche.
3. D'après saint Hilaire (can. 33 in Matth.), il y a eu deux voleurs crucifiés, l'un à sa gauche et l'autre à sa droite, pour montrer que le genre humain avait été appelé tout entier au sacrement de la passion du Seigneur. Car, par suite de la différence qu'il y a entre les infidèles et les fidèles, il doit diviser tout le monde en mettant les uns à sa droite et les autres à sa gauche, et celui des deux qui se trouvait à droite a été justifié par la foi.
4. Parce que, comme le dit Bède (Sup. Marc., chap. 44), les voleurs qui ont été crucifiés avec le Seigneur sont le symbole de ceux qui, sous la foi et les étendards du Christ, subissent les souffrances du martyre ou toutes les peines d'une discipline austère ; mais ceux qui le font pour la gloire éternelle sont désignés par la foi du larron qui était à droite, au lieu que ceux qui le font en vue de la gloire du monde imitent les dispositions et les actes du larron qui était à gauche.

Article 12 : Doit-on attribuer la passion du Christ à sa divinité ?

46

Objection N°1.

Il semble qu'on doive attribuer la passion du Christ à sa divinité. Car saint Paul dit (1 Cor., 2, 8) : S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient jamais crucifié. Or, le Seigneur de la gloire est le Christ considéré selon sa divinité. La passion du Christ lui a donc convenu comme Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que le Seigneur de la gloire a été crucifié, non comme tel, mais selon qu'il était un homme passible.

Objection N°2.

Le principe du salut de l'homme est la divinité elle-même, d'après ces paroles (Ps. 36, 39) : Le salut des justes vient du Seigneur. Si donc la passion du Christ n'appartenait pas à sa divinité, il semblerait qu'elle ne pourrait pas être fructueuse pour nous.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme on le voit dans un discours de Théodore d'Ancyre (hab. in Conc. Ephes., part. 3, chap. 10), la mort du Christ, qui est devenue comme la mort de Dieu, par suite de l'union hypostatique, a détruit la mort ; parce que c'était le Dieu-homme qui souffrait. Car ce n'est pas la nature divine qui a souffert[1], mais la nature humaine, et la nature divine n'a pas changé par suite de ces souffrances.

1 C'est pour ce motif que le onzième concile général de Constantinople (can. 81) a défendu d'ajouter au trisagion les mots : Qui pro nobis crucifixus est. †

Objection N°3.

Les Juifs ont été punis pour avoir fait mourir le Christ, comme des déicides, ce que prouve la grandeur de leur châtiment. Or, il n'en serait pas ainsi si la passion n'appartenait pas à sa divinité. C'est donc à elle que la passion du Christ appartient.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit le même auteur (loc. cit., art. préc.), les Juifs n'ont pas crucifié un simple mortel, mais ils ont eu l'audace de s'élever contre Dieu. Car supposez qu'un prince parle et que sa parole soit écrite sur un morceau de papier, qu'on envoie son décret aux villes de son royaume, et qu'un rebelle vienne à déchirer l'ordre qu'il a envoyé ; il sera puni de mort, non pour avoir déchiré un morceau de papier, mais pour avoir déchiré ce qui était la parole de l'empereur. Par conséquent, que les Juifs ne se tranquillisent pas, comme s'ils n'avaient crucifié qu'un homme ; car ce qu'on voyait était comme le papier, mais ce qui était caché sous cette enveloppe, c'était le Verbe du Seigneur, né de la nature, et qui n'a pas été produit par la langue à la façon de la parole humaine.

Mais c'est le contraire. Saint Athanase dit (Epist. ad Epict.) : Dieu le Verbe immanent est impassible par nature. Or, ce qui est impassible ne peut pas souffrir. La passion du Christ n'appartenait donc pas à sa divinité.

Conclusion.

Puisque dans le Christ il n'y a qu'une seule et même hypostase pour les deux natures, pour la nature divine et la nature humaine, la passion du Christ appartient au suppôt de la nature divine, non en raison de cette nature, mais en raison de la nature humaine qui était seule passible.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 2 et 3), l'union de la nature humaine et de la nature divine s'est faite dans la personne, l'hypostase et le suppôt, et néanmoins les natures sont restées distinctes, de manière que la personne ou l'hypostase de la nature divine est la même que celle de la nature humaine, sans que pour cela les propriétés de l'une et de l'autre pâture soient détruites. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit (quest. 16, art. 5), on doit attribuer la passion au suppôt de la nature divine, non en raison de cette nature qui est impassible, mais en raison de la nature humaine. D'où saint Cyrille dit dans son épître synodale (Conc. Ephes., gener. 3, part. 1, chap. 26) : Si quelqu'un n'avoue pas que le Verbe de Dieu a souffert et qu'il a été crucifié dans sa chair, qu'il soit anathème. La passion du Christ appartient donc au suppôt de la nature divine en raison de la nature passible qu'il a prise, mais non en raison de la nature divine qui est impassible.

46

QUESTION 47 : DE LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PASSION DU CHRIST

Question 47 : De la cause efficiente de la passion du Christ.....28
Article 1 : Le Christ a-t-il été mis à mort par les autres ou par lui-même ?.....28
Article 2 : Le Christ est-il mort par obéissance ?.....30
Article 3 : Dieu le Père a-t-il livré Jésus-Christ à la passion de la croix ?.....31
Article 4 : A-t-il été convenable que le Christ souffrît de la part des gentils ?.....33
Article 5 : Les persécuteurs du Christ l'ont-ils connu ?.....34
Article 6 : Le péché de ceux qui ont crucifié le Christ a-t-il été le plus grave ?.....36

Nous avons maintenant à considérer la cause efficiente de la passion du Christ.

À ce sujet six questions se présentent :

1. Le Christ a-t-il été mis à mort par les autres ou par lui-même ?[1]
2. Pour quel motif s'est-il livré à la passion ?
3. Son Père l'a-t-il livré pour qu'il souffrît ?
4. A-t-il été convenable qu'il souffrît par les mains des gentils, ou devait-il plutôt être crucifié par les Juifs ?
5. Ses bourreaux l'ont-ils connu ?
6. Du péché de ceux qui l'ont mis à mort.

Article 1 : Le Christ a-t-il été mis à mort par les autres ou par lui-même ?

47

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas été mis à mort par les autres, mais par lui-même. Car il est dit (Jean. 10, 18) : Personne ne me ravit ma vie, mais c'est de moi-même que je la quitte. Or, on dit que l'on se tue quand on s'enlève la vie. Le Christ n'a donc pas été tué par les autres, mais par lui-même.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand le Christ dit : Personne ne me ravit ma vie, on entend qu'on ne la lui a pas ravie malgré lui ; car on dit proprement que l'on enlève une chose, quand on la prend à quelqu'un malgré lui, sans qu'il puisse résister.

Objection N°2.

Ceux qui sont tués par les autres sentent leur nature défaillir peu à peu ; et c'est surtout ce que l'on remarque à l'égard de ceux qui sont crucifiés. Car, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 4, chap. 13) : Attachés à la croix, ils souffraient une mort lente. Or, il n'en a pas été de même dans le Christ, puisqu'il rendit l'esprit après avoir poussé un grand cri, comme on le voit (Matth., 27, 50). Le Christ n'a donc pas été mis à mort par les autres, mais par lui-même.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Cet article a pour objet d'expliquer de quelle manière les Juifs se sont rendus coupables de déicide. †

Le Christ, pour montrer que la passion qu'il souffrait ne lui enlevait pas la vie par violence, conserva sa nature corporelle dans toute sa force, de manière qu'étant à l'extrémité il poussa un très grand cri, ce que l'on compte parmi les autres miracles qui ont accompagné sa mort. D'où il est dit (Marc, 15, 39) : Le centenier qui était là vis-à-vis de lui, voyant qu'il était mort en jetant ce grand cri, dit : Cet homme était vraiment Fils de Dieu. Ce qu'il y a eu aussi de merveilleux dans la mort du Christ[1], c'est qu'il est mort plus tôt que les autres qui ont enduré la même passion. C'est pour cela que, d'après l'Évangile (Jean, 19, 33), on rompit les jambes de ceux qui avaient été crucifiés avec le Christ pour les faire mourir plus vite ; mais qu'arrivé à Jésus, comme on vit qu'il était mort, on ne les lui rompit pas. Et ailleurs il est dit (Marc, 15, 44) : Que Pilate s'étonnait qu'il fût déjà mort. Car comme il conserva par sa volonté sa nature corporelle dans toute sa vigueur jusqu'à la fin, de même, quand il le voulut, elle succomba immédiatement aux mauvais traitements qu'elle avait reçus.

Objection N°3.

Ceux qui sont mis à mort par les autres meurent par violence, et par conséquent ils ne le font pas volontairement ; parce que la violence est opposée au volontaire. Or, saint Augustin dit (De Trin., liv. 4, loc. cit.) : que l'esprit du Christ n'a pas abandonné son corps malgré lui, mais parce qu'il l'a voulu, quand il l'a voulu et comme il l'a voulu. Le Christ n'a donc pas été mis à mort par les autres, mais par lui-même.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ a souffert violence pour mourir, et néanmoins il est mort tout à la fois volontairement ; parce que la violence a été infligée à son corps, et que cependant elle n'a prévalu sur lui qu'autant qu'il l'a voulu.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 18, 33) : Après qu'ils l'eurent flagellé, ils le mirent à mort.

Conclusion.

Le Christ n'a pas été mis à mort par lui-même, mais par ses persécuteurs ; cependant on dit qu'il a été cause de sa mort en ne l'empêchant pas lorsqu'il le pouvait.
Il faut répondre qu'une chose peut être cause d'un effet de deux manières :

1. En agissant directement pour la produire. De la sorte les persécuteurs du Christ l'ont mis à mort, parce qu'ils ont fait ce qu'il fallait pour le faire mourir, qu'ils en ont eu l'intention, et que l'effet s'en est suivi ; car sa mort est résultée de cette cause.
2. On dit qu'une chose est cause d'une autre indirectement, c'est-à-dire parce qu'elle ne l'empêche pas, quand elle pourrait le faire. C'est ainsi qu'on dit que quelqu'un en a mouillé un autre, parce qu'il n'a pas fermé la fenêtre par laquelle la pluie est entrée chez lui. Le Christ a été de cette façon la cause de sa passion et de sa mort. Car il pouvait empêcher l'une et l'autre :
   a) En retenant ses ennemis de manière qu'ils n'eussent ni la volonté, ni le pouvoir de le mettre à mort.
   b) Parce que son âme avait le pouvoir de conserver la nature de sa chair[2], de manière qu'elle ne succombât sous aucune des blessures qu'on eût pu lui infliger. Son âme a eu ce pouvoir, parce qu'elle était unie au Verbe de Dieu dans l'unité de la personne, comme

1 Saint Thomas ne trouve pas ce fait merveilleux en lui-même, puisqu'il est naturel qu'ayant souffert plus que ceux qui ont été crucifiés avec lui, il soit mort avant eux ; mais il le trouve merveilleux si on le rapproche du fait précédent, c'est-à-dire du cri qu'il a poussé, et qui supposait en lui une nature qui n'était point affaiblie. †

2 Scot prétend que l'âme du Christ n'a pas eu le pouvoir de préserver son corps de la mort, et que par conséquent il n'a pas été indirectement cause de sa mort, comme le pense saint Thomas. Sa mort n'aurait été volontaire que parce qu'il lui a plu de mourir, comme les martyrs. Cajétan rapporte le sentiment de Scot et le réfute parfaitement. †

le dit saint Augustin (De Trin., liv. 4, chap. 13). Mais comme l'âme du Christ n'a pas éloigné de son propre corps le tort qu'on lui a causé, et qu'elle a voulu que sa nature corporelle succombât sous le mal qui lui était fait, on dit qu'il a de lui-même quitté la vie, ou qu'il est mort volontairement.

Article 2 : Le Christ est-il mort par obéissance ?

47

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne soit pas mort par obéissance. Car l'obéissance se rapporte au précepte. Or, on ne dit pas qu'il ait été commandé au Christ de souffrir. Il n'a donc pas souffert par obéissance.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ a reçu de son Père l'ordre de souffrir. Car il dit (Jean, 10, 18) : J'ai le pouvoir de quitter ma vie et j'ai le pouvoir de la reprendre, c'est le commandement que j'ai reçu de mon Père, c'est-à-dire qu'il lui a ordonné de la quitter et de la reprendre. On ne doit pas entendre par là, comme l'observe saint Chrysostome (Hom. 59 in Joan.), qu'il a d'abord écouté et qu'il a eu besoin d'apprendre, mais il nous a montré le mouvement de sa volonté et a détruit l'idée d'opposition que l'on aurait pu supposer entre lui et son Père. Cependant, comme par la mort du Christ la loi ancienne a été consommée, puisqu'il a dit lui-même en mourant (Jean, 19, 30) : Tout est consommé, on peut entendre que dans sa passion il a rempli tous les préceptes de la loi. En effet, il a rempli tous les préceptes moraux qui reposent sur la charité, car il a souffert par amour pour son Père, d'après ce passage de l'Évangile (Jean, 14, 31) : Afin que le monde connaisse mon Père et que je fasse ce que mon Père m'a ordonné, levez-vous, sortons d'ici, c'est-à-dire allons au lieu de ma passion. Il a souffert aussi par amour pour le prochain, d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 2, 20) : Il m'a aimé et s'est livré pour moi. Il a accompli les préceptes cérémoniels de la loi qui se rapportent principalement aux oblations et aux sacrifices ; parce que tous les anciens sacrifices ont été des figures de ce sacrifice véritable que le Christ a offert en mourant pour nous. C'est ce qui fait dire à saint Paul (Col., 2, 16) : Que personne ne vous condamne pour le manger et pour le boire, ou au sujet des jours de fête ou de néoménie, qui sont une ombre de celles qui devaient arriver, tandis que le corps ne se trouve qu'en Jésus-Christ ; c'est-à-dire que le Christ est à toutes ces choses ce que le corps est à l'ombre. Enfin il a également accompli dans sa passion les préceptes judiciels de la loi qui ont principalement pour but de satisfaire à ceux qui ont reçu une injure. Car, comme le dit le Psalmiste (Ps. 68) : Il a payé ce qu'il n'a pas enlevé, en se laissant attacher à l'arbre de la croix, pour le fruit que l'homme avait ravi contrairement à l'ordre de Dieu[2].

Objection N°2.

Ce que quelqu'un fait parce qu'un précepte l'y oblige, ou dit qu'il le fait par obéissance. Or, le Christ n'a pas souffert par nécessité, mais volontairement. Il n'a donc pas souffert par obéissance.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique l'obéissance implique nécessité par rapport à ce qui est commandé, néanmoins elle implique la volonté par rapport à l'accomplissement du précepte. Et telle fut l'obéissance du Christ. Car sa passion et sa mort, considérée en elles-mêmes, répugnaient à sa volonté naturelle ; néanmoins le Christ voulait que la volonté de Dieu s'accomplît à cet égard, d'après ces paroles (Ps. 39,

2 Ces trois sortes de préceptes renfermant dans leur genre tout ce qui est de droit divin, de droit naturel et de droit positif, il s'ensuit, dit Cajétan, que le Christ a accompli dans sa passion toute justice en tout genre de droit et de précepte. †

9) : Mon Dieu, j'ai voulu faire votre volonté. D'où il lui disait lui-même (Matth., 26, 42) : Si ce calice ne peut s'éloigner de moi sans que je le boive, que votre volonté soit faite.

Objection N°3.

La charité est une vertu plus excellente que l'obéissance. Or, saint Paul dit que le Christ a souffert par charité, d'après ces paroles (Eph., 5, 2) : Marchez dans l'amour comme le Christ nous a aimés, et s'est livré lui-même pour nous. La passion du Christ doit donc être attribuée à la charité plutôt qu'à l'obéissance.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ a souffert pour la même raison par charité et par obéissance. Car il a accompli les préceptes de charité par obéissance, et il a été obéissant par amour pour son Père qui le lui commandait.

Mais c'est le contraire. Le même apôtre dit (Phil., 2, 8) : Il s'est fait obéissant envers son Père jusqu'à la mort.

Conclusion.

Il a été très convenable que le Christ souffrît par obéissance, pour qu'il offrît à Dieu son Père le sacrifice parfait de la réconciliation humaine.
Il faut répondre qu'il a été très convenable que le Christ souffrît par obéissance :

1. Parce que cela convenait à la justification de l'homme, afin que comme plusieurs sont devenus pécheurs par la désobéissance d'un seul homme, ainsi plusieurs soient rendus justes par l'obéissance d'un seul, d'après la pensée de l'Apôtre (Rom., 5, 19).
2. Ce fut convenable pour la réconciliation de Dieu avec les hommes. D'où il est dit (Rom., 5, 10) : Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, dans ce sens que la mort du Christ a été un sacrifice très agréable à Dieu, d'après cette autre parole de saint Paul (Eph., 5, 2) : Il s'est livré lui-même pour nous, en s'offrant à Dieu comme une oblation et une victime d'une agréable odeur. D'ailleurs l'obéissance est préférable à tous les sacrifices, puisqu'il est dit (1 Rois, 15, 22) : L'obéissance vaut mieux que les victimes. C'est pourquoi il a été convenable que le sacrifice de la passion et de la mort du Christ fût le fruit de son obéissance.
3. Ce fut convenable pour sa victoire pour laquelle il a triomphé de la mort et de l'auteur de la mort ; car le soldat ne peut vaincre, s'il n'obéit au chef. Par conséquent le Christ comme homme a obtenu la victoire, parce qu'il a obéi à Dieu, d'après cette maxime du Sage (Prov., 21, 28) : L'homme obéissant raconte des victoires.

Article 3 : Dieu le Père a-t-il livré Jésus-Christ à la passion de la croix ?

47

Objection N°1.

Il semble que Dieu le Père n'ait pas livré le Christ à la passion. Car il paraît inique et cruel que l'innocent soit livré à la passion et à la mort. Or, comme le dit la loi (Deut., 32, 4) : Dieu est fidèle et il est sans péché. Il n'a donc pas livré le Christ innocent à la passion et à la mort.

Réponse à l'objection N°1 :

C’est une impiété et une cruauté que de livrer un innocent à la passion et à la mort contrairement à sa volonté. Dieu le Père n’a pas ainsi livré le Christ[1], mais il l’a fait en lui inspirant la volonté de souffrir pour nous. Ce qui montre la sévérité de Dieu qui n’a pas voulu pardonner le péché sans la peine ; ce que l’Apôtre exprime en disant (Rom., 8, 32) : Il n’a pas épargné son propre Fils ; et ce qui prouve aussi sa bonté en ce que, comme l’homme ne pouvait satisfaire suffisamment par une peine qu’il souffrirait lui-même, il lui a donné quelqu’un pour satisfaire à sa place, et c’est ce que saint Paul a désigné en ajoutant : Il l’a livré pour nous tous. Et ailleurs (Rom., 3, 25) : C’est le Christ que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu’on aurait en son sang.

Objection N°2.

Il ne semble pas qu’on soit livré par soi-même et par un autre à la mort. Or, le Christ s’est livré lui-même pour nous, d’après ces paroles du prophète (Is., 53, 12) : Il a livré son âme à la mort. Il ne semble donc pas que Dieu le Père l’ait livré.

Réponse à l’objection N°2 :

Le Christ, comme Dieu, s’est livré lui-même à la mort par la même volonté et par la même action par laquelle son Père l’a livré ; mais, comme homme, il s’est livré par une volonté que son Père lui a inspirée. Il n’y a donc pas de contrariété en ce que le Père a livré le Christ et le Christ s’est livré lui-même.

Objection N°3.

Judas est blâmé pour avoir livré le Christ aux Juifs, d’après ces paroles du Seigneur (Jean, 6, 71) : L’un de vous est un diable, ce qu’il disait à cause de Judas qui devait le trahir. On blâme aussi les Juifs qui le livrèrent à Pilate qui dit (Jean, 18, 35) : Votre nation et vos pontifes vous ont livré à moi. Pilate l’a aussi livré pour qu’il fut crucifié, comme on le voit (Jean, 19, 16). Et comme il n’y a rien de commun entre la justice et l’iniquité, selon l’expression de saint Paul (2 Cor., 6, 14), il semble donc que Dieu le Père n’ait pas livré le Christ à la passion.

Réponse à l’objection N°3 :

La même action se juge diversement dans le bon et dans le méchant, selon qu’elle ne procède pas de la même source[2]. Car le Père a livré le Christ et le Christ s’est livré lui-même par charité, et c’est pour cela qu’on les loue ; tandis que Judas l’a fait par cupidité, les Juifs par envie, et Pilate par la crainte mondaine qui lui a fait redouter César ; et c’est pour ce motif qu’on les blâme.

Mais c’est le contraire. L’Apôtre dit (Rom., 8, 32) : Dieu n’a pas épargné son propre Fils, mais il l’a livré pour nous tous.

Conclusion.

Dieu le Père a livré le Christ à la passion, en ordonnant à l’avance qu’il souffrît pour la délivrance du genre humain, en lui communiquant une si grande charité qu’il voulût souffrir, et en ne l’affranchissant pas de sa passion, mais en l’exposant à ses persécuteurs.
Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. préc.), le Christ a souffert volontairement par obéissance pour son Père. Par conséquent Dieu le Père l’a livré à la passion sous trois rapports :

1 Dieu étant l’auteur de la vie et de la mort, peut absolument, sans cruauté et sans injustice, faire mourir un innocent malgré lui ; mais il n’a pas voulu faire ici usage de sa puissance, parce qu’il voulait que le diable fût vaincu par la justice et non par la force ; c’est pour cela qu’il a rendu le sacrifice de son Fils volontaire. †

2 Ce n’est pas la même intention qui les inspire. †

1. Selon que par sa volonté éternelle il a pré ordonné la passion du Christ pour la délivrance du genre humain, d'après ces paroles du prophète (Is., 53, 6) : Dieu a placé sur lui l'iniquité de nous tous. Et plus loin : Le Seigneur l'a voulu briser et il l'a rendu faible.
2. Selon qu'il lui a inspiré la volonté de souffrir pour nous, en mettant en lui la charité ; c'est pourquoi le prophète ajoute : Il a été offert parce qu'il l'a voulu.
3. En ne le protégeant pas contre les souffrances, mais en l'exposant à ses persécuteurs. D'où il est dit (Matth., 27, 46) que le Christ étant en croix s'écria : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?[2] ce qui signifie qu'il l'avait exposé à la puissance de ses persécuteurs, selon la remarque de saint Augustin (Epist. 140, chap. 6 et 10 implic.).

Article 4 : A-t-il été convenable que le Christ souffrît de la part des gentils ?

47

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ souffrît de la part des gentils. Car, comme par la mort du Christ les hommes doivent être délivrés du péché, il paraissait convenable qu'il y en eût le moins possible qui péchassent à sa mort. Or, les Juifs ont péché à sa mort, et c'est dans leur bouche que l'Évangile met ces paroles (Matth., 21, 38) : Voici l'héritier, venez, tuons-le. Il semble donc qu'il était convenable que les gentils ne fussent pas impliqués dans ce même crime.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ, pour montrer l'abondance de la charité qui le portait à souffrir, a demandé pardon pour ses bourreaux, lorsqu'il était sur la croix. C'est pourquoi pour faire arriver aux Juifs et aux gentils les fruits de cette prière, il a voulu souffrir de la part des uns et des autres.

Objection N°2.

La vérité doit répondre à la figure. Or, ce n'étaient pas les gentils, mais les Juifs qui offraient les sacrifices figuratifs de l'ancienne loi. La passion du Christ, qui fut le sacrifice véritable, n'a donc pas dû s'accomplir par les mains des gentils.

Réponse à l'objection N°2 :

La passion du Christ a été l'oblation de son sacrifice, selon qu'il a souffert charitablement la mort de sa volonté propre ; mais selon qu'il l'a soufferte de la part de ses persécuteurs, il n'y a pas eu de sacrifice ; il y a eu au contraire le péché le plus grave.

Objection N°3.

Comme on le voit (Jean, chap. 5), les Juifs cherchaient à faire mourir le Christ, non seulement, parce qu'il n'observait pas le sabbat, mais parce qu'il disait que son Père est Dieu et qu'il s'égalait à lui. Or, il semble que cette faute ne soit contraire qu'à la loi des Juifs. Aussi ils disaient (Jean, 19, 7) : D après la loi il doit mourir, parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu. Il semble donc qu'il ait été convenable que le Christ souffrît, non de la part des gentils, mais de la part des Juifs, et que quand ils disaient : Il ne nous est permis de faire mourir personne, ils aient dit une chose fausse, puisqu'il y a beaucoup de péchés qui sont punis de mort d'après la loi, comme on le voit (Lév., chap. 20).

Réponse à l'objection N°3 :

2 Bergier traduit ainsi ce verset d'après l'hébreu : Mon Dieu, mon Dieu, à quoi vous m'avez délaissé ! c'est-à-dire à quels tourments vous m'avez abandonné (Dict., art. Passion). †

D'après saint Augustin (Tract. 114 in Joan.), quand les Juifs disaient : Il ne nous est permis de faire périr personne, ces paroles signifiaient qu'il ne leur était permis de faire mourir personne, à cause de la sainteté de la fête qu'ils avaient commencé à célébrer. Ou bien, selon saint Chrysostome (Hom. 82 in Joan.), ils s'exprimaient ainsi parce qu'ils voulaient qu'il fût mis à mort, non comme un transgresseur de la loi, mais comme un ennemi public, parce qu'il s'était fait roi, et ce n'était pas à eux à juger ce délit. — Ou bien parce qu'il ne leur était pas permis de crucifier[1], mais de lapider, ce qu'ils firent à saint Etienne.
Il vaut encore mieux répondre que le pouvoir de mettre à mort leur avait été enlevé par les Romains auxquels ils étaient soumis[2].

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit lui-même (Matth., 20, 19) : Qu'ils le livreront aux gentils, afin qu'ils le traitent avec moquerie, qu'ils le fouettent et qu'ils le crucifient.

Conclusion.

Pour figurer à l'avance l'effet de la passion d'après son mode même, il a été convenable que la passion du Christ commençât par les Juifs et que ceux-ci ayant livré le Christ, elle se terminât par les gentils.
Il faut répondre que l'effet de la passion du Christ a été figuré à l'avance dans son mode même. Car d'abord la passion du Christ a eu pour effet le salut des Juifs, dont la plupart ont été baptisés dans la mort du Christ, comme on le voit (Actes, chap. 2 et 3). En second lieu, par les prédications des Juifs, l'effet de la passion du Christ est passé aux gentils. C'est pourquoi il a été convenable que le Christ commençât à souffrir de la part des Juifs, et qu'ensuite les Juifs l'ayant livré aux gentils, il achevât sa passion par les mains de ces derniers.

Article 5 : Les persécuteurs du Christ l'ont-ils connu ?

47

Objection N°1.

Il semble que les persécuteurs du Christ l'aient connu. Car il est dit (Matth., 21, 38) que les vignerons voyant le fils dirent entre eux : Voilà l'héritier, venez, tuons-le. A ce sujet saint Jérôme dit (in hab. Raban. et glos. ord.) : Le Seigneur prouve manifestement d'après ces paroles des Juifs que les princes n'ont pas crucifié le Fils de Dieu par ignorance, mais par jalousie ; car ils ont compris que c'est à lui que le Père a dit par son prophète (Ps. 2) : Demandez-moi et je vous donnerai les nations pour votre héritage. Il semble donc qu'ils aient connu qu'il était le Christ ou le Fils de Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces paroles sont mises dans la bouche des vignerons, qui signifient les chefs de ce peuple qui l'ont reconnu pour l'héritier, dans le sens qu'ils ont cru qu'il était le Christ promis dans la loi. Mais cette réponse parait contredite par ces paroles du Psalmiste (Ps. 2, 8) : Demandez-moi et je vous donnerai les nations pour héritage ; car elles sont adressées à celui à qui le Seigneur a dit : Vous êtes mon fils, je vous ai engendré aujourd'hui. Par conséquent s'ils eussent connu qu'il était celui auquel il a été dit : Demandez-moi et je vous donnerai les nations pour votre héritage, il s'ensuivrait qu'ils auraient su qu'il était le Fils de Dieu. Aussi saint Chrysostome (alius auctor, hom. 40, in op. imperf.) dit qu'ils ont connu qu'il était le Fils de Dieu. Et sur ces paroles (Luc, chap. 23) : Ils ne savent ce qu'ils font, Bède dit (chap. 94 in Luc)

1 Ce qu'ils désiraient. †

2 Nous n'avons pour roi que César (Jean, 19, 15) ; ce qui prouve que le sceptre était sorti de la maison de Juda, selon la prophétie de Jacob, pour passer dans des mains étrangères, et que les temps étaient accomplis. †

qu'il faut remarquer qu'il ne prie pas pour ceux qui ont su qu'il était le Fils de Dieu et qui ont mieux aimé le crucifier que le confesser. Mais on peut répondre à cela qu'ils ont su qu'il était le Fils de Dieu, non par nature, mais par l'excellence d'une grâce toute particulière. Nous pouvons néanmoins admettre qu'on dit aussi qu'ils ont connu qu'il était le Fils de Dieu véritable, parce qu'ils en avaient des preuves évidentes ; mais qu'ils n'ont pas voulu y donner leur assentiment par haine et par envie, de manière à le reconnaître pour tel[1].

Objection N°2.

Le Seigneur dit (Jean, 15, 24) : Maintenant ils m'ont vu et ils m'ont haï, moi et mon Père. Or, ce que l'on voit, on le connaît manifestement. Les Juifs qui connaissaient le Christ lui ont donc infligé sa passion par haine.

Réponse à l'objection N°2 :

Avant ces paroles il a dit : Si je n'avais point fait parmi eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils ne seraient point coupables, et c'est ensuite qu'il ajoute : Maintenant ils les ont vues, et ils n'ont pas laissé de me haïr, moi et mon Père. Par là on voit que c'est la haine qui a empêché ceux qui ont vu les œuvres merveilleuses du Christ, de le reconnaître pour le Fils de Dieu.

Objection N°3.

On lit dans un discours prononcé au concile d'Ephèse (cit. quest. préc. art. 12, Réponse N°2) : Comme celui qui aurait déchiré un décret impérial est condamné à mort de la même manière que s'il eût attenté à la parole de l'empereur ; ainsi le Juif qui a crucifié celui qu'il avait vu sera puni comme s'il avait attenté au Verbe de Dieu lui-même. Or, il n'en serait pas ainsi, s'ils n'avaient pas su qu'il était le Fils de Dieu, parce que leur ignorance les aurait excusés. Il semble donc que les Juifs qui ont crucifié le Christ aient su qu'il était le Fils de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

L'ignorance affectée n'excuse pas de la faute, mais elle parait plutôt l'aggraver. Car elle montre que l'homme est violemment attaché au péché, puisqu'il veut rester ignorant pour ne pas être empêché de le commettre. C'est pourquoi les Juifs, en crucifiant le Christ, ne se sont pas seulement rendus coupables d'un homicide, mais encore d'un déicide.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 2, 8) : S'ils eussent connu le Seigneur de la, gloire, ils ne l'auraient pas crucifié. Saint Pierre parlant aux Juifs dit (Actes, 3, 17) : Je sais qu'en cela vous avez agi par ignorance aussi bien que vos magistrats. Et le Seigneur attaché à la croix dit lui-même (Luc, 13, 34) : Mon Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font.

Conclusion.

Quoique les principaux d'entre les Juifs aient connu que Jésus était le Messie promis dans la loi, cependant ils ont ignoré qu'il fût vrai Dieu, mais leur ignorance a été inexcusable ; quant aux autres ils n'ont pas su qu'il était le Fils de Dieu, ni le Messie.

Il faut répondre que parmi les Juifs il faut distinguer les principaux chefs et ceux qui étaient au-dessous d'eux. Les grands qu'on appelait leurs princes, comme on le voit (Lib. quæst. Veter. et Nov. Testam, quæst. 66, inter op. August.) ont su, aussi bien que les démons, que c'était le Christ promis dans la loi ; car ils

1 Cajétan distingue entre ce que les princes des Juifs ont pu et dû connaître, et ce qu'ils ont connu par le fait. Ils ont pu et dû connaître que le Christ était le Fils de Dieu, puisqu'ils en ont eu les preuves sous les yeux mais ils ont été empêchés de reconnaître ces preuves par leur haine, leur envie, et c'est ce qui les rend coupables. Mais de fait ils n'ont pas su que le Christ était le fils de Dieu, parce que quoiqu'ils en aient eu les preuves sous les yeux, ils ont été empêchés de reconnaître ces preuves par leur haine, leur envie, et c'est ce qui les rend coupables. De plus, ils n'ont pas su que le Christ était le Fils de Dieu, parce qu'ils croyaient que le Messie serait un roi conquérant, et qu'ils attribuaient à son premier avènement des prophéties qui regardent le second.

voyaient en lui tous les signes que les prophètes avaient annoncés, mais ils ignoraient le mystère de sa divinité. C'est pourquoi l'Apôtre dit : que s'ils eussent connu le Seigneur de gloire ils ne l'auraient jamais crucifié. Cependant il faut observer que leur ignorance ne les excusait pas de leur crime, parce qu'elle était affectée d'une certaine manière : car ils voyaient des signes évidents de sa divinité, mais ils les interprétaient mal par haine et par envie pour le Christ ; et ils ne voulurent pas croire à ses paroles par lesquelles il leur disait qu'il était le Fils de Dieu. Aussi le Seigneur dit d'eux (Jean, 15, 22) : Si je n'étais point venu et que je ne leur eusse point parlé, ils ne seraient point coupables ; mais maintenant ils sont inexcusables dans leur péché. Puis il ajoute : Si je n'avais point fait parmi eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils ne seraient point coupables. On peut par conséquent leur rapporter ces paroles (Job, 21, 14) : Ils ont dit à Dieu : éloignez-vous de nous, nous ne voulons pas connaître vos voies. — Les petits, c'est-à-dire les hommes du peuple qui ne connaissaient pas les mystères des Écritures, n'ont pas pleinement su, ni qu'il était le Christ, ni qu'il était le Fils de Dieu. Car quoique quelques-uns d'eux aient cru en lui, cependant la multitude n'y a pas cru ; et quoiqu'ils se soient doutés quelquefois qu'il était le Christ, à cause de la multitude de ses miracles et de l'efficacité de sa doctrine, comme on le voit (Jean, chap. 7), ils ont néanmoins été trompés ensuite par leurs chefs, de manière qu'ils ne croyaient pas, ni qu'il fût le Fils de Dieu, ni qu'il fût le Christ. D'où saint Pierre leur a dit : Je sais que vous avez agi par ignorance, comme vos magistrats, c'est-a-dire qu'ils avaient été séduits par leurs princes.

Article 6 : Le péché de ceux qui ont crucifié le Christ a-t-il été le plus grave ?

47

Objection N°1.

Il semble que le péché de ceux qui ont crucifié le Christ n'ait pas été le plus grave. Car le péché qui a une excuse n'est pas le plus grave. Or, le Seigneur a excusé le péché de ceux qui l'ont crucifié, en disant (Luc, 13, 34) : Mon Père, pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent ce qu'ils font. Leur péché n'a donc pas été le plus grave.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette excuse dont parle le Seigneur ne se rapporte pas aux princes de Juifs, mais aux hommes du peuple, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Le Seigneur a dit à Pilate (Jean, 19, 11) : Celui qui m'a livré à vous est coupable d'un plus grand péché. Or, Pilate a fait crucifier le Christ par ses ministres. Il semble donc que le péché de Judas, qui l'a trahi, ait été plus grand que celui de ceux qui l'ont crucifié.

Réponse à l'objection N°2 :

Judas a livré le Christ, non pas à Pilate, mais aux princes des prêtres, qui l'ont livré à Pilate, selon ce passage de saint Jean (Jean, 18, 35) : Votre nation et vos pontifes vous ont livré à moi. Le péché de tous ces hommes a été plus grand que celui de Pilate, qui a fait périr le Christ parce qu'il craignait César, et que le péché des soldats qui l'ont crucifié par ordre de leur chef, et non par cupidité, comme Judas[1], ni par envie et par haine, comme les princes des prêtres.

1 Saint Thomas ne décide pas ici lequel a été le plus grand, du péché de judas et de celui des princes des Juifs. Mais il est évident que le péché de Judas a été le plus grand, à cause de sa dignité d'apôtre, des miracles qu'il avait faits lui-même au nom du Christ, dont il avait confessé la divinité ; des bienfaits qu'il avait reçus de son divin maître. Aussi Dante le place-t-il au fond de son enfer. †

Objection N°3.

D'après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 9) : On ne souffre pas d'injustice volontairement, et comme il le dit, personne ne fait d'injustice, sans qu'un autre souffre injustement. On ne commet donc pas d'injustice envers celui qui y consent. Or, le Christ a souffert volontairement, comme nous l'avons vu (art. 1, Réponse N°3 et art. 2). Ceux qui l'ont crucifié n'ont donc pas commis d'injustice, et par conséquent leur péché n'a pas été le plus grave.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ a voulu sa passion, comme Dieu l'a voulue ; mais il n'a pas voulu l'action inique des Juifs. C'est pourquoi ceux qui ont fait mourir le Christ ne sont pas excusés d'injustice. D'ailleurs celui qui met à mort un homme fait injure, non seulement à celui qui est tué, mais encore à Dieu et à la société, et il en est de même de celui qui se tue lui-même, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. ult.). Aussi David a condamné à mort celui qui n'avait pas craint de mettre la main sur l'oint du Seigneur, quoique celui-ci le lui ait demandé, comme on le voit (2 Rois, chap. 1).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Matth., 23, 32) : Comblez, vous aussi, la mesure de vos pères, saint Jean Chrysostome dit (alius auctor, hom. 45, in op. imperf.) : Ils ont véritablement excédé la mesure de leurs pères ; car ceux-ci ont tué des hommes, tandis qu'ils ont crucifié un Dieu.

Conclusion.

Le péché des princes des Juifs, qui ont crucifié le Christ, a été le plus grave dans son genre, et d'après la malice de leur volonté ; celui des autres Juifs a été moindre à cause de leur ignorance, quoiqu'il ait été le plus grave dans son genre, mais celui des gentils a été plus excusable, parce qu'ils n'ont connu ni la loi, ni les prophètes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les princes des Juifs ont connu le Christ, et s'il y a eu de l'ignorance en eux, elle était affectée, et elle ne pouvait les excuser. C'est pourquoi leur péché a été le plus grave, soit d'après le genre de péché[2], soit d'après la malice de la volonté. Les autres Juifs ont fait le plus grave des péchés quant au genre ; cependant il a été moins considérable sous un rapport, à cause de leur ignorance. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles (Luc, chap. 23) : Ils ne savent ce qu'ils font, Bède dit (chap. 94 in Luc.) qu'il prie pour ceux qui n'ont pas su ce qu'ils faisaient, ayant le zèle de Dieu, mais ne l'ayant pas selon la science. Pour le péché des gentils, par les mains desquels il a été crucifié, il fut beaucoup plus excusable, parce qu'ils n'avaient pas la science de la loi. [Q48-2]

47

2 Leur crime a été le déicide, qui est, dans son genre, le péché le plus énorme. †

QUESTION 48 : DU MODE PAR LEQUEL LA PASSION DU CHRIST A PRODUIT SON EFFET

Question 48 : Du mode par lequel la passion du Christ a produit son effet.....38
Article 1 : La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par manière de mérite ?.....39
Article 2 : La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par manière de satisfaction ?.....40
Article 3 : La passion du Christ a-t-elle opéré par manière de sacrifice ?.....41
Article 4 : La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par manière de rédemption ?.....43
Article 5 : Est-il propre au Christ d'être rédempteur ?.....45
Article 6 : La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par manière de cause efficiente ?.....46
[Q62-5] ; [Q64-3] ; [Q68-5] ; [Q78-3] ; [Q86-4] ;

Nous devons nous occuper de l'effet de la passion du Christ ; nous parlerons :

1. Du mode par lequel elle le produit.
2. De l'effet lui-même.

Sur la première de ces deux considérations six questions se présentent :

1. La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par manière de mérite ?[1]
2. L'a-t-elle produit par manière de satisfaction ?[2]
3. Par manière de sacrifice ?[3]
4. Par manière de rachat ?[4]
5. Est-ce le propre du Christ d'être rédempteur ?
6. A-t-elle produit notre salut par manière de cause efficiente ?

1 Le Christ a été la cause méritoire de notre justification, d'après le concile de Trente (sess. 6, chap. 7), et il a mérité, depuis le premier instant de sa conception jusqu'à la fin de sa vie (Voyez ce que nous avons dit à ce sujet quest. 34, art. 3). †

2 Les sociniens ont nié que le Christ eût véritablement satisfait pour nous, mais on voit le contraire par une foule d'endroits de l'Écriture : Qui s'est livré lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité (Tite, 2, 14) ; Le Fils de l'homme n'est point venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption de plusieurs (Matth., 20, 28). Voyez l'Epitre de saint Paul aux Hébreux, (chap. 5, 7, 8, 9). †

3 Cet article est encore une réfutation des sociniens, dont l'erreur est d'ailleurs en opposition manifeste avec l'Epitre de saint Paul aux Hébreux (chap. 7 et suiv.). †

4 D'après le sentiment le plus généralement admis parles thomistes, le Christ a satisfait dans toute la rigueur du droit et de la justice : Ex toto rigore justitiæ et ad apices juris. †

Article 1 : La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par manière de mérite ?

48

Objection N°1.

Il semble que la passion du Christ n'ait pas produit notre salut par manière de mérite. Car les principes de la passion ne sont pas en nous. Or, on ne mérite ou l'on n'est loué que pour les choses dont on a le principe en soi. La passion du Christ n'a donc rien opéré par manière de mérite.

Réponse à l'objection N°1 :

La passion, comme telle, n'est pas méritoire, parce qu'elle a son principe à l'extérieur ; mais si on la considère selon qu'on la supporte volontairement et par conséquent selon qu'elle a son principe à l'intérieur, de la sorte elle est méritoire.

Objection N°2.

Le Christ a mérité dès le commencement de sa conception pour lui et pour nous, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 4, et quest. 34, art. 3). Or, il est inutile que l'on mérite de nouveau ce qu'on avait mérité auparavant. Le Christ n'a donc pas mérité notre salut par sa passion.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ dès le commencement de sa conception a mérité pour nous le salut éternel ; mais de notre part il y avait des obstacles qui nous empêchaient d'obtenir l'effet de ces mérites antérieurs : ainsi, pour écarter ces obstacles, il a fallu que le Christ souffrît, comme nous l'avons dit (quest. 46, art. 3).

Objection N°3.

La racine du mérite est la charité. Or, la charité du Christ n'a pas été plus grande dans la passion qu'auparavant. Il n'a donc pas plus mérité notre salut par sa passion que par ce qu'il avait fait auparavant.

Réponse à l'objection N°3 :

La passion du Christ a produit un effet que n'ont pas eu ses mérites antérieurs, non parce que sa charité a été plus grande, mais à cause du genre de l'œuvre qui était très convenable par rapport à cet effet, comme on le voit d'après les raisons que nous avons données de la convenance de la passion du Christ (quest. 46, art. 3 et 4).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles de saint Paul (Philip., chap. 2) : Propter quod et Deus exaltavit illum, saint Augustin dit (Tract. 104 in Joan.) : L'humilité de la passion est le mérite de la glorification, et la glorification est la récompense de l'humilité. Or, le Christ a été glorifié non seulement en lui-même, mais encore dans ses fidèles, comme il le dit (Jean. chap. 17). Il semble donc qu'il ait mérité le salut de ses fidèles.

Conclusion.

Puisque la grâce a été donnée au Christ comme au chef de l'Église, pour découler de lui sur ses membres, il est évident que le Christ a mérité le salut éternel non seulement pour lui, mais encore pour tous ses membres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 8), la grâce a été donnée au Christ non-seulement comme individu, mais encore comme chef de l'Église, c'est-à-dire pour qu'elle découlât de lui sur ses membres. C'est pourquoi les œuvres du Christ se rapportent tout à la fois à lui et à ses membres,

comme les œuvres d'un autre homme qui est en état de grâce se rapportent à lui. Or, il est évident que celui qui est en état de grâce et qui souffre pour la justice, mérite par là même le salut pour lui, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 5, 10) : Bienheureux ceux qui souffrent persécution à cause de la justice. Par conséquent le Christ a mérité le salut par sa passion non seulement pour lui, mais encore pour tous ses membres. [Q56-1]

Article 2 : La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par manière de satisfaction ?

48

Objection N°1.

Il semble que la passion du Christ n'ait pas produit notre salut par manière de satisfaction. En effet, c'est à celui qui pèche qu'il appartient de satisfaire, comme on le voit pour les autres parties de la pénitence ; car c'est à celui qui pèche qu'il appartient d'être contrit et de se confesser. Or, le Christ n'a pas péché, puisqu'il est dit (1 Pierre, 2, 22) : qu'il n'a pas fait de péché. Il n'a donc pas satisfait par sa propre passion.

Réponse à l'objection N°1 :

La tête et les membres sont comme une personne mystique ; et c'est pour cela que la satisfaction du Christ appartient à tous les fidèles comme à ses membres ; c'est ainsi que quand deux hommes ne font qu'un par la charité, l'un peut satisfaire pour l'autre, ainsi qu'on le verra (Suppl., quest. 13, art. 2). Mais il n'en est pas de même de la confession et de la contrition ; parce que la satisfaction consiste dans un acte extérieur[1], pour lequel on peut employer des instruments, parmi lesquels on compte les amis.

Objection N°2.

On ne satisfait à personne par une plus grande offense. Or, la plus grande offense a été commise dans la passion du Christ ; parce que ceux qui l'ont mis à mort ont fait le plus grave des péchés, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6). Il semble donc que par la passion du Christ il n'ait pu satisfaire à Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

La charité du Christ souffrant a été plus grande que la malice de ceux qui l'ont crucifié. C'est pourquoi le Christ a pu satisfaire par sa passion plus que ses bourreaux n'ont offensé Dieu en le mettant à mort ; de telle sorte que sa passion a été suffisante et surabondante pour satisfaire pour les péchés de ceux qui l'ont mis à mort.

Objection N°3.

La satisfaction implique une certaine égalité avec la faute, puisqu'elle est un acte de justice. Or, la passion du Christ ne paraît pas être égale à tous les péchés du genre humain ; parce que le Christ n'a pas souffert selon la divinité, mais selon l'humanité, d'après ces paroles (1 Pierre, 4, 1) : Le Christ a souffert dans la chair. Et comme l'âme dans laquelle est le péché l'emporte sur la chair, le Christ n'a donc pas satisfait par sa passion pour nos péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

La dignité de la chair du Christ ne doit pas être appréciée seulement d'après la nature de la chair, mais encore d'après la personne qui l'a prise, c'est-à-dire selon qu'elle était la chair d'un Dieu, ce qui lui donnait une dignité infinie.

1 C'est l'acquittement d'une dette qui peut être opéré par un autre que par celui qui l'a contractée. †

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste fait dire au Christ (Ps. 68, 5) : J'ai payé ce que je n'avais pas enlevé. Or, on ne paye qu'autant qu'on satisfait parfaitement. Il semble donc que le Christ en souffrant ait parfaitement satisfait pour nos péchés.

Conclusion.

La passion du Christ n'a pas été seulement une satisfaction suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain, à cause de la généralité de ses souffrances, de la dignité de la vie qu'il a quittée, et de la grandeur de sa charité.

Il faut répondre qu'il satisfait proprement pour une offense celui qui rend à l'offensé quelque chose qu'il aime autant ou plus qu'il ne hait l'offense elle-même. Or, le Christ en souffrant par charité et par obéissance a rendu à Dieu plus qu'il ne fallait pour faire compensation à toutes les offenses du genre humain :

1. À cause de la grandeur de la charité qui le faisait souffrir.
2. À cause de la dignité de la vie qu'il a donnée pour satisfaire, car c'était la vie d'un homme-Dieu[1] .
3. À cause de la généralité de la passion et de la grandeur delà douleur dont il s'est chargé, comme nous l'avons vu (quest. 46, art. 6). C'est pourquoi la passion du Christ n'a pas été seulement une satisfaction suffisante, mais encore surabondante, pour les péchés du genre humain, d'après ces paroles de l'Écriture (1 Jean, 2, 2) : Il s'est fait victime de propitiation non seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier.

Article 3 : La passion du Christ a-t-elle opéré par manière de sacrifice ?

48

Objection N°1.

Il semble que la passion du Christ n'ait pas opéré par manière de sacrifice. Car la vérité doit répondre à la figure. Or, dans les sacrifices de l'ancienne loi, qui étaient des figures du Christ, on n'offrait jamais de chair humaine, et même ces sacrifices étaient considérés comme immondes et criminels, d'après ces paroles du Psalmiste (PS. 105, 38) : Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles qu'ils ont sacrifiés aux idoles de Chanaan. Il semble donc que la passion du Christ ne puisse pas être appelée un sacrifice.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la vérité réponde à la figure sous un rapport, elle n'y répond cependant pas sous tous les aspects ; parce qu'il faut que la vérité surpasse la figure. C'est pourquoi il a été convenable que le sacrifice par lequel la chair du Christ est offerte pour nous fût figuré, non par des sacrifices humains, mais par des sacrifices d'animaux qui représentent la chair du Christ, qui est le sacrifice le plus parfait :

1. Parce qu'il convient que sa chair qui appartient à la nature humaine soit offerte pour tous les hommes et reçue par eux sous le sacrement.
2. Parce que, par là même qu'elle était passible et mortelle, elle était apte à être immolée.
3. Parce que, par là même qu'elle était sans péché, elle était apte à purifier les péchés.
4. Parce que, par là même qu'elle était la chair de celui qui l'offrait, elle était agréable à Dieu, à cause de l'amour qu'il avait pour celui qui l'offrait. D'où saint Augustin dit (De Trin., liv. 4, chap.

1 Les thomistes croient que les œuvres du Christ avaient intrinsèquement une valeur infinie, en raison du suppôt divin ; mais les scotistes ne leur attribuent cette valeur infinie que d'uni manière extrinsèque, par suite de l'acceptation de Dieu. †

14) : Que pouvait-on recevoir des hommes, et que pouvait-on offrir pour eux d'aussi convenable que la chair humaine, et qu'y avait-il d'aussi apte à ce sacrifice que cette chair mortelle ? Quoi de plus pur pour purifier les vices de tous les mortels que cette chair née dans le sein d'une Vierge sans la contagion de la concupiscence charnelle ? Et que pouvait-on offrir et recevoir d'aussi agréable que la chair de notre sacrifice devenue le corps de notre prêtre ?

Objection N°2.

Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 5) que le sacrifice visible est le sacrement ou le signe sacré du sacrifice invisible. Or, la passion du Christ n'est pas le signe, mais elle est plutôt la chose désignée par d'autres signes. Il semble donc que la passion du Christ ne soit pas un sacrifice.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin parle en cet endroit des sacrifices visibles figuratifs ; la passion du Christ, quoiqu'elle soit désignée par d'autres sacrifices figuratifs, est néanmoins elle-même le signe de ce que nous devons observer, d'après ces paroles de saint Pierre (1 Pierre, 4, 1) : Le Christ ayant souffert dans sa chair, armez-vous de cette pensée, que quiconque est mort à la chair a cessé de pécher, de sorte que pendant le reste du temps qu'il vit selon la chair, il ne vit plus selon les passions des hommes, mais selon la volonté de Dieu.

Objection N°3.

Quiconque offre un sacrifice fait une chose sacrée, comme le mot de sacrifice l'indique. Or, ceux qui ont tué le Christ n'ont pas fait quelque chose de sacré, mais ils ont fait un grand acte de malice. La passion du Christ a donc été plutôt un maléfice qu'un sacrifice.

Réponse à l'objection N°3 :

La passion du Christ, de la part de ceux qui l'ont mis à mort, a été un maléfice[1], mais elle a été un sacrifice de la part de celui qui l'a soufferte par charité. Aussi on dit que ce sacrifice a été offert par le Christ, mais on ne dit pas qu'il l'a été par ceux qui l'ont mis à mort.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Eph., 5, 2) : Il s'est livré lui-même pour nous, en s'offrant à Dieu comme une oblation et une victime d'une agréable odeur.

Conclusion.

Puisque le Christ en souffrant sa passion a fait l'œuvre la plus agréable à Dieu, sa passion a été un véritable sacrifice.

Il faut répondre qu'on appelle sacrifice proprement dit ce que l'on fait pour rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû et pour l'apaiser. D'où saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 6) : Le sacrifice véritable comprend toutes les œuvres que nous faisons pour nous attacher à Dieu par une société sainte, c'est-à-dire que nous le rapportons à cette fin, qui est la fin de tout ce qui est bon, et qui peut nous rendre véritablement heureux. Or, le Christ s'est offert lui-même pour nous dans sa passion, et l'acte par lequel il a volontairement supporté ses souffrances a été très agréable à Dieu, parce qu'il provenait de la charité la plus grande. D'où il est évident que la passion du Christ a été un véritable sacrifice. Et, comme l'observe le même docteur (ibid., chap. 20), ce sacrifice véritable était figuré par une foule de signes différents, qui étaient les sacrifices de l'ancienne loi ; car ce qui est un était figuré par une multitude de signes ; comme on exprime une même idée par beaucoup de paroles, afin de la faire beaucoup valoir sans fatiguer. Ainsi, continue le même Père (De Trin., liv. 4, chap. 14), quoiqu'on considère quatre choses dans tout sacrifice : celui à qui on l'offre, celui par qui il est offert, la chose que l'on

1 Une action abominable. †

offre, et ceux pour lesquels elle est offerte ; dans le sacrifice de paix par lequel notre médiateur véritable nous a réconciliés avec Dieu, il est resté, ne faisant qu'un avec celui à qui il l'offrait, n'étant en lui-même qu'une même chose avec ceux pour lesquels il l'offrait, étant tout à la fois le sacrificateur qui offrait et la victime offerte[1]. [Q73-4]

Article 4 : La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par manière de rédemption ?

48

Objection N°1.

Il semble que la passion du Christ n'ait pas opéré notre salut par manière de rédemption. Car personne n'achète ou ne rachète ce qui n'a pas cessé d'être à lui. Or, les hommes n'ont jamais cessé d'être à Dieu, d'après ces paroles (Ps. 23, 1) : La terre est au Seigneur et tout ce qu'elle renferme, ainsi que l'univers et tous ceux qui l'habitent. Il semble donc que le Christ ne nous ait pas rachetés par sa passion.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que l'homme appartient à Dieu de deux manières :

1. Selon qu'il est soumis à sa puissance. De la sorte, l'homme n'a jamais cessé d'appartenir à Dieu, d'après ces paroles du prophète (Dan., 4, 22) : Le Très-Haut domine sur les royaumes des hommes, et il les donne à qui il veut.
2. Il lui appartient par l'union de la charité avec lui, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 8, 9) : Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il n'est pas à lui. Dans le premier sens, l'homme n'a pas cessé d'être à Dieu, mais dans le second, il a cessé de lui appartenir par le péché. C'est pourquoi on dit qu'il a été racheté par la passion du Christ, dans le sens qu'il a été délivré de ses péchés, le Christ ayant satisfait pour lui par ses souffrances.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 13) : Le Christ a dû vaincre le diable par la justice. Or, la justice demande que celui qui s'est emparé par tromperie de la chose d'autrui en soit privé, parce que la fraude et le dol ne doivent être un titre pour personne, comme le dit le droit humain (liv. 65 ff. pro soc.). Par conséquent, puisque le diable a trompé la créature de Dieu, c'est-à-dire l'homme, par fraude, et qu'il se l'est subjugué, il semble que l'homme n'ait pas dû être soustrait à sa puissance par manière de rédemption.

Réponse à l'objection N°2 :

En péchant l'homme s'était obligé envers Dieu et envers le démon. En effet, par rapport à la faute, il avait offensé Dieu, et il s'était soumis au démon, en y consentant. ; par conséquent, en raison de sa faute, il n'était pas devenu le serviteur de Dieu, mais il s'était plutôt éloigné de la soumission qu'il lui devait, et il était tombé sous la servitude du démon, Dieu l'ayant permis avec justice, à cause de l'offense commise contre lui. Mais quant à la peine, l'homme avait été principalement obligé envers Dieu comme envers son souverain juge ; il l'avait été à l'égard du diable comme envers son bourreau, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 5, 25) : De peur que votre ennemi ne vous livre au juge, et le juge au ministre, c'est-à-dire, ajoute saint Chrysostome (alius auctor, hom. 11, in op. imperf.), à l'ange cruel des châtiments. Ainsi donc, quoique le diable ait tenu injustement sous sa servitude l'homme qu'il avait trompé par fraude et qu'il l'ait injustement asservi quant à la faute et quant à la

1 Saint Thomas montre par là que ce fut un véritable sacrifice, et qu'il fut le plus parfait et le plus excellent qui put être offert. †

peine, néanmoins il était juste que l'homme le souffrît, Dieu le permettant quant à la faute et l'ordonnant quant à la peine. C'est pourquoi, par rapport à Dieu, la justice exigeait que l'homme fût racheté, mais il n'en était pas ainsi par rapport au démon.

Objection N°3.

Celui qui achète ou rachète une chose en paye le prix à celui qui la possédait. Or, le Christ n'a pas payé son sang, qu'on appelle le prix de notre rédemption, au diable, qui nous tenait captifs. Le Christ ne nous a donc pas rachetés par sa passion.

Réponse à l'objection N°3 :

La rédemption était requise pour la délivrance de l'homme par rapport à Dieu, mais non par rapport au démon ; et il n'y avait pas de prix à payer au démon, mais à Dieu. C'est pourquoi on ne dit pas que le Christ a offert son sang, qui est le prix de notre rédemption, au démon, mais à Dieu.

Mais c'est le contraire. Saint Pierre dit (1 Pierre, 1, 18) : Ce n'est point par des choses corruptibles, comme l'or et l'argent, que vous avez été rachetés de la vanité de votre première vie, où vous suiviez les traditions de vos pères, mais par le précieux sang de Jésus-Christ, comme de l'agneau sans tache et sans défaut. Et saint Paul ajoute (Gal., 3, 13) : Le Christ nous a, rachetés de la malédiction delà loi, s'étant lui-même rendu un objet de malédiction pour nous. Or, il est dit qu'il est devenu malédiction pour nous, selon qu'il a souffert pour nous sur la croix, comme nous l'avons vu (quest. 46, art. 4, Objection N°3). Il nous a donc rachetés par sa passion.

Conclusion.

Puisque la passion du Christ a été une satisfaction surabondante pour les péchés et la dette du genre humain, elle a opéré notre salut par manière de rédemption.
Il faut répondre que l'homme avait contracté par le péché une double obligation :

1. Il avait été lié par la servitude du péché, parce que celui qui fait le péché en est l'esclave, selon l'expression de saint Jean (Jean. 8, 34) ; et qu'on devient le serviteur de celui par lequel on a été vaincu, d'après saint Pierre (2 Pierre, 2, 19). Ainsi, comme le diable avait vaincu l'homme en l'engageant à pécher, l'homme était devenu l'esclave du démon.
2. Il avait été lié quant à la dette de la peine, qui obligeait l'homme selon la justice de Dieu. Cette obligation est encore une servitude ; car il appartient à la servitude de souffrir ce qu'on ne veut pas, puisqu'il appartient à l'homme libre de faire usage de lui-même comme il veut. Par conséquent, la passion du Christ ayant été une satisfaction suffisante et surabondante pour le péché du genre humain et pour la peine qu'il avait méritée ; sa passion a été une sorte de prix par lequel nous avons été délivrés de cette double obligation. Car la satisfaction elle-même par laquelle on satisfait pour soi ou pour les autres est appelée un prix par lequel on se rachète ou on rachète un autre du péché et de la peine, d'après ces paroles du prophète (Dan., 4, 24) : Rachetez vos péchés par des aumônes. Or, le Christ a satisfait, non en donnant de l'argent ou quelque chose de semblable, mais en donnant ce qu'il v a eu de plus grand, c'est-à-dire en se donnant lui-même pour nous. C'est pourquoi il est dit que la passion du Christ est notre rédemption[1].

1 Les thomistes croient communément, pour cette raison, que la satisfaction du Christ a été un acte de la justice commutative. Mais d'autres théologiens l'attribuent à la justice légale ou à plusieurs autres vertus, comme la religion et la charité. †

Article 5 : Est-il propre au Christ d'être rédempteur ?

48

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas propre au Christ d'être rédempteur. Car il est dit (Ps. 30, 6) : Vous m'avez racheté, Seigneur Dieu de vérité. Or, il convient à la Trinité entière d'être le Seigneur Dieu de vérité. La rédemption n'est donc pas une chose propre au Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

La glose explique ainsi ce passage : Seigneur Dieu de vérité, vous m'avez racheté dans le Christ, qui s'écriait : Je remets, Seigneur, mon esprit entre vos mains. Par conséquent la rédemption appartient immédiatement au Christ comme homme, et principalement à Dieu.

Objection N°2.

On dit que celui qui donne le prix de la rédemption rachète. Or, Dieu le Père a donné son Fils pour le rachat de nos péchés, d'après ces paroles (Ps., 110, 9) : Le Seigneur a envoyé la rédemption à son peuple. La glose dit à ce sujet (interl. Aug.) qu'il a envoyé le Christ, qui donne la rédemption aux captifs. Par conséquent, non seulement le Christ, mais encore Dieu le Père nous a rachetés.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ, comme homme, a payé immédiatement le prix de notre rédemption, mais d'après l'ordre de son Père, qui en a été comme l'auteur primordial.

Objection N°3.

Non seulement la passion du Christ, mais encore celle des autres saints a servi à notre salut, d'après ces paroles (Col., 1, 24) : Je me réjouis maintenant dans ce que je souffre pour vous et de ce que j'accomplis dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Église. Le Christ seul ne doit donc pas être appelé rédempteur, mais ce titre convient encore aux saints.

Réponse à l'objection N°3 :

Les passions des saints sont utiles à l'Église, non par manière de rédemption[1], mais par manière d'exemple et d'exhortation, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 1, 6) : C'est pour votre exhortation et votre salut que nous sommes affligés.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Gal., 3, 13) : Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction pour nous. Or, le Christ seul s'est fait malédiction pour nous. Il n'y a donc que lui que nous devions appeler notre Rédempteur.

Conclusion.

Quoiqu'on puisse assignera la Trinité entière l'œuvre de la rédemption, comme à sa cause première, cependant il a été propre au Christ d'être notre rédempteur selon la nature humaine, parce qu'il n'y a que lui qui ait sacrifié son propre sang et sa propre vie pour la rédemption de tout le monde.
Il faut répondre que pour racheter il faut deux choses : l'acte du payement et le prix payé. Car si on paye pour le rachat de quelqu'un une somme qu'on n'acquitte pas de ses propres deniers, mais avec l'argent d'un autre, on ne dit pas qu'on est son principal rédempteur, mais on accorde plutôt ce titre à celui qui a fourni le prix du rachat. Or, le prix de notre rédemption est le sang du Christ ou sa vie

1 Il s'agit ici de la rédemption, prise dans son sens propre et absolu ; car les mérites des saints satisfont aussi pour nous ; mais ils ne peuvent satisfaire qu'en vertu des mérites du Christ, et il faut qu' ils nous soient appliqués par le pouvoir des clefs que le souverain pontife tient lui-même du Christ. †

corporelle, qui réside dans le sang et que le Christ a sacrifiée. Par conséquent ces deux choses appartiennent l'une et l'autre immédiatement au Christ comme homme, mais elles appartiennent à la Trinité entière comme à la cause première et éloignée ; car c'était à elle qu'appartenait la vie du Christ comme à son premier auteur, et c'est elle qui a inspiré à l'homme-Dieu de souffrir pour nous. C'est pourquoi il est propre au Christ, comme homme, d'être immédiatement notre rédempteur, quoique la rédemption elle-même puisse être attribuée à la Trinité tout entière, comme à sa cause première.

Article 6 : La passion du Christ a-t-elle opéré notre salut par manière de cause efficiente ?

48

Objection N°1.

Il semble que la passion du Christ n'ait pas opéré notre salut par manière de cause efficiente. Car la cause efficiente de notre salut est la grandeur de la vertu divine, d'après ces paroles (Is., 59, 1) : La main du Seigneur n'est point raccourcie pour ne pouvoir plus nous sauver. Or, le Christ a été crucifié selon l'infirmité de la chair, suivant saint Paul (2. Cor., 13, 4). La passion du Christ n'a donc pas opéré notre salut comme cause efficiente.

Réponse à l'objection N°1 :

La passion du Christ, selon qu'elle se rapporte à la chair, convient à l'infirmité de la nature qu'il a prise ; mais si on la rapporte à sa divinité elle en retire une vertu infinie, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 1, 25) : La faiblesse de Dieu est plus forte que tous les hommes ; c'est-à-dire que l'infirmité du Christ, selon qu'elle appartient à Dieu, a une vertu qui surpasse toute vertu humaine.

Objection N°2.

Un agent corporel n'agit comme cause efficiente que par le contact. Ainsi le Christ a guéri le lépreux en le touchant, pour montrer que sa chair a une vertu salutaire, selon la pensée de saint Chrysostome[1]. Or, la passion du Christ n'a pu atteindre tous les hommes. Elle n'a donc pu opérer le salut de tout le monde à titre de cause efficiente.

Réponse à l'objection N°2 :

La passion du Christ, quoiqu'elle soit corporelle, a cependant une vertu spirituelle par suite de la divinité qui lui est unie ; c'est pourquoi elle tire son efficacité du contact spirituel[2], c'est-à-dire de la foi et du sacrement de la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 3, 25) : Dieu l'a destiné pour être une victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang.

Objection N°3.

Il ne semble pas qu'il appartienne au même être d'opérer par manière de mérite et par manière de cause efficiente, parce que celui qui mérite attend d'un autre l'effet qu'il doit obtenir. Or, la passion du Christ a opéré notre salut par manière de mérite. Elle ne l'a donc pas opéré par manière de cause efficiente.

Réponse à l'objection N°3 :

La passion du Christ, selon qu'elle se rapporte à sa divinité, agit à titre de cause efficiente ; selon qu'elle se rapporte à la volonté de l'âme du Christ, elle agit comme cause méritoire ; selon qu'on la

1 (implic. hom. 26 in Matth, et auct. op. imperf., hom. 22, et Cyrille. liv. 4 in Joan. super illud : Nisi manducaveritis, etc.) †

2 Car, quoique le Christ soit mort pour tous les hommes, il n'y a que ceux qui lui sont unis par la foi et la charité qui puissent jouir des fruits de la rédemption qu'il a opérée. †

considère dans la chair même du Christ, elle agit par manière de satisfaction, en ce sens que nous sommes délivrés par elle de la peine que nous avions encourue ; elle agit par manière de rédemption, selon qu'elle nous délivre de la servitude du péché ; enfin elle agit par manière de sacrifice, selon que par elle nous sommes réconciliés avec Dieu, comme nous le dirons (quest. suiv., art. 4).

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Cor., 1, 18) : La prédication de la croix est la vertu de Dieu pour ceux qu'il sauve. Or, la vertu de Dieu opère notre salut comme cause efficiente. La passion du Christ a donc opéré notre salut sur la croix de cette manière.

Conclusion.

Quoique Dieu soit la cause efficiente principale de notre salut, la passion du Christ en a été néanmoins la cause efficiente instrumentale.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de cause efficiente, la principale et l'instrumentale. Dieu est la cause efficiente principale du salut de l'homme. L'humanité du Christ étant l'instrument de la divinité, comme nous l'avons dit (quest. 43, art. 2), il s'ensuit que toutes les actions et les passions du Christ opèrent instrumentalement en vertu de la divinité pour le salut du genre humain. En ce sens la passion du Christ est la cause efficiente du salut de l'homme. [Q56-1] ; [Q62-5] ; [Q64-3] ; [Q78-3] ; [Q86-4] ;

48

QUESTION 49 : DES EFFETS DE LA PASSION DU CHRIST

Question 49 : Des effets de la passion du Christ.....48
Article 1 : Avons-nous été délivrés du péché par la passion du Christ ?.....48
Article 2 : Avons-nous été délivrés par la passion du Christ de la puissance du démon ?.....50
Article 3 : Par la passion du Christ les hommes ont-ils été délivrés de la peine du péché ?.....52
Article 4 : Par la passion du Christ avons-nous été réconciliés avec Dieu ?.....53
Article 5 : Le Christ nous a-t-il ouvert la porte du ciel par sa passion ?.....54
Article 6 : Le Christ a-t-il mérité par sa passion d'être exalté ?.....56
[Q50-6] ; [Q62-5]; [Q64-3] ; [Q68-5] ; [Q86-4] ;

Nous avons maintenant à nous occuper des effets de la passion du Christ.

À cet égard six questions se présentent :

1. Avons-nous été délivrés du péché par la passion du Christ ?
2. Avons-nous été délivrés par elle de la puissance du démon ?
3. Avons-nous été délivrés de la peine due au péché ?
4. Avons-nous été réconciliés par elle avec Dieu ?
5. Nous a-t-elle ouvert la porte du ciel ?
6. Le Christ a-t-il obtenu par elle son exaltation ?

Article 1 : Avons-nous été délivrés du péché par la passion du Christ ?

49

Objection N°1.

Il semble que nous n'ayons pas été délivrés du péché par la passion du Christ. Car c'est le propre de Dieu de délivrer du péché, d'après ces paroles du prophète, qui fait dire au Seigneur (Is., 43, 25) : C'est moi qui pour l'amour de moi-même efface vos iniquités. Or, le Christ n'a pas souffert comme Dieu, mais comme homme. Nous n'avons donc pas été délivrés du péché par la passion du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique le Christ n'ait pas souffert comme Dieu, cependant sa chair est l'instrument de la divinité ; d'où il suit que sa passion a une vertu divine par laquelle elle remet les péchés, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Ce qui est corporel n'agit pas sur ce qui est spirituel. Or, la passion du Christ est corporelle ; tandis que le péché n'existe que dans l'âme, qui est une créature spirituelle. La passion du Christ n'a donc pas pu nous purifier du péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre au second, que la passion du Christ, quoiqu'elle soit corporelle, tire cependant une certaine vertu spirituelle de la divinité à laquelle sa chair est unie à titre d'instrument ; et c'est en raison de cette vertu qu'elle est la cause de la rémission des péchés.

Objection N°3.

On ne peut être délivré d'un péché qu'on n'a pas encore commis, mais qu'on doit commettre à l'avenir. Par conséquent puisqu'il y a beaucoup de péchés qui ont été commis depuis la passion du Christ, et qu'on eut commet tous les jours, il semble que par la passion du Christ nous n'ayons pas été délivrés du péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ, par sa passion, nous a délivrés de nos péchés à titre de cause, c'est-à-dire en établissant la cause de notre délivrance[1], de manière que par elle tous les péchés, quels qu'ils fussent, passés, présents ou futurs, pussent être remis ; comme si un médecin préparait une médecine qui put guérir toutes les maladies, même celles qui seraient à venir.

Objection N°4.

Quand on pose une cause suffisante, on ne requiert rien autre chose pour que l'effet soit produit. Or, on demande encore pour la rémission des péchés d'autres choses, comme le baptême et la pénitence. Il semble donc que la passion du Christ ne soit pas une cause suffisante pour les remettre.

Réponse à l'objection N°4 :

La passion du Christ ayant été antérieure, comme la cause universelle de la rémission des péchés, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), il est nécessaire qu'elle soit appliquée à chacun pour effacer ses propres fautes. C'est ce qui se fait par le baptême et la pénitence et par les autres sacrements qui tirent leur vertu de la passion du Christ, comme on le verra (quest. 62, art. 5).

Objection N°5.

Le Sage dit (Prov., 10, 12) : La charité couvre tous les crimes. Et d'après un autre passage de l'Écriture (Actes, chap. 15), les péchés sont purifiés par la miséricorde et la foi. Or, il y a beaucoup d'autres choses qui sont l'objet de la foi et qui excitent la charité. La passion du Christ n'est donc pas la cause propre de la rémission des péchés.

Réponse à l'objection N°5 :

Par la foi la passion du Christ nous est aussi appliquée pour que nous en retirions les fruits, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 3, 25) : Dieu l'a destiné pour être la victime de propitiation par la foi que nous aurions en son sang. Or, la foi par laquelle nous sommes purifiés du péché n'est pas la foi informe qui peut exister avec le péché, mais c'est la foi formée par la charité ; de manière que la passion du Christ nous soit appliquée non seulement quant à l'intellect, mais encore quant à son effet. Et, de cette manière, c'est aussi par la vertu de la passion du Christ que les péchés sont remis.

Mais c'est le contraire. Saint Jean dit (Apoc., 1, 5) : Il nous a aimés et nous a lavés de nos péchés dans son sang.

Conclusion.

La passion du Christ a été la cause de la rémission de nos péchés selon que par elle nous sommes excités à la charité et que nous avons été rachetés, et qu'elle a été l'instrument de la divinité par lequel les péchés de tous les hommes ont été effacés.

Il faut répondre que la passion du Christ est la cause propre de la rémission des péchés de trois manières :

1 Elle en est la cause propre, selon l'observation de Cajétan, parce que sans elle il est impossible que, selon la puissance ordinaire, l'homme obtienne la rémission de ses péchés. †

1. En excitant à la charité ; car, comme le dit saint Paul (Rom., 5, 8) : Dieu a fait éclater son amour envers nous en ce que lors même que nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous. Or, c'est par la charité qu'on obtient la rémission de ses péchés, puisqu'il est dit (Luc, 7, 47) : Beaucoup de péchés lui ont été remis, parce qu'elle a beaucoup aimé.
2. La passion du Christ produit la rémission des péchés par manière de rachat. En effet, il est notre chef, sa passion qu'il a supportée par amour et par obéissance, nous a délivrés du péché, nous qui sommes ses membres, par le prix qu'elle vaut ; comme si un homme se rachetait d'un péché qu'il aurait commis par ses pieds, au moyen d'une œuvre méritoire qu'il aurait produite par ses mains. Car comme un corps naturel est n ne chose une, composée de membres divers, de même toute l'Église, qui est le corps mystique du Christ, est considérée comme une seule personne avec son chef, qui est le Christ.
3. La passion du Christ produit la rémission des péchés par manière de cause efficiente, dans le sens que la chair dans laquelle le Christ a souffert sa passion est l'instrument de la divinité ; d'où il résulte que ses passions et ses actions concourent par la vertu divine à l'expulsion du péché. [Q52-8] ; [Q53-1]

Article 2 : Avons-nous été délivrés par la passion du Christ de la puissance du démon ?

49

Objection N°1.

Il semble que nous n'ayons pas été délivrés par la passion du Christ de la puissance du démon. Car il n'a pas puissance sur les autres celui qui ne peut rien faire sur eux, si on ne le lui permet. Or, le diable n'a jamais rien pu faire qui fût nuisible aux hommes qu'autant que Dieu le lui a permis, comme on le voit pour Job (chap. 1 et 2), que le diable attaqua d'abord dans ses biens et ensuite dans son corps ; et il est dit également dans l'Évangile (Matth., chap. 8) que les démons ne purent entrer dans les porcs qu'après que le Christ le leur en eut donné la permission. Le diable n'a donc jamais eu de puissance sur les hommes, et par conséquent nous n'avons pas été délivrés de sa puissance par la passion du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne dit pas que le diable a eu puissance sur les hommes, comme s'il eût pu leur nuire, sans que Dieu l'eût permis ; mais parce que Dieu lui permettait avec justice de nuire à ceux qu'il avait amenés à lui par ses tentations de leur propre consentement.

Objection N°2.

Le diable exerce sa puissance sur les hommes, en les tentant et en les tourmentant corporellement. Or, il fait encore ces mêmes choses depuis la passion du Christ. Nous n'avons donc pas été délivrés par elle de sa puissance.

Réponse à l'objection N°2 :

Le diable peut maintenant, avec la permission de Dieu, tenter les hommes quant à l'âme et les tourmenter quant au corps ; mais néanmoins la passion du Christ a préparé à l'homme un remède, par lequel il peut se défendre contre les attaques de l'ennemi de manière qu'il ne soit pas entraîné dans l'abîme de la mort éternelle[1]. Avant la passion du Christ, quiconque résistait au démon pouvait le faire par la foi dans la passion elle même, quoiqu'elle n'ait pas encore été consommée. Mais,

1 C'est la doctrine du concile de Trente (sess. 5 in decret. De peccat. orig., circ. fin.). †

sous un rapport, personne ne pouvait échapper aux mains du démon, de manière à ne pas descendre dans l'enfer[1], dont on peut, depuis la passion du Christ, être préservé par sa vertu.

Objection N°3.

La vertu de la passion du Christ dure perpétuellement, d'après ces paroles de saint Paul (Hébr., 10, 14) : Par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés. Elle s'étend également à tous les lieux. Or, on n'est pas partout délivré de la puissance du démon, parce qu'il y a encore des idolâtres dans beaucoup de parties du monde, et on n'en sera pas non plus délivré pour toujours, puisque au temps de l'antechrist le diable exercera sa puissance pour nuire plus que jamais aux hommes ; ce qui fait dire à l'Apôtre (2 Thess., 2, 9) : que l'antechrist doit venir. Accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, désignés et de prodiges trompeurs, et avec toutes les illusions qui peuvent porter à l'iniquité ceux qui périssent. Il semble donc que la passion du Christ ne soit pas la cause de ce que le genre humain a été délivré de la puissance du démon.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu permet au démon de pouvoir tromper les hommes à l'égard de certaines personnes, en certains temps et en certains lieux, d'après la raison secrète de ses jugements. Néanmoins la passion du Christ a mis à la disposition des hommes le remède par lequel ils pourront toujours se défendre contre la malice des démons, même dans le temps de l'antéchrist. S'il y en a qui négligent de faire usage de ce remède, leur négligence ne nuit en rien à l'efficacité de la passion du Christ.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit à l'approche de sa passion (Jean, 12, 31) : C'est maintenant que le prince de ce monde va être chassé dehors ; et pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi. Or, il a été élevé de terre par la passion de la croix ; c'est donc par elle que le diable a été dépouillé de la puissance qu'il avait sur les hommes.

Conclusion.

Puisque par la passion du Christ nos péchés nous ont été remis, et que nous avons été réconciliés avec Dieu son Père, et que le diable a vainement travaillé contre la mort du Christ, nous avons été par là délivrés de sa puissance.

Il faut répondre qu'à l'égard de la puissance que le diable exerçait sur les hommes avant la passion du Christ, il y a trois choses à considérer. L'une de la part de l'homme qui a mérité par son péché d'être livré à la puissance du démon, dont la tentation l'avait vaincu. L'autre de la part de Dieu que l'homme avait offensé par son péché, et qui par sa justice l'avait abandonné à la puissance du diable. La troisième se rapporte au démon qui par sa volonté perverse empêchait l'homme de faire son salut. — Sous le premier rapport l'homme a été délivré de la puissance du démon par la passion du Christ, selon qu'elle est la cause de la rémission des péchés. Sous le second, on doit dire que la passion du Christ nous a délivrés de la puissance du démon, en tant qu'elle nous a réconciliés avec Dieu, comme nous le dirons (art. 4). Sous le troisième, elle nous a délivrés du démon en ce sens que dans la passion du Christ il a excédé la mesure de la puissance que Dieu lui a donnée[2], en travaillant à faire mourir le Christ qui n'avait pas mérité la mort, puisqu'il était sans péché. D'où saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 14) : Le diable a été vaincu par la justice du Christ ; parce que, quoiqu'il n'ait rien trouvé en lui qui fût digne de mort, il l'a néanmoins fait périr. Aussi il est juste qu'il quitte

1 C'est-à-dire aux limbes. †

2 La justice de Dieu ne lui avait donné pouvoir sur l'homme qu'à cause des péchés que celui-ci avait commis, mais elle ne l'avait pas autorisé à agir contre le Christ, qui était absolument sans tache, et, par conséquent, en agissant contre lui, il a dépassé les limites de sa puissance. †

ceux qui étaient ses débiteurs et qui croient en celui qu'il a fait périr sans qu'il lui ait rien dû[3]. [Q52-8] ; [Q78-3] ;

Article 3 : Par la passion du Christ les hommes ont-ils été délivrés de la peine du péché ?

49

Objection N°1.

Il semble que les hommes n'aient pas été délivrés de la peine du péché par la passion du Christ. Car la peine principale du péché est la damnation éternelle. Or, ceux qui avaient été condamnés à l'enfer pour leurs péchés, n'ont pas été délivrés par la passion du Christ, parce que dans l'enfer il n'y a pas de rédemption. Il semble donc que la passion du Christ n'ait pas délivré les hommes de la peine du péché.

Réponse à l'objection N°1 :

La passion du Christ produit son effet dans ceux auxquels on l'applique par la foi, la charité, et les sacrements de la foi. C'est pourquoi les damnés qui ne sont unis dans l'enfer à la passion du Christ d'aucune de ces manières ne peuvent pas en recevoir les effets.

Objection N°2.

Il n'y a pas de peine à enjoindre à ceux qui ont été délivrés de la peine qu'ils méritaient. Or, on inflige aux pénitents une peine satisfactoire. Les hommes n'ont donc pas été délivrés par la passion du Christ de la peine due à leurs péchés.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°4), pour obtenir l'effet de la passion du Christ il faut nous rendre conformes à lui. Or, nous nous rendons conformes à lui par le sacrement de baptême, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 4) : Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché. Aussi aucune peine satisfacteur n'est imposée à ceux qui sont baptisés, parce qu'ils ont été totalement délivrés par la satisfaction du Christ. Car le Christ n'étant mort qu'une fois pour nos péchés, comme le dit saint Pierre (1 Pierre, 3, 18), il s'ensuit que l'homme ne peut pas être une seconde fois rendu conforme à sa mort par le sacrement de baptême. Par conséquent il faut que ceux qui pèchent après leur baptême, soient rendus conformes au Christ souffrant par quelques peines ou quelques souffrances qu'ils endurent en eux ; mais par suite de la coopération de la satisfaction du Christ, il suffit d'une peine beaucoup moindre que celle qu'exigerait en elle-même la nature de la faute[1].

Objection N°3.

La mort est la peine du péché, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 23) : La solde du péché est la mort. Or, depuis la passion du Christ les hommes meurent encore. Les hommes n'ont donc pas été délivrés par elle de la peine due à leurs péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

La satisfaction du Christ a en nous son effet, en tant que nous sommes incorporés à lui, comme les membres le sont à la tête, ainsi que nous l'avons dit (art. 1). Or, les membres doivent être conformes à la tête. C'est pourquoi comme le Christ a eu d'abord la grâce dans son âme avec la passibilité du

3 Le démon, dit Bossuet, ayant osé attenter d'une manière terrible contre la personne du Fils de Dieu, encore qu'il n'y trouvât rien qui fût à lui : in eo non habet quidquam, par-là a perdu son empire. †

1 Cajétan a fait observer, à ce sujet, combien grande est la vertu de la puissance surnaturelle que le prêtre impose dans le sacrement de Pénitence, puisque la plus légère reposant sur la satisfaction du Christ, devient suffisante, comme si elle était plus grande. †

corps et qu'il est parvenu par sa passion à la gloire de l'immortalité ; de même nous qui sommes ses membres, nous sommes délivrés par sa passion de toutes les peines que nous avons méritées, de manière cependant que nous recevons d'abord dans notre âme l'esprit d'adoption des enfants de Dieu par lequel nous avons droit à l'héritage de la gloire immortelle, tout en conservant notre corps passible et mortel ; puis, après que nous sommes devenus semblables à la passion et à la mort du Christ, nous arrivons à la gloire immortelle, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 17) : Si nous sommes les enfants de Dieu, nous sommes aussi les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, pourvu toutefois que nous souffrions avec lui, afin que nous soyons aussi glorifiés avec lui.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 53, 4) : Il s'est véritablement chargé de nos infirmités et il a porté nos douleurs.

Conclusion.

La passion du Christ ayant été une satisfaction surabondante pour les péchés et la cause de la rémission des fautes pour lesquelles l'homme mérite d'être puni, il s'ensuit que nous avons été délivrés par elle de la peine que nous avions encourue.
Il faut répondre que par la passion du Christ nous avons été délivrés de la peine que nous avions méritée de deux manières :

1. Directement en tant que la passion du Christ a été une satisfaction suffisante et surabondante pour les péchés de tout le genre humain, et que du moment qu'on a satisfait suffisamment, on ne mérite plus d'être puni.
2. Indirectement selon que la passion du Christ est la cause de la rémission des péchés, et c'est sur les péchés que repose la peine qu'on doit endurer. [Q52-5] ; [Q52-8] ; [Q53-1]

Article 4 : Par la passion du Christ avons-nous été réconciliés avec Dieu ?

49

Objection N°1.

Il semble que par la passion du Christ nous n'ayons pas été réconciliés avec Dieu. Car la réconciliation n'a pas lieu entre amis. Or, Dieu nous a toujours aimés, d'après ces paroles du Sage (Sag., 11, 25) : Vous aimez tout ce qui existe, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait. La passion du Christ ne nous a donc pas réconciliés avec Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu aime tous les hommes quant à la nature qu'il a faite, mais il les hait quant à la faute qu'ils commettent contre lui, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 12, 3) : Le Très-Haut hait les pécheurs.

Objection N°2.

La même chose ne peut pas être principe et effet ; ainsi la grâce qui est le principe du mérite ne peut pas en être l'objet. Or, l'amour de Dieu est le principe de la passion du Christ, puisqu'il est dit (Jean, 3, 16) : Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. Il ne semble donc pas que par la passion du Christ nous ayons été réconciliés avec Dieu de manière qu'il ait commencé à nous aimer seulement depuis ce moment.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne dit pas que la passion du Christ nous a réconciliés avec Dieu, comme s'il eût commencé à nous aimer alors, puisqu'il est écrit (Jérem., 31, 3) : Je vous ai aimé d'un amour perpétuel, mais on le dit parce que par la passion du Christ la cause de la haine a été détruite, soit parce que le péché a été effacé, soit parce qu'elle a offert en retour un bien plus agréable à Dieu.

Objection N°3.

La passion du Christ a été consommée par les hommes qui ont mis à mort le Christ et qui ont par là même offensé Dieu grièvement. Elle a donc été plutôt cause de l'indignation que de la réconciliation de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme ceux qui ont mis le Christ à mort étaient des hommes, de même le Christ qui a été immolé. Mais parce que la charité du Christ souffrant a été plus grande que l'iniquité de ses bourreaux, il s'ensuit que sa passion a été plus puissante pour réconcilier Dieu avec tout le genre humain que pour exciter sa colère.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom., 5, 10) : Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils.

Conclusion.

Puisque la passion du Christ nous a délivrés du péché qui rend les hommes ennemis de Dieu, et que ce sacrifice a été très-agréable à Dieu, il a été cause de notre réconciliation avec lui.
Il faut répondre que la passion du Christ est la cause de notre réconciliation avec Dieu de deux manières :

1. En ce qu'elle a éloigné le péché qui rend les hommes ennemis de Dieu, d'après ces paroles (Sag., 14, 9) : Dieu hait également l'impie et son impiété ; (Ps. 5, 7) Vous haïssez tous ceux qui opèrent l'iniquité.
2. Elle en est la cause selon qu'elle est un sacrifice très agréable à Dieu. Car l'effet propre du sacrifice c'est d'apaiser Dieu, comme quand l'homme remet une offense commise contre lui à cause d'un témoignage qu'on lui rend. D'où il est dit (1 Rois, 26, 19) : Si c'est le Seigneur qui vous pousse contre moi, qu'il reçoive l'odeur de ce sacrifice. De même la passion volontaire du Christ a été un si grand bien, qu'à cause de ce bien qu'il a trouvé dans la nature humaine Dieu a été apaisé à l'égard de toutes les offenses du genre humain, relativement à ceux qui sont unis au Christ souffrant, comme nous l'avons dit précédemment.

Article 5 : Le Christ nous a-t-il ouvert la porte du ciel par sa passion ?

49

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne nous ait pas ouvert la porte du ciel par sa passion. Car il est dit (Prov., 11, 18) : La récompense est assurée à celui qui sème la justice. Or, la récompense de la justice est l'entrée dans le royaume céleste. Il semble donc que les saints patriarches qui ont opéré des œuvres de justice obtenaient par la foi l'entrée du royaume céleste, même sans la passion du Christ. La passion du Christ n'est donc pas la cause qui nous ouvre la porte du royaume céleste.

Réponse à l'objection N°1 :

Les saints patriarches en faisant des œuvres de justice ont mérité d'entrer dans le royaume céleste par la foi qu'ils ont eue dans la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 11, 33) : C'est par la foi que les saines ont vaincu les royaumes et opéré la justice. C'est aussi pour cela que chaque individu était délivré de ses péchés pour ce qui regarde la purification de sa propre personne. Mais la foi ou la justice d'un homme ne suffisait pas pour écarter l'obstacle qui résultait de la dette de tout le genre humain, et qui a été enlevé par le prix du sang du Christ. C'est pourquoi avant la passion du Christ personne ne pouvait entrer dans le royaume céleste, en obtenant la béatitude éternelle qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu. [Q52-8]

Objection N°2.

Avant la passion du Christ, Elie a été enlevé au ciel, comme on le voit (4 Rois, chap. 2). Or, l'effet ne précède pas la cause. Il semble donc que l'ouverture de la porte du ciel ne soit pas l'effet de la passion du Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Elie a été enlevé dans le ciel aérien, mais non dans le ciel empyrée (Sur le ciel empyrée (Voy. 1a pars, quest. 66, art. 3), qui est le lieu des saints ; de même Enoch a été enlevé dans le paradis terrestre où l'on croit qu'il restera avec Elie jusqu'à l'arrivée de l'antechrist.

Objection N°3.

Comme on le voit (Matth., chap. 3), après le baptême du Christ, les cieux lui furent ouverts. Or, le baptême a procédé la passion. L'ouverture du ciel n'est donc pas l'effet de la passion.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 39, art. 5), après le baptême du Christ les cieux furent ouverts, non à cause du Christ lui-même, à qui le ciel l'a toujours été, mais pour signifier que le ciel est ouvert à ceux qui reçoivent le baptême du Christ, parce que ce sacrement tire son efficacité de sa passion.

Objection N°4.

Il est dit (Mich., 2, 13) : Il est monté ouvrant le chemin devant eux. Or, il semble qu'ouvrir le chemin du ciel ne soit rien autre chose qu'en ouvrir la porte. Il semble donc que la porte du ciel nous ait été ouverte, non par la passion du Christ, mais par son ascension.

Réponse à l'objection N°4 :

Le Christ nous a mérité par sa passion l'entrée dans le royaume céleste, et a écarté ce qui nous faisait obstacle ; au lieu que par son ascension il nous a, pour ainsi dire, introduit dans la possession de ce royaume. C'est pourquoi il est dit qu'il est monté, ouvrant le chemin devant eux[1].

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Héb., 10, 19) : Nous avons par le sang du Christ la confiance d'entrer dans le saint des saints, c'est-à-dire dans le ciel.

Conclusion.

Puisque nous avons été délivrés par la passion du Christ, non seulement du péché originel, commun à la nature humaine, quant à la faute et à la peine, mais encore des péchés propres à chacun de nous, elle nous a ouvert par là même la porte du royaume des cieux.

Il faut répondre que, quand la porte est fermée, c'est un obstacle qui empêche l'homme d'entrer. Or, ce qui empêche les hommes d'entrer dans le ciel, c'est le péché ; car, comme le dit le prophète (Is., 35,

1 C'est aussi pour ce motif que le Christ a dit (Jean, 16, 7) : Il est utile pour vous que je m'en aille ; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je m'en vais je vous l'enverrai. †

[8] : Cette voie sera appelée sainte et celui qui est souillé ne passera point par elle. Il y a deux sortes de péché qui empêchent d'entrer dans le royaume céleste. L'un est commun à toute la nature humaine ; c'est le péché du premier homme ; il ferme à l'homme l'entrée du royaume céleste. C'est pourquoi il est dit (Gen., 3, 24) qu'après le péché du premier homme Dieu plaça des chérubins qui agitaient çà et là des épées de feu, pour garder le chemin qui conduisait à l'arbre de vie. L'autre péché est celui que fait chaque individu et qui est commis par son acte propre. Or, par la passion du Christ nous avons été délivrés non seulement du péché qui est commun à toute la nature humaine quant à la faute et quant à la peine, par le prix qu'il a payé pour nous, mais elle a encore délivré de leurs propres péchés ceux qui participent à sa passion par la foi, par la charité et par les sacrements. C'est pourquoi la passion du Christ nous a ouvert la porte du royaume céleste. C'est ce qu'exprime l'Apôtre en disant (Hébr., 9, 11) : Le Christ étant venu comme le pontife des biens futurs, est entré une seule fois dans le sanctuaire avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle. Et c'est ce qui est figuré par la loi quand il est dit (Nom., 35, 20) : L'homicide restera là, c'est-à-dire dans une ville de refuge, jusqu'à ce que le grand prêtre qui a été oint de l'huile sainte, meure ; après sa mort il pourra retourner dans sa maison.

Article 6 : Le Christ a-t-il mérité par sa passion d'être exalté ?

49

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas mérité d'être exalté par sa passion. Car, comme la connaissance de la vérité est propre à Dieu, de même aussi l'élévation, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 113, 4) : Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations, et sa gloire est au-dessus des cieux. Or, le Christ, comme homme, a eu la connaissance de toute vérité, non d'après un mérite antérieur, mais d'après l'union même de Dieu et de l'homme, suivant 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. Il n'a donc pas été exalté par suite du mérite de sa passion, mais uniquement en vertu de l'union hypostatique.

Réponse à l'objection N°1 :

Le principe du mérite vient de l'âme, tandis que le corps est l'instrument de l'acte méritoire. C'est pourquoi la perfection de l'âme du Christ qui a été le principe du mérite n'a pas dû être acquise en lui par le mérite, comme la perfection du corps qui a été le sujet de la passion et par là même l'instrument du mérite.

Objection N°2.

Le Christ a mérité pour lui dès le premier instant de sa conception, ainsi que nous l'avons vu (quest. 34, art. 3). Or, sa charité n'a pas été plus grande au temps de sa passion qu'auparavant. Par conséquent, puisque la charité est le principe du mérite, il semble qu'il n'ait pas plus mérité son exaltation par sa passion qu'auparavant.

Réponse à l'objection N°2 :

Par des mérites antérieurs à sa passion le Christ a mérité son exaltation relativement à son âme dont la volonté était rendue parfaite par la charité et les autres vertus. Mais dans sa passion il a mérité son exaltation relativement à son corps par manière de récompense ; car il est juste que le corps qui avait été soumis à la souffrance par charité reçoive dans la gloire sa récompense.

Objection N°3.

La gloire du corps résulte de la gloire de l'âme, comme le dit saint Augustin (Epist. 118). Or, le Christ par sa passion n'a pas mérité son exaltation quant à la gloire de l'âme, parce que son âme a été bienheureuse dès le premier instant de sa conception. Il n'a donc pas mérité par sa passion d'être exalté quant à la gloire du corps.

Réponse à l'objection N°3 :

Par un ordre spécial de la volonté de Dieu, il est arrivé dans le Christ que la gloire de l'âme ne rejaillissait pas avant la passion sur le corps, afin qu'il obtînt plus honorablement la gloire corporelle, quand il l'aurait méritée par ses souffrances. Mais il ne convenait pas que la gloire de l'âme fût ainsi différée, parce que l'âme était unie immédiatement au Verbe : par conséquent il était convenable qu'elle fût remplie de gloire par le Verbe lui-même ; tandis que le corps était uni au Verbe par l'intermédiaire de lame.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Phil., 2, 8) : Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix ; c'est pour cela que Dieu l'a exalté.

Conclusion.

Comme le Christ s'est humilié par sa passion, de même il a été exalté par elle pour qu'il ressuscitât glorieux, et qu'il montât au ciel où il est assis à la droite de Dieu son Père, d'où il doit venir juger tous les hommes avec majesté.

Il faut répondre que le mérite implique une certaine égalité de justice, d'où l'Apôtre dit (Rom., 4, 4) : La récompense qu'on donne à quelqu'un pour ses œuvres lui est imputée comme une chose due. Or, quand quelqu'un s'attribue injustement plus qu'il ne lui est dû, il est juste qu'on lui prenne quelque chose de ce qui lui revenait. C'est ainsi que quand quelqu'un vole une brebis, il doit en rendre quatre, d'après la loi (Ex., chap. 22). Et l'on dit qu'il l'a mérité, parce qu'il est puni par là de sa volonté inique. De même quand quelqu'un se retranche par justice quelque chose de ce qu'il devait avoir, il mérite qu'on lui donne davantage par surcroît, en récompense de la droiture de sa volonté. D'où il est dit (Luc, 14, 11) : que celui qui s'humilie sera exalté. — Or, le Christ s'est humilié lui-même dans sa passion au-dessous de ce qu'il devait sous quatre rapports :

1. Quant à sa passion et à sa mort qu'il ne devait pas souffrir
2. Quant au lieu, parce que son corps a été placé dans un sépulcre et que son âme est descendue dans l'enfer
3. Quant à la confusion et à l'opprobre dont il a été couvert
4. Quant à ce qu'il a été livre à la puissance humaine, selon qu'il le dit lui-même à Pilate (Jean, 19, 11) : Vous n'auriez aucun pouvoir sur moi, s'il ne vous avait été donné d'eu haut. C'est pourquoi par sa passion il a mérité son exaltation de quatre manières[1] :
   a) Quant à sa résurrection glorieuse ; d'où il est dit (Ps. 138, 1) : Vous avez connu mon abaissement, c'est-à-dire l'humilité de ma passion, et ma résurrection.
   b) Quant à son ascension au ciel. Ainsi saint Paul dit (Eph., 4, 9) : Qu'il est descendu d'abord dans les parties les plus basses de la terre, et celui qui est descendu est le même que celui qui est monté au- dessus de tous les cieux.
   c) Il a été élevé parce qu'il s'est assis à la droite de son Père et qu'il a manifesté sa divinité, d'après ces paroles du prophète (Is., 3, 13) : Il sera grand et élevé et il montera au comble de la gloire, parce qu'il a fait l'étonnement de plusieurs et que son visage a été défiguré plus que celui d'aucun autre homme. Et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Phil., 2, 8) : Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix ; c'est pourquoi Dieu l'a

1 Ces quatre sortes d'exaltation correspondent aux quatre espèces d'humiliation qu'il a volontairement subies. †

élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, de telle sorte que tout le monde l'appelle Dieu et lui rend les honneurs divins. C'est aussi ce qui lui fait ajouter : Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers.

d) Il a été élevé par rapport à la puissance judiciaire qu'il a reçue, car il est dit (Job, 36, 17) : Votre cause a été jugée comme celle d'un impie, vous recevrez en retour la puissance et le jugement. [Q50-6] ; [Q62-5] ; [Q64-3] ; [Q86-4] ;

49

QUESTION 50 : DE LA MORT DU CHRIST

Question 50 : De la mort du Christ.....59
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ mourût ?.....59
Article 2 : Dans la mort du Christ la divinité a-t-elle été séparée de la chair ?.....61
Article 3 : Dans la mort du Christ la divinité a-t-elle été séparée de l'âme ?.....62
Article 4 : Le Christ a-t-il été homme durant les trois jours de sa mort ?.....64
Article 5 : Le corps du Christ vivant et mort est-il resté le même numériquement ?.....65
Article 6 : La mort du Christ a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut ?.....67

Nous avons maintenant à nous occuper de la mort du Christ, et à cet égard six questions se présentent :

1. A-t-il été convenable que le Christ mourût ?[1]
2. La divinité a-t-elle été séparée de la chair par la mort ?
3. La divinité a-t-elle été séparée de l'âme ?[2]
4. Le Christ a-t-il été homme pendant les trois jours qu'a duré sa mort ?
5. Son corps a-t-il été le même numériquement pendant qu'il était vivant et qu'il était mort ?
6. Sa mort a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut ?

Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ mourût ?

50

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ mourût. Car ce qui est le premier principe dans un genre n'est pas fait pour ce qui est contraire à ce genre, comme le feu qui est le principe de la chaleur ne peut jamais être froid. Or, le Fils de Dieu est la source et le principe de toute vie, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 35, 10) : C'est en vous que se trouve la source de la vie. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ mourût.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ est la source de vie, comme Dieu, mais non comme homme ; aussi il est mort comme homme et non comme Dieu. D'où saint Augustin dit (Cont. Felic., chap. 14) : Loin de moi la pensée que le Christ soit mort de manière qu'il ait perdu la vie, selon qu'il est la vie lui-même ; car s'il en était ainsi, la source de la vie se serait desséchée. Il est donc mort selon qu'il participait à la faiblesse de la nature humaine, qu'il avait prise de son plein gré ; mais il n'a pas perdu la puissance de sa nature, par laquelle il vivifie toutes choses.

1 L'Apôtre dit (Héb., 2, 10) : Car il convenait… élevât à la perfection par les souffrances l'auteur de leur salut ; (Ibid., 9, 16-17) : Car, là où il y a testament, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne. En effet, un testament n'est valable que par la mort, puisqu'il n'a point de force tant que le testateur est vivant. †

2 Saint Paul dit (Eph., 4, 9-10) : Or, que signifie : Il est monté, sinon qu'il était descendu d'abord dans les parties inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est le même que celui qui est monté au-dessus de tous les cieux. †

Objection N°2.

La mort est un défaut plus grave que la maladie, puisque par la maladie on arrive à la mort. Or, il n'eût pas été convenable que le Christ fût malade, comme le remarque saint Chrysostome (sup. quest. 46, art. 3 ad 2). Il n'a donc pas été convenable non plus que le Christ mourût.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ n'a pas supporté la mort qui provient de la maladie, de peur qu'il ne parût mourir nécessairement par suite de l'infirmité de sa nature ; mais il a supporté la mort produite par une cause extérieure, à laquelle il s'est soumis de lui-même, pour montrer que sa mort était volontaire. [Q51-3]

Objection N°3.

Le Seigneur dit (Jean, 11, 10) : Je suis venu pour qu'ils aient la vie et pour qu'ils la possèdent plus abondamment. Or, le contraire ne mène pas au contraire. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ mourût.

Réponse à l'objection N°3 :

Un opposé ne conduit pas par lui-même à un autre, mais il y mène quelquefois par accident, comme le froid échauffe quelquefois par accident ; et c'est de cette manière que le Christ nous a conduits par sa mort à la vie, puisqu'il a détruit notre mort par la sienne ; comme celui qui souffre une peine pour un autre l'écarté de ce dernier.

Mais c'est le contraire. Caïphe a dit (Jean, 10, 50) : Il vous est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne périsse pas, et ces paroles ont été prophétiques d'après le témoignage de l'évangéliste.

Conclusion.

Non seulement il n fallu que le Christ souffrît, mais encore qu'il mourût, pour satisfaire pour les péchés de tous les hommes et pour montrer la vérité du corps qu'il a pris, et qu'en nous délivrant de la crainte de la mort, sa mort nous préservât du péché et préparât nos âmes à la résurrection future. Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ mourût :

1. Pour satisfaire pour le genre humain qui avait été condamné à mort à cause du péché, d'après ces paroles de la Genèse (2, 17) : Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort. Or, c'est une manière convenable de satisfaire pour un autre que de se soumettre à la peine qu'il a méritée. C'est pourquoi le Christ a voulu mourir pour satisfaire pour nous par sa mort, d'après ces paroles de saint Pierre (1 Pierre, 3, 18) : Le Christ est mort une fois pour nos péchés.
2. Pour montrer la vérité de la nature qu'il a prise. Car, comme le dit Eusèbe (in Orat. de laud. Const., chap. 15), si après avoir vécu parmi les hommes, il eût autrement disparu et qu'il se fût évanoui en fuyant la mort, tout le monde le comparerait à un fantôme.
3. Pour nous délivrer par là de la crainte de la mort. D'où l'Apôtre dit (Hébr., 2, 14) : Qu'il a participé à la chair et au sang pour détruire par sa mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et pour mettre en liberté ceux que la crainte de la mort tenait dans la servitude pendant toute leur vie.
4. Pour qu'en mourant corporellement à la ressemblance du péché, c'est-à-dire à la peine, il nous donnât l'exemple de mourir spirituellement au péché. C'est ce qui fait dire à saint Paul (Rom., 6, 10) : Que quant à ce que le Christ est mort, il est mort seulement une fois pour le péché ; mais que quant à la vie dont il vit maintenant, il vit pour Dieu. De même considérez-vous comme étant morts pour le péché et comme ne vivant plus que pour Dieu.

5. Pour qu'en ressuscitant d'entre les morts il montrât sa vertu, par laquelle il a vaincu la mort et nous a donné l'espérance de ressusciter aussi. D'où l'Apôtre dit (1 Cor., 15, 12) : Si l'on prêche que le Christ est ressuscité d'entre les morts, comment se trouve-t-il parmi vous des personnes qui disent qu'il n'y a point de résurrection ? [Q51-3]

Article 2 : Dans la mort du Christ la divinité a-t-elle été séparée de la chair ?

50

Objection N°1.

Il semble que dans la mort du Christ la divinité ait été séparée de la chair. Car, comme on le voit (Matth., chap. 27), le Seigneur sur la croix criait : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? Ce que saint Ambroise explique en disant (Sup. illud Luc., chap. 23 : Et hæc dicens expiravit) : L'homme criait étant sur le point de mourir par la séparation de la divinité ; car, puisque la divinité n'est pas soumise à la mort, il ne pouvait mourir qu'autant que la vie s'éloignait, parce que la vie est la divinité. Par conséquent, il semble que la divinité ait été séparée de la chair dans la mort du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

Cet abandon ne doit pas se rapporter à la destruction de l'union personnelle, mais il signifie que Dieu le Père l'a livré à la passion. Ainsi, dans ce cas, l'abandon consiste à ne pas protéger la victime contre ses persécuteurs. — Ou bien il dit qu'il a été abandonné par rapport à cette prière qu'il avait faite, en disant : Mon Père, si cela est possible, que ce calice s'éloigne de moi, comme l'entend saint Augustin (Ep. 140, chap. 6 et 10).

Objection N°2.

En ôtant le milieu, on sépare les extrêmes. Or, la divinité a été unie à la chair par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons vu (quest. 6, art. 1). Il semble donc que puisque dans la mort du Christ l'âme a été séparée de la chair, par conséquent la divinité en a été séparée aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que le Verbe de Dieu est uni au corps par l'intermédiaire de l'âme, en tant que le corps appartient par l'âme à la nature humaine que le Fils de Dieu se proposait de prendre ; mais cela ne signifie pas que l'âme est une sorte de milieu qui lie ce qui est uni. D'ailleurs le corps tient de l'âme ce qui appartient à la nature humaine, même après que l'âme en est séparée, en ce sens que dans le corps qui est mort il subsiste, d'après la volonté de Dieu, un certain rapport avec la résurrection. C'est pourquoi l'union de la divinité avec le corps n'est pas détruite.

Objection N°3.

La vertu vivifiante de Dieu est plus grande que celle de l'âme. Or, le corps ne pouvait pas mourir, si l'âme n'en eût été séparée. Il le pouvait donc encore moins, si la divinité n'en avait pas été séparée elle-même.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme à la puissance de vivifier formellement ; c'est pourquoi quand elle est présente et qu'elle est unie formellement au corps, il est nécessaire qu'il soit vivant ; au lieu que la divinité n'a pas la puissance de vivifier formellement, mais à titre de cause efficiente ; car elle ne peut être la forme du corps. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que quoique l'union de la divinité subsiste avec le corps, celui-ci soit vivant, parce que Dieu n'agit pas nécessairement, mais volontairement.

Mais c'est le contraire. Les choses qui appartiennent à la nature humaine ne se disent du Fils de Dieu qu'en raison de l'union, comme nous l'avons vu (quest. 16, art. 4 et 5). Or, on dit du Fils de Dieu ce qui convient au corps du Christ après sa mort. Par exemple, on dit qu'il a été enseveli, ainsi qu'on le voit dans le Symbole, où il est dit que le Fils de Dieu a été conçu, qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert, qu'il est mort et enseveli. Le corps du Christ n'a donc pas été séparé dans la mort de la divinité.

Conclusion.

Puisque le don qui est accordé par la grâce de Dieu n'est pas révoqué sans péché, et qu'il n'y a pas eu de péché dans le Christ, il n'a pu se faire que dans sa mort la divinité se soit séparée de quelque manière de son corps.

Il faut répondre que ce que la grâce de Dieu nous accorde ne nous est jamais retiré sans qu'il y ait de notre faute. D'où saint Paul dit (Rom., 11, 29) : Que les dons de Dieu et sa vocation sont sans repentir. Or, la grâce d'union, par laquelle la divinité a été unie à la chair du Christ en personne, a été beaucoup plus grande que la grâce d'adoption par laquelle les autres hommes sont sanctifiés ; elle est aussi plus permanente de sa nature, parce que cette grâce se rapporte à l'union personnelle, au lieu que la grâce d'adoption n'a pour but qu'une union d'affection. Cependant nous voyons que la grâce d'adoption ne se perd jamais, à moins qu'on ne fasse une faute. Par conséquent, puisque dans le Christ il n'y a pas eu de péché, il a été impossible que l'union de la divinité avec son corps fût détruite. C'est pourquoi comme avant la mort du Christ sa chair a été unie selon la personne et l'hypostase au Verbe de Dieu ; de même elle est restée unie après, de manière que l'hypostase du Verbe de Dieu et du corps du Christ n'était pas autre après sa mort, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 27). [Q52-3] ; [Q53-4]

Article 3 : Dans la mort du Christ la divinité a-t-elle été séparée de l'âme ?

50

Objection N°1.

Il semble que dans la mort du Christ la divinité ait été séparée de l'âme. Car le Seigneur dit (Jean, 10, 18) : Personne ne me ravit mon âme, mais c'est de moi-même que je la quitte et que je la reprends. Or, il ne semble pas que le corps puisse déposer l'âme en la séparant de lui ; parce que l'âme n'est pas soumise à la puissance du corps, mais c'est plutôt le contraire ; par conséquent il semble qu'il convienne au Christ, selon qu'il est le Verbe de Dieu, de déposer son âme ; ce qui revient à s'en séparer. Son âme a donc été séparée de la divinité par la mort.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin (Tract. 47 in Joan.) expliquant ce passage de saint Jean se demande : puisque le Christ est Verbe, âme et corps, quitte-t-il l'âme parce qu'il est Verbe, ou parce qu'il est âme, ou encore parce qu'il est chair ? Et il dit : si nous répondons que le Verbe de Dieu a quitté l'âme, il s'ensuit que cette âme a été, pendant un temps, séparée du Verbe, ce qui est faux : car la mort a séparé le corps de l'âme, mais je ne dis pas que l'âme a été séparée du Verbe. D'un autre côté si nous prétendons que l'âme se quitte elle-même, il s'ensuit que l'âme a été séparée d'elle-même ; ce qui est absurde. Il reste donc que la chair elle-même quitte son âme et qu'elle la prenne de nouveau, non par sa puissance, mais par la puissance du Verbe qui habite dans la chair ; parce que, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et art. préc.), la divinité du Verbe n'a pas été séparée de la chair par la mort.

Objection N°2.

Saint Athanase dit (implic. liv. 6 de beat. Verb. Dei, ad Theophil.) : Maudit soit celui qui ne confesse pas que l'homme tout entier, que le Fils de Dieu a pris, a été repris de nouveau ou délivré, et qu'il est ressuscité d'entre les morts le troisième jour. Or, l'homme n'a pas pu être repris tout entier, s'il n'eût pas été séparé tout entier pendant un temps du Verbe de Dieu. Et comme l'homme tout entier est composé d'une âme et d'un corps, il s'ensuit que la divinité a été séparée pendant un temps du corps et de l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ce passage saint Athanase n'a pas prétendu que l'homme entier a été repris de nouveau, c'est-à-dire dans toutes ses parties, comme si le Verbe de Dieu eût quitté pendant la mort toutes les parties de la nature humaine, mais il a voulu dire que la totalité de la nature qu'il avait prise a été de nouveau réintégrée dans sa résurrection par l'union de l'âme et du corps qui a été rétablie.

Objection N°3.

A cause de son union avec l'homme entier, on dit que le Fils de Dieu est véritablement homme. Si donc l'union de l'âme et du corps ayant été détruite par la mort, le Verbe de Dieu était resté uni à l'âme, il s'ensuivrait qu'on aurait pu dire véritablement que le Fils de Dieu est l'âme. Or, cela est faux, parce que, puisque l'âme est la forme du corps, il s'ensuivrait que le Verbe de Dieu aurait été la forme du corps, ce qui est impossible. L'âme a donc été séparée du Verbe de Dieu à la mort du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne dit pas que le Verbe de Dieu à cause de son union avec la nature humaine est cette nature, mais on dit qu'il est homme, c'est-à-dire qu'il a la nature humaine. Or, l'âme et le corps sont des parties essentielles de la nature humaine. Par conséquent de l'union du Verbe avec l'une et l'autre de ces parties il ne s'ensuit pas que le Verbe de Dieu soit l'âme ou le corps, mais qu'il a une âme ou un corps.

Objection N°4.

L'âme et le corps séparés l'un de l'autre ne font pas une seule hypostase, mais deux. Si donc le Verbe de Dieu est resté uni au corps aussi bien qu'à l'âme du Christ, pendant qu'ils ont été séparés l'un de l'autre par la mort du Christ, il semble résulter de là que le Verbe de Dieu, pendant la mort du Christ, ait formé deux hypostases, ce qui répugne. L'âme n'est donc pas restée unie au Verbe après la mort du Christ.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, chap. 27), dans la mort du Christ quand l'âme a été séparée du corps, il n'y a pas eu une hypostase divisée en deux hypostases ; car le corps et l'âme du Christ ont existé dès le commencement sous le même rapport dans l'hypostase du Verbe, et à la mort ces deux parties ont été séparées l'une de l'autre, mais chacune d'elles est restée, n'ayant pour hypostase que celle du Verbe. C'est pourquoi la seule hypostase du Verbe a été l'hypostase du Verbe, de l'âme et du corps ; ni l'âme, ni le corps n'ont jamais eu une hypostase propre, indépendamment de l'hypostase du Verbe ; car il n'y a toujours eu qu'une seule hypostase du Verbe et jamais il n'y en a eu deux.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 27) : Quoique le Christ soit mort comme homme et que son âme sainte ait été séparée de son corps qui se trouvait sans souillure ; cependant la divinité est restée inséparable de l'un et de l'autre, c'est-à-dire de l'âme et du corps.

Conclusion.

Puisque dans la mort du Christ la divinité n'a point été séparée du corps, elle l'a encore été beaucoup moins de l'âme.

Il faut répondre que l'âme a été unie au Verbe de Dieu plus immédiatement que le corps et avant lui, puisque le corps a été uni au Verbe de Dieu par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons dit (quest. 6, art. 1). Par conséquent puisque le Verbe de Dieu n'a pas été séparé du corps du Christ pendant sa mort, il l'a été encore beaucoup moins de l'âme. Ainsi comme on dit du Fils de Dieu ce qui convient au corps séparé de l'âme, en disant qu'il a été enseveli, de même dans le Symbole on dit aussi de lui qu'il est descendu aux enfers ; parce que son âme séparée de son corps y est descendue. [Q53-4] ; [Q76-1]

Article 4 : Le Christ a-t-il été homme durant les trois jours de sa mort ?

50

Objection N°1.

Il semble que le Christ ait été homme durant les trois jours de sa mort. Car saint Augustin dit (De Trin., liv. 1, chap. 13) que cette assomption de la nature humaine a été telle que Dieu est devenu homme et l'homme Dieu. Or, cette assomption n'a pas cessé pendant la mort. Il semble donc que le Christ n'ait pas non plus cessé d'être homme pendant ce temps.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Verbe de Dieu a pris l'âme et le corps unis ; c'est pourquoi cette assomption a fait Dieu homme et l'homme Dieu. Cette assomption n'a pas cessé, à la vérité, comme si le Verbe avait été séparé de l'âme ou de la chair ; mais c'est l'union de l'âme et du corps qui a cessé.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 9, chap. 2) que chaque homme est son intellect. C'est pourquoi en nous adressant à l'âme de saint Pierre après sa mort, nous disons : Saint Pierre, priez pour nous. Or, après sa mort le Fils de Dieu n'a pas été séparé de son âme intellectuelle. Il a donc été homme pendant ces trois jours. [Q53-2]

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que l'homme est son intellect, non parce que l'intellect est l'homme tout entier, mais parce que l'intellect en est la partie principale, et que c'est en lui que consiste virtuellement le principe qui doit diriger l'homme : c'est ainsi qu'on dit que le chef d'une cité est la cité tout entière, parce que c'est à lui qu'il appartient de la gouverner et de la régir.

Objection N°3.

Tout prêtre est homme. Or, pendant les trois jours de sa mort le Christ a été prêtre ; car autrement il ne serait pas vrai de dire (Ps. 109, 4) : Vous êtes prêtre éternellement. Le Christ a donc été homme pendant ces trois jours.

Réponse à l'objection N°3 :

Il convient à l'homme d'être prêtre en raison de son âme dans laquelle le caractère de l'ordre s'imprime. Par conséquent l'homme ne perd pas par la mort l'ordre sacerdotal, et encore moins le Christ qui est la source de tout le sacerdoce.

Mais c’est le contraire. En écartant ce qui est plus élevé, on écarte ce qui l’est moins. Or, ce qui est vivant ou animé est supérieur à l’animal et à l’homme, car l’animal est une substance sensible animée. Or, pendant les trois jours de sa mort le corps du Christ n’a été ni vivant, ni animé. Il n’a donc pas été homme.

Conclusion.

Puisque c’est un article de foi de dire que le Christ est mort véritablement, c’est une hérésie de dire qu’il a été homme pendant les trois jours que sa mort a duré.

Il faut répondre que c’est un article de foi que le Christ est mort véritablement. Par conséquent tout ce qui a pour objet d’attaquer la vérité de sa mort est une erreur contraire à la foi. C’est pourquoi il est dit[1] : Si l’on ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans sa chair, qu’il a été crucifié dans sa chair, et qu’il est mort dans sa chair, qu’on soit anathème. Or, il appartient à la vérité de la mort d’un homme ou d’un animal, qu’il cesse après sa mort d’être un homme ou un animal : car la mort de l’homme ou de l’animal provient de la séparation de l’âme, qui complète la nature de l’animal ou de l’homme. C’est pour ce motif que c’est une erreur de dire, simplement et absolument parlant, que le Christ a été homme durant les trois jours de sa mort. — Cependant on peut dire que le Christ a été un homme mort pendant ce temps. — Toutefois il y en a qui ont avancé que le Christ avait été homme pendant ces trois jours, en employant à la vérité des expressions inexactes, mais cependant sans blesser la foi, du moins en raison du sens qu’ils y attachaient. Ainsi Hugues de Saint-Victor a dit (Liv. 2 de sacram., part. 1, chap. 11) que le Christ avait été homme pendant les trois jours de sa mort, parce qu’il prétendait que l’âme était l’homme, ce qui est faux, comme nous l’avons démontré (1a pars, quest. 75, art. 4). Le Maître des sentences a aussi supposé (dist. 22, liv. 3) que le Christ avait été homme pendant ces trois jours, mais pour une autre raison ; parce qu’il a cru que l’union de l’âme et du corps n’était pas de l’essence de l’homme, mais que pour être homme il suffisait d’avoir une âme humaine et un corps, unis ou séparés[2] ; ce qui est évidemment faux, d’après ce que nous avons vu (1a pars, loc. cit.), et d’après ce que nous avons dit au sujet du mode de l’union (quest. 2, art. 5). [Q52-3] ; [Q76-1]

Article 5 : Le corps du Christ vivant et mort est-il resté le même numériquement ?

50

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ vivant et mort n’ait pas été le même numériquement. Car le Christ est mort véritablement, comme les autres hommes meurent. Or, le corps des autres hommes n’est pas absolument le même numériquement, quand il est vivant que quand il est mort ; parce qu’ils diffèrent d’une différence essentielle. Le corps du Christ mort et vivant n’a donc pas été absolument le même numériquement.

Réponse à l’objection N°1 :

Le corps mort de tout autre homme ne reste pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ. C’est pourquoi le corps mort d’un autre homme n’est pas le même absolument, mais sous un rapport ; car il est le même selon la matière et il ne l’est pas selon la forme ; au lieu que le corps du Christ est resté le même absolument à cause de l’identité du suppôt, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.).

1 (Epist. Cyrill. in Conc. Ephes., gener. 3, part. 1, chap. 20) †

2 Ces deux erreurs de Hugues de Saint-Victor et du Maître des sentences se rapportent plutôt à une question philosophique qu’à une question de foi. †

Objection N°2.

D'après Aristote (Met., liv. 5, text. 12) : Toutes les choses qui diffèrent d'espèce diffèrent aussi numériquement. Or, le corps du Christ vivant et mort n'a pas été de la même espèce ; car on ne dit l'œil ou la chair d'un mort qu'équivoquement, comme on le voit (De animâ, liv. 2, text. 9, et Met., liv. 7, text. 35). Le corps du Christ n'a donc pas été absolument le même numériquement vivant et mort.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme on dit qu'une chose est numériquement la même selon le suppôt, et qu'elle est spécifiquement la même selon la forme ; partout où le suppôt subsiste dans une seule et même nature, il faut que quand l'unité d'espèce est enlevée, l'unité de nombre le soit aussi. Mais l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste en deux natures : c'est pour cela que quoique dans le Christ le corps ne reste pas le même selon l'espèce de la nature humaine, il reste cependant le même numériquement selon le suppôt du Verbe de Dieu.

Objection N°3.

La mort est une corruption. Or, ce qui est corrompu d'une corruption substantielle n'existe plus, après qu'il est corrompu ; parce que la corruption est un changement qui va de l'être au non-être. Le corps du Christ, après sa mort, n'est donc pas resté le même numériquement, puisque la mort est une corruption substantielle.

Réponse à l'objection N°3 :

La corruption et la mort ne conviennent pas au Christ en raison du suppôt[1] d'après lequel l'unité se considère, mais en raison de la nature d'après laquelle on établit la différence qu'il y a entre la mort et la vie.

Mais c'est le contraire. Saint Athanase dit (Epist. ad Epictet.) : Le corps qui a été circoncis, qui a bu et mangé, qui a souffert et qui a été mis en croix, celui auquel le Verbe impassible et incorporel était uni, c'est celui-là qui a été mis dans le sépulcre. Or, c'est le corps vivant du Christ qui a été circoncis et attaché en croix, tandis que c'est son corps mort qui a été mis dans le sépulcre. C'est donc le même corps qui a été vivant et qui a été mort ensuite.

Conclusion.

Puisque le suppôt du corps du Christ vivant et mort a été le même numériquement, son corps vivant et mort a été absolument le même numériquement, mais il n'a pas été ainsi le même totalement.
Il faut répondre que le mot simplement peut s'entendre de deux manières :

1. Selon qu'il signifie la même chose que le mot absolument ; c'est le sens qu'il a quand on l'emploie sans rien y ajouter, comme le dit Aristote (Top. in fin., liv. 2). De cette manière le corps du Christ vivant et mort a été absolument le même numériquement. Car on dit qu'une chose est absolument la même numériquement, parce qu'elle a le même suppôt. Or, le corps du Christ vivant et mort a eu le même suppôt ; parce qu'il n'a pas eu, vivant et mort, une autre hypostase que l'hypostase du Verbe de Dieu, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). Et c'est dans ce sens que parle saint Athanase dans le passage que nous avons cité.
2. Le mot simplement a le même sens que le mot entièrement ou totalement. Le corps du Christ vivant et mort n'a pas été ainsi le même numériquement. En effet il n'a pas été le même totalement, puisque la vie est quelque chose qui appartient à l'essence d'un corps vivant, car elle en est le prédicat essentiel et non accidentel. D'où il résulte que le corps qui cesse d'être vivant, ne reste pas totalement le même. D'ailleurs si on disait que le corps mort du Christ est totale- ment

1 Car le suppôt est la personne divine, qui est éternelle et immuable. †

resté le même, il s'ensuivrait qu'il n'aurait pas été corrompu, je parle de la corruption de la mort ; ce qui est l'hérésie des gaïanites[1], comme le dit saint Isidore[2]. Et saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 28), que le mot de corruption signifie deux choses : d'abord la séparation de l'âme et du corps ; ensuite la dissolution parfaite du corps dans les éléments qui le composent. Ainsi, dire avec Julien[3] et Gaïanus que le corps du Seigneur a été incorruptible de la première manière avant la résurrection, c'est une impiété. Car si le corps du Christ n'était pas de la même substance que nous et n'était pas mort véritablement, nous n'aurions pas été véritablement sauvés. Mais il a été incorruptible de la seconde manière.

Article 6 : La mort du Christ a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut ?

50

Objection N°1.

Il semble que la mort du Christ n'ait rien opéré pour notre salut. Car la mort est une privation, puisqu'elle est la privation de la vie. Or, une privation n'a pas la vertu d'agir, puisqu'elle n'est pas une chose. Elle n'a donc pas pu opérer quelque chose pour notre salut.

Réponse à l'objection N°1 :

La mort du Christ a opéré notre salut en vertu de l'union de la divinité et non par elle seule.

Objection N°2.

La passion du Christ a contribué à notre salut par manière de mérite. Or, la mort du Christ n'a pas pu ainsi opérer, car dans la mort l'âme est séparée du corps qui est le principe du mérite. La mort du Christ n'a donc rien opéré pour notre salut.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la mort du Christ, selon qu'on la considère comme consommée, n'ait pas opéré notre salut par manière de mérite, cependant elle l'a opéré comme cause efficiente, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

Ce qui est corporel n'est pas une cause spirituelle. Or, la mort du Christ a été corporelle. Elle n'a donc pas pu être la cause spirituelle de notre salut.

Réponse à l'objection N°3 :

La mort du Christ a été corporelle à la vérité, mais son corps a été l'instrument de la divinité qui lui était unie, et il opérait par sa vertu tout mort qu'il était.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 4, chap. 3) : Une seule mort de notre Sauveur, c'est-à-dire la mort corporelle, nous a sauvés de notre double mort, c'est-à-dire de celle de l'âme et du corps.

1 D'après saint Isidore, les théodosiens et les gaïanites sont des hérétiques qui tiraient leur nom de Théodose et de Gaïanus, qui furent élus évêques d'une manière illégitime, le même jour à Alexandrie, sous Justinien ; ils suivaient les erreurs d'Eutychès et de Dioscore, rejetaient le concile de Chalcédoine, ne reconnaissaient qu'une nature en Jésus-Christ, que les théodosiens croyaient corruptible, et les gaïanites incorruptible. †

2 (De Etym., liv. 8, chap. 5, et hab. in Decret. 24, quest. 3, chap. Quidam autem) †

3 L'histoire ne nous apprend rien sur ce Julien, qui était probablement un des suppôts de Gaïanus. †

Conclusion.

La mort du Christ, considérée comme la privation de la vie, a opéré notre salut, non par manière de mérite, mais seulement par manière de cause efficiente, c'est-à-dire par la vertu de la divinité ; mais si sous le nom de mort on entend la voie qui mène au trépas, elle a été cause de notre salut comme nous avons dit que la passion l'avait été.

Il faut répondre que nous pouvons parler de la mort du Christ de deux manières :

1. Selon qu'elle est la voie qui mène au trépas.
2. Selon qu'elle est consommée.

Or, on dit que la mort est en voie, quand quelqu'un y tend par quelque souffrance naturelle ou violente. De cette manière on doit parler de la mort du Christ, comme on parle de sa passion. Ainsi la mort du Christ considérée de la sorte est cause de notre salut au même titre que sa passion dont nous avons parlé (quest. 49). Mais la mort est considérée comme étant consommée, selon que le corps est séparé de l'âme ; et c'est dans ce sens que nous parlons ici de la mort du Christ. De cette manière elle ne peut pas être la cause de notre salut par manière de mérite[1], mais seulement par manière de cause efficiente[2], en tant que la divinité n'a pas été séparée par la mort de la chair du Christ. C'est pourquoi tout ce qui s'est passé à l'égard du corps du Christ, même après que l'âme en a été séparée, nous a été salutaire par la vertu de la divinité qui lui était unie. Or, on considère comme l'effet propre d'une cause ce qui a de la ressemblance avec elle. Ainsi, comme la mort est une privation de la vie, l'effet de la mort du Christ se considère relativement à l'éloignement des choses qui sont contraires à notre salut. Ces choses sont la mort de l'âme et la mort du corps. C'est pourquoi on dit que la mort du Christ a détruit en nous la mort de l'âme qui est l'effet de notre péché[3], d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 4, 25) : Il a été livré, c'est-à-dire mis à mort, à cause de nos péchés, et la mort du corps qui consiste dans la séparation de l'âme, d'après ces autres paroles du même apôtre (1 Cor., 15, 54) : La mort a été absorbée par la victoire. [Q51-4] ; [Q52-5] ; [Q52-5b]

50

1 La mort frappe le corps, puisqu'elle le rend inanimé, et c'est pour cela qu'on dit que le corps est mort, tandis qu'on ne le dit pas de l'âme. C'est aussi dans l'acte de l'âme que le mérite consiste principalement, et c'est ce qui fait dire à saint Thomas que la mort du Christ n'a pas été la cause méritoire de notre salut. †

2 Parce que le Verbe, qui est la cause efficiente par excellence, lui est resté uni. †

3 L'Église nous fait chanter dans la préface de Pâques : Qui mortem nostram moriendo destruxit. †

QUESTION 51 : DE LA SÉPULTURE DU CHRIST

Question 51 : De la sépulture du Christ.....69
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ fût enseveli ?.....69
Article 2 : Le Christ a-t-il été enseveli de la manière convenable ?.....70
Article 3 : Le corps du Christ s'est-il corrompu dans le tombeau ?.....73
Article 4 : Le Christ n'a-t-il été dans le tombeau qu'un jour et deux nuits ?.....74
[Q52-1]

Nous devons ensuite parler de la sépulture du Christ.

À ce sujet quatre questions sont à examiner :

1. A-t-il été convenable que le Christ fût enseveli ?
2. Du mode de sa sépulture.
3. Son corps s'est-il corrompu dans le tombeau ?
4. Du temps qu'il y est resté.[1]

Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ fût enseveli ?

51

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût enseveli. Car il est dit du Christ (Ps. 87, 6) : Il est devenu comme un homme sans secours, libre parmi les morts. Or, les corps des morts sont enfermés dans un tombeau, ce qui paraît être contraire à la liberté. Il ne semble donc pas qu'il ait été convenable que le corps du Christ fût enseveli.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ enseveli montre qu'il a été libre entre les morts, en ce que le tombeau où il était renfermé n'a pas pu l'empêcher d'en sortir par la résurrection.

Objection N°2.

Rien n'a dû se faire à l'égard du Christ qui ne fût salutaire pour nous. Or, il semble qu'il n'importe en rien au salut des hommes que le Christ ait été enseveli. Il n'a donc pas été convenable qu'il le fût.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Les Arméniens ont prétendu que le Christ était ressuscité le jour du sabbat ; ce qui est contraire à la croyance de l'Église, qui, dans tous ses symboles, dit qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément à ces paroles de l'Évangile (Matth., 12, 40) : Le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits, et à celles du prophète (Osée, 6, 3) : Il nous rendra la vie après deux jours ; le troisième jour il nous ressuscitera. †

Comme la mort du Christ a opéré notre salut à titre de cause efficiente, de même aussi sa sépulture. D'où saint Jérôme dit[1] : Il donnera à Dieu son Père des nations qui étaient sans piété, parce qu'il les a conquises par sa mort et sa sépulture.

Objection N°3.

Il ne paraît pas convenable que Dieu qui est élevé au-dessus des cieux ait été enseveli en terre. Or, ce qui convient au corps mort du Christ est attribué à Dieu en raison de l'union. Il ne paraît donc pas convenable que le Christ ait été enseveli.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme on le voit dans un discours du concile d'Ephèse (hab., part. 3, chap. 9) : Aucune des choses qui contribuent au salut des hommes ne fait injure à Dieu ; elles ne montrent pas qu'il est passible, mais clément. Et dans un autre discours (ibid., chap. 10) : Dieu ne considère pas comme injurieux pour lui ce qui est une occasion de salut pour les hommes. D'ailleurs nous ne devons pas avoir de la nature de Dieu une idée si basse, que nous la croyions susceptible de jamais recevoir une injure.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit de la femme qui l'avait couvert de parfums (Math., 26, 10) : Elle a fait à mon égard une bonne œuvre ; puis il ajoute : Lorsqu'elle a répandu ce parfum sur mon corps, elle l'a fait en vue de ma sépulture.

Conclusion.

Pour prouver que la mort du Christ était véritable, pour donner aux morts l'espérance de la résurrection et pour servir d'exemple aux actes humains relativement à leur mort spirituelle et à l'ensevelissement de leurs péchés, il a été convenable, non seulement que le Christ mourût, mais encore qu'il fût enseveli.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ fût enseveli :

1. Pour prouver la vérité de sa mort ; car on ne met quelqu'un dans un tombeau que quand il est constant qu'il est véritablement mort. D'où l'on voit (Marc, chap. 15) que Pilate, avant de permettre d'ensevelir le Christ, a fait examiner avec soin s'il était mort.
2. Parce que par là même que le Christ est ressuscité du tombeau, il donne l'espérance de ressusciter par lui à ceux qui sont aussi dans le tombeau, d'après ces paroles (Jean, 5, 28) : Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue, vivront.
3. Il a été enseveli pour que sa mort servit d'exemple à ceux qui meurent spirituellement au péché et qui s'éloignent du trouble des hommes. C'est ce qui fait dire à saint Paul (Col., 3, 3) : Vous êtes mort et votre vie a été cachée en Dieu avec le Christ. C'est pour cela que ceux qui sont baptisés et qui meurent aux péchés par la mort du Christ sont en quelque sorte ensevelis avec lui par l'immersion[2], d'après ces paroles (Rom., 6, 4) : Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché.

Article 2 : Le Christ a-t-il été enseveli de la manière convenable ?

51

1 (Sup. Matth., Sepulturâ Christi resurgimus, et super Is., chap. 53 : Dabit impios pro sepulturâ, glos. ord. Hier.) †

2 Allusion à la coutume des grecs, qui baptisent par immersion, tenant le catéchumène le visage tourné vers l'Orient. On baptisait aussi le plus souvent par immersion du temps de saint Thomas (Voyez plus loin, quest. 61, art. 7). †

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas été enseveli d'une manière convenable. Car sa sépulture répond à sa mort. Or, le Christ a souffert la mort la plus abjecte, d'après ces paroles (Sag., 2, 20) : Condamnons-le à la mort la plus honteuse. Il ne paraît donc pas convenable qu'on lui ait accordé une sépulture honorable, par exemple qu'il ait été enseveli par de grands personnages, tels que Joseph d'Arimathie, qui était un noble décurion, comme on le voit (Math., chap. 15), et tel que Nicodème, qui était prince des Juifs, d'après saint Jean (Jean, chap. 3).

Réponse à l'objection N°1 :

A l'égard de la mort du Christ on loue d'autant plus la patience et la constance de celui qui l'a soufferte, qu'elle a été plus humiliante ; mais sa sépulture honorable montre la vertu qu'il avait après sa mort, puisque, contre l'intention de ses persécuteurs, il a été enseveli avec honneur, après qu'il eut rendu le dernier soupir, et elle figure à l'avance la dévotion des fidèles, qui devait le servir après sa mort.

Objection N°2.

On n'a rien dû faire à l'égard du Christ qui pût être un exemple de dépense inutile et superflue. Or, il semble que ce fut une dépense superflue que fît Nicodème, lorsqu'il vint avec cent livres d'une composition de myrrhe et d'aloès, pour ensevelir le Christ (Jean, chap. 19), d'autant plus qu'auparavant une femme était venue par avance embaumer son corps, pour lui rendre les devoirs de la sépulture (Marc, 14, 8). Ce qui a été fait à l'égard du Christ n'a donc pas été convenable.

Réponse à l'objection N°2 :

A l'égard de ce que rapporte l'évangéliste, ils l'ensevelirent selon la coutume des Juifs, pour nous apprendre, d'après saint Augustin (Tract. 120 sup. Jud.), que pour les devoirs qu'on rend aux morts, on doit observer les usages de chaque nation. Or, c'était la coutume des Juifs d'ensevelir les corps des morts avec des aromates, pour qu'ils se conservassent intacts plus longtemps. C'est ce qui fait dire au même Père (De doct. christ., liv. 3, chap. 12) que dans toutes ces choses, ce n'est pas l'usage qu'on en fait, mais la passion avec laquelle on en use, qui est un mal, et que, d'ailleurs, ce qui est ordinairement une faute dans les autres est le signe de quelque grand mystère, quand il s'agit de Dieu ou d'un personnage prophétique. Car la myrrhe et l'aloès, à cause de leur amertume, désignent la pénitence par laquelle on conserve le Christ en soi sans la corruption du péché ; et l'odeur des aromates signifie-la bonne renommée.

Objection N°3.

Il n'est pas convenable qu'une chose que l'on fait soit en désaccord avec elle-même. Or, la sépulture du Christ a été simple sous un rapport ; car il est dit (Math., 27, 59) que Joseph enveloppa son corps dans un linceul bien propre ; mais, selon l'observation de saint Jérôme (ibid.), il ne le couvrit pas d'or, de pierreries ou de soie. Sous un autre rapport, il paraît cependant qu'elle a été recherchée, puisqu'on l'ensevelît avec des aromates. Il semble donc que ce mode de sépulture du Christ n'ait pas été convenable.

Réponse à l'objection N°3 :

La myrrhe et l'aloès ont été employés à la sépulture du corps du Christ pour le mettre à l'abri de la corruption, ce qui paraissait être nécessaire d'une certaine manière ; ce qui nous apprend que nous pouvons licitement user, à titre de remèdes, de certaines choses précieuses, si la conservation de notre santé l'exige. On a enveloppé son corps, uniquement pour sauvegarder la décence, et dans ce cas nous devons nous contenter de ce qu'il y a de plus simple. D'ailleurs ce linceul signifiait, d'après saint Jérôme (in hunc loc.), que celui qui reçoit Jésus dans une âme sans tache l'enveloppe ainsi. De là, comme le dit Bède (Sup. Marc., chap. 44), est venue dans l'Église la coutume de célébrer le sacrifice

de l'autel, non sur la soie ni sur une étoffe teinte, mais sur le lin le plus pur, comme le corps du Seigneur a été enseveli dans un linceul très propre.

Objection N°4.

Tout ce qui a été écrit, surtout à l'égard du Christ, a été écrit pour notre enseignement, d'après saint Paul (Rom., 15, 4). Or, on lit dans les Évangiles, à l'égard du tombeau du Christ, des choses qui paraissent ne se rapporter en rien à notre instruction. Ainsi il est dit qu'il fut enseveli dans un jardin, dans un tombeau étranger, nouveau et taillé dans le roc. Ce mode de sépulture ne paraît donc pas convenable.

Réponse à l'objection N°4 :

Le Christ a été enseveli dans un jardin, pour signifier que nous sommes délivrés par sa mort et sa sépulture de la mort que nous avions encourue par le péché d'Adam, qui a été commis dans le jardin du paradis terrestre. Le Sauveur est mis dans un sépulcre étranger, comme le dit saint Augustin (in quod. serm. De sepulc. Dom.), parce qu'il mourait pour le salut des autres, et que le sépulcre est la demeure de la mort. Nous pouvons aussi voir en cela l'extrémité de la pauvreté qu'il a prise pour nous. Car celui qui n'a pas eu une demeure pendant sa vie a été déposé après sa mort dans le sépulcre d'un autre, et il a été couvert par Joseph, qui l'avait trouvé nu. On le met dans un sépulcre neuf, de peur, comme le dit saint Jérôme (in hunc loc. Matth.), qu'après sa résurrection, d'autres corps restant dans le tombeau, on ne se figure qu'un autre est ressuscité. Ce sépulcre nouveau peut aussi être la figure du sein virginal de Marie. On donne encore par là à entendre que la sépulture du Christ nous a tous renouvelés, en détruisant la mort et la corruption. Il a été mis dans un tombeau creusé dans le roc[1], parce que, selon la pensée de saint Jérôme (Sup. illud Matth, chap. 27 : Jube ergò custodiri, etc.), s'il eût été construit avec plusieurs pierres, on aurait pu dire qu'on a creusé sous les fondements, et qu'on l'a enlevé par fraude. La grande pierre qu'on avait mise à l'entrée montre que son tombeau ne pouvait être ouvert sans le secours de plusieurs personnes. S'il eût été enseveli dans la terre, on aurait pu dire, selon la remarque de saint Augustin, qu'on avait creusé la terre, et qu'on l'avait volé. — Dans un sens mystique, cela signifie, d'après saint Hilaire (can. ult. in Math.), que l'enseignement des apôtres devait faire entrer le Christ dans le cœur de la gentilité, après l'avoir façonné en quelque sorte par l'action de la doctrine, comme une terre nouvelle et inculte, et qui, jusqu'à ce moment, n'avait été accessible d'aucune manière à la crainte de Dieu. Et parce qu'il ne faut rien laisser pénétrer autre chose que lui-même dans notre cœur, on roule une pierre à l'entrée. Et, selon la remarque d'Origène (Tract. 35 in Math.), ce n'est pas en vain qu'il a été écrit que Joseph enveloppa le corps du Christ d'un linceul très propre, qu'il le mît dans un sépulcre nouveau, et qu'il en ferma l'entrée ; parce que toutes les choses qui se rapportent au corps du Christ sont pures, nouvelles et très grandes[2].

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 11, 10) : Son tombeau sera glorieux.

Conclusion.

D'après le récit évangélique, le Christ a été enseveli dans l'ordre et de la manière qui convenaient.

Il faut répondre que le mode de la sépulture du Christ a été convenable sous trois rapports :

1. Pour confirmer la foi dans sa mort et sa résurrection.

1 Cajétan ajoute qu'en choisissant ainsi un sépulcre immobile, c'était le moyen de perpétuer le témoignage de la mort du Christ sur la terre, et aussi sa vertu, puisque ce sépulcre reste glorieux, malgré les ennemis de la foi, qui l'ont entre les mains. †

2 Dans toute cette question, saint Thomas s'attache au sens spirituel ou métaphorique, parce que le sens littéral est clair et n'a pas besoin d'explication. †

2. Pour rendre recommandable la piété de ceux qui l'ont enseveli. D'où saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 1, chap. 13) : On parle avec éloge de ceux qui ont reçu avec empressement son corps, après qu'il a été détaché de la croix, et qui ont eu soin de le couvrir et de l'ensevelir avec honneur.
3. Pour représenter le mystère de ce qui se passe en ceux qui meurent au monde pour s'ensevelir avec le Christ.

Article 3 : Le corps du Christ s'est-il corrompu dans le tombeau ?

51

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ se soit corrompu dans le tombeau. Car, comme la mort est la peine du péché de nos premiers parents, de même aussi la corruption ; puisqu'il a été dit au premier homme après son péché : Vous êtes poussière et vous retournerez en poussière (Gen., 3, 19). Or, le Christ a supporté la mort pour nous en délivrer. Son corps a donc dû aussi se corrompre pour nous délivrer de la corruption.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ n'étant pas soumis au péché, n'était assujetti ni à la mort, ni à la dissolution ; cependant il a supporté la mort volontairement à cause de notre salut, pour les raisons que nous avons données (quest. préc., art. 1). Mais si son corps s'en était allé en putréfaction ou en poussière, cet acte aurait plutôt tourné au détriment du salut de l'homme, puisqu'on aurait cru que la vertu divine n'était pas en lui. C'est pourquoi le Psalmiste fait dire au Christ (Ps. 29, 10) : De quelle utilité sera mon sang si je descends dans la corruption ? Comme s'il eût dit : Si mon corps s'en allait en putréfaction, tout le profit du sang que j'ai répandu serait perdu (gloss. ord. August. in istum Ps.).

Objection N°2.

Le corps du Christ a été de la même nature que les nôtres. Or, nos corps commencent à se dissoudre immédiatement après la mort, et ils se disposent à se corrompre ; parce que la chaleur naturelle s'exhalant, il survient une chaleur extérieure qui produit la putréfaction. Il semble donc qu'il en soit arrivé de même pour le corps du Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Le corps du Christ a été susceptible de se corrompre, si on considère la condition de sa nature, quoiqu'il n'ait pas mérité d'être corrompu, puisqu'il a été sans péché ; mais la vertu divine l'a préservé de la corruption, comme elle l'a ressuscité de la mort.

Objection N°3.

Comme nous l'avons dit (art. 1), le Christ a voulu être enseveli pour donner aux hommes l'espérance de ressusciter de leurs tombeaux. Il a donc dû aussi laisser son corps s'en aller en poussière, pour donner à ceux qui sont dans cet état l'espoir de ressusciter après avoir été ainsi pulvérisés.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ est ressuscité de son tombeau par la vertu divine, qui n'est limitée d'aucune manière. C'est pourquoi, par là même qu'il est ressuscité de son tombeau, il a suffisamment prouvé que les

hommes devaient être ressuscités par la vertu divine, non seulement de leurs tombeaux, mais encore de leurs cendres, quelles qu'elles fussent.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps. 15, 10) : Vous ne permettrez pas que votre saint corps éprouve la corruption, ce que saint Jean Damascène entend (Orth. fid., liv. 3, chap. 18) de la corruption qui résulte de la dissolution des éléments.

Conclusion.

De peur que la mort du Christ ne fût attribuée à l'infirmité de sa nature, il a été nécessaire que son corps fût conservé intact et incorruptible dans son tombeau par fa vertu de la divinité qui ne l'a jamais abandonné.

Il faut répondre qu'il n'a pas été convenable que le corps du Christ tombât en putréfaction ou qu'il se corrompît de toute autre manière ; parce que la putréfaction d'un corps provient de l'infirmité de sa nature, qui ne peut plus le conserver dans son unité. Or, la mort du Christ, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°2), n'a pas dû résulter de l'infirmité de la nature, dans la crainte qu'on ne crût qu'elle n'était pas volontaire ; c'est pourquoi il a voulu mourir, non par suite d'une maladie, mais par suite de la passion à laquelle il s'est offert de lui-même. C'est aussi pour ce motif que, dans la crainte que sa mort ne fût attribuée à l'infirmité de sa nature, il n'a pas voulu que son corps se putréfiât ou tombât en dissolution de quelque manière ; mais qu'il a voulu, au contraire, qu'il restât incorruptible pour montrer sa vertu divine. D'où saint Chrysostome dit (in demonst. Quod Deus sit, cont. Gent.) : que tant que les hommes vivent, les belles actions qu'ils font ont de l'éclat ; mais une fois qu'ils ne sont plus, elles périssent avec eux. Mais dans le Christ c'est tout le contraire ; car avant sa mort sur la croix, en lui tout est triste et faible, mais dès qu'il a été crucifié toutes ses actions deviennent plus brillantes, pour nous apprendre que ce n'est pas un simple mortel qui a été crucifié.

Article 4 : Le Christ n'a-t-il été dans le tombeau qu'un jour et deux nuits ?

51

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas été dans le tombeau seulement un jour et deux nuits. Car il dit lui-même (Math., 12, 40) : Comme Jonas a été dans le ventre de la baleine trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. Or, il a été dans le sein de la terre pendant qu'il était dans le tombeau. Il n'a donc pas été dans le tombeau qu'un jour et deux nuits.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (De consens. Evang., liv. 3, chap. 24), il y a eu des auteurs qui, ne connaissant pas la manière ordinaire de s'exprimer des saintes Écritures, ont voulu compter pour une nuit les trois heures qui se sont écoulées de sexte à none, pendant que le soleil a été obscurci, et appeler jour les trois autres heures pendant lesquelles il a été de nouveau rendu à la terre, c'est-à-dire depuis none jusqu'à son coucher. Vient ensuite la nuit du sabbat qui comptée avec son jour donne deux nuits et deux jours. Et après le sabbat est venu la nuit du premier sabbat, c'est-à-dire du jour éclatant dans

lequel le Seigneur est alors ressuscité. Dans ce système on ne parvient pas encore à rendre compte de trois jours et de trois nuits. Il nous reste donc à le faire en revenant à la manière ordinaire de s'exprimer des saintes Écritures, d'après laquelle on emploie la partie pour le tout ; de telle sorte que nous prenons un jour et une nuit pour un seul jour naturel (quod seq. hab., De Trin., liv. 4, chap. 6). Ainsi le premier jour se compte d'après la dernière partie du vendredi qui est le jour où le Christ est mort et a été enseveli ; le second jour est complet et renferme vingt-quatre heures tant pour le jour que pour la nuit ; mais la nuit suivante appartient au troisième jour[1]. Car, comme les premiers jours de la création sont allés à cause de la chute future de l'homme de la lumière à la nuit, de même ceux-ci à cause de sa régénération vont des ténèbres à la lumière.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Hom. pasch. 21 in Ev.) que comme Samson enleva les portes de Gaza au milieu de la nuit, de même le Christ est ressuscité enlevant au milieu de la nuit les portes de l'enfer. Or, après sa résurrection il n'a pas été dans le tombeau. Il n'y a donc pas passé deux nuits entières.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 4, chap. 6), le Christ est ressuscité le matin au moment où la lumière commence à paraître et où il reste encore quelque chose des ténèbres de la nuit. C'est pourquoi il est dit des femmes (Jean, 20, 11) que quand il faisait encore obscur, elles vinrent au tombeau. C'est à cause de ces ténèbres que saint Grégoire dit (Hom. 21 in Evang.) que le Christ est ressuscité au milieu de la nuit, ne divisant pas la nuit en deux parties égales, mais supposant plutôt que la nuit était déjà passée. Car on peut dire que le crépuscule appartient au jour et qu'il appartient à la nuit à cause du rapport qu'il a avec l'un et l'autre.

Objection N°3.

Par la mort du Christ, la lumière l'a emporté sur les ténèbres. Or, la nuit appartient aux ténèbres et le jour à la lumière. Il eût donc été convenable que le corps du Christ eût passé deux jours et une nuit dans le tombeau plutôt que le contraire.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la mort du Christ la lumière qui est signifiée par un seul jour a tellement prévalu qu'elle a écarté les ténèbres des deux nuits, c'est-à-dire de notre double mort, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 4, chap. 6) : Depuis le soir de la sépulture jusqu'au matin de la résurrection il s'est passé trente-six heures, c'est-à-dire une nuit entière avec un jour et une nuit complets.

Conclusion.

Puisque par la seule mort du Christ qu'il a subie, non pour ses péchés, mais par charité, nous avons été délivrés de la double mort de l'âme et du corps, il a été convenable qu'il ne restât dans le tombeau qu'un jour et deux nuits.

Il faut répondre que le temps que le Christ a passé dans le tombeau représente l'effet de sa mort. Ainsi nous avons dit (quest. préc., art. 6) que nous avons été délivrés par la mort du Christ d'une double mort, de la mort de l'âme et de la mort du corps : ce qui est représenté par les deux nuits que le Christ a passées dans le tombeau. Comme sa mort n'est pas provenue du péché, mais de la charité, elle n'a pas eu la nature de la nuit, mais du jour. C'est pour cela qu'elle est signifiée par le

1 Dans l'Écriture, ces expressions : Post tres dies, post triduum, signifient le troisième jour ; post dies octo, le huitième jour (Jean, 20, 26) ; post septem annos, la septième année (Deut., 31, 10) †

jour complet qu'il est resté dans le sépulcre. Par conséquent il a été convenable qu'il restât dans le tombeau un jour et deux nuits. [Q52-1] ; [Q66-8]

51

QUESTION 52 : DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

Question 52 : De la descente du Christ aux enfers.....76
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ descendît aux enfers ?.....76
Article 2 : Le Christ est-il descendu dans l'enfer des damnés ?.....78
Article 3 : Le Christ a-t-il été tout entier dans l'enfer ?.....80
Article 4 : Le Christ est-il resté quelque temps dans l'enfer ?.....81
Article 5 : Le Christ en descendant dans les enfers en a-t-il délivré les justes ?.....82
Article 6 : Le Christ a-t-il délivré de l'enfer des damnés ?.....84
Article 7 : Les enfants qui étaient morts avec le péché originel ont-ils été délivrés par le Christ ?
.....85
Article 8 : Par sa descente aux enfers le Christ a-t-il délivré les âmes du purgatoire ?.....87

Il faut considérer la descente du Christ aux enfers ; et à cet égard huit questions se présentent :

1. A-t-il été convenable que le Christ descendît aux enfers ?
2. Dans quel enfer est-il descendu ?
3. A-t-il été tout entier dans l'enfer ?
4. Y est-il resté quelque temps ?
5. A-t-il délivré de l'enfer les saints patriarches ?
6. En a-t-il délivré les damnés ?[1]
7. A-t-il délivré les enfants morts avec le péché originel ?
8. A-t-il délivré les âmes du purgatoire ?

Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ descendît aux enfers ?

52

Objection N°1.

1 Saint Augustin cite des hérétiques qui ont prétendu que le Christ, en descendant dans les enfers, en avait fait sortir toutes les âmes qui s'y trouvaient renfermées. Cette opinion est tout à fait contraire à la foi. †

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ descendît aux enfers. Car saint Augustin dit (Epist. 164) : Je n'ai pas encore pu trouver le mot d'enfer pris en bonne part dans l'Écriture. Or, l'âme du Christ n'est pas descendue dans un lieu mauvais, parce que les âmes des justes n'y descendent pas non plus. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ descendît aux enfers.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot d'enfer signifie le mal de la peine, et non le mal de la faute. Par conséquent il a été convenable que le Christ descendît dans l'enfer, non comme s'il eût été passible de la peine, mais pour délivrer ceux qui y étaient soumis.

Objection N°2.

Il ne peut pas convenir au Christ de descendre aux enfers d'après sa nature divine qui est absolument immuable, mais cela ne peut lui convenir que d'après la nature qu'il a prise. Or, les choses que le Christ a faites ou qu'il a souffertes dans la nature qu'il a prise se rapportent au salut de l'homme auquel il ne paraît pas nécessaire que le Christ soit descendu aux enfers ; parce que c'est par sa passion qu'il a supportée en ce monde qu'il nous a délivrés du péché et de la peine, comme nous l'avons vu (art. 6). Il n'a donc pas été convenable que le Christ descendît aux enfers.

Réponse à l'objection N°2 :

La passion du Christ a été la cause universelle du salut du genre humain ; elle a atteint les vivants aussi bien que les morts. Or, une cause universelle est appliquée à des effets particuliers par un moyen spécial. Par conséquent comme la vertu de la passion du Christ est appliquée aux vivants par les sacrements qui nous rendent semblables à elle, de même elle a été appliquée aux morts par la descente du Christ aux enfers. C'est pour cela que Zacharie dit (chap. 9), qu'il a tiré les captifs du lac par le sang de son alliance, c'est-à-dire par la vertu de sa passion[1].

Objection N°3.

Par la mort du Christ l'âme a été séparée de son corps qui a été mis dans le sépulcre, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc.). Or, il ne semble pas qu'il soit descendu aux enfers uniquement selon son âme ; parce que l'âme étant incorporelle, il ne semble pas qu'elle puisse être mue localement. Car c'est aux corps, comme le prouve Aristote (Phys., liv. 6, text. 32), qu'il appartient de descendre. Il n'a donc pas été convenable que le Christ descendît aux enfers.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme du Christ est descendue aux enfers non par un genre de mouvement analogue à celui des corps, mais elle y est descendue comme les anges se meuvent, ainsi que nous l'avons dit (1a pars, quest. 53).

Mais c'est le contraire. Il est dit dans le Symbole : qu'il est descendu aux enfers, et l'Apôtre s'écrie (Eph., 1, 9) : Pourquoi est-il dit qu'il est monté ? Sinon parce qu'il était descendu auparavant dans les parties les plus basses de la terre, c'est-à-dire, d'après la glose (interl.), aux enfers[2].

Conclusion.

Il a été convenable que le Christ descendît aux enfers pour nous en délivrer, comme il a fallu qu'il souffrît la mort pour nous y arracher.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ descendît aux enfers :

1 C'est aussi ce que l'Église exprime dans l'hymne de l'Ascension : Inferni claustra, penetrans, tuos captivos redimens, victor triumpho nobili, ad dexteram Patris residens. †

2 Par les enfers, on indique ici les limbes, connue on le voit par l'article suivant. †

1. Parce qu'il était venu supporter notre peine pour nous en délivrer, d'après ces paroles du prophète (Is., 53, 4) : Il s'est véritablement chargé de nos maladies et il a porté nos douleurs. Or, par le péché l'homme avait encouru non seulement la mort du corps, mais encore la descente aux enfers. C'est pourquoi comme il a été convenable qu'il mourût pour nous délivrer de la mort, de même il a été convenable qu'il descendît aux enfers pour nous en délivrer. D'où le prophète dit (Osée, 13, 14) : O mort, je serai ta mort ; ô enfer, je serai ta ruine.
2. Parce qu'il était convenable qu'après avoir vaincu le diable par sa passion, il affranchit de ses chaînes ceux qu'il tenait captifs dans l'enfer, d'après ces paroles de Zacharie (9, 11) : Par le sang de votre alliance vous avez fait sortir du lac vos captifs. Et saint Paul dit (Col., 2, 15) : Ayant désarmé les principautés et les puissances, il les a exposées en spectacle avec triomphe.
3. Afin que, comme il a montré sa puissance sur la terre par sa vie et sa mort, de même il montrât aussi sa puissance dans l'enfer en le visitant et en l'éclairant. D'où le Psalmiste dit (Ps. 23,7) : Princes, enlevez vos portes, c'est-à-dire, d'après la glose (ord. Aug.) : princes de l'enfer, quittez votre puissance par laquelle vous avez retenu jusqu'aujourd'hui les hommes dans l'enfer ; et par conséquent qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse, non seulement dans le ciel, mais encore dans l'enfer, selon l'expression de saint Paul (Phil., chap. 2).

Article 2 : Le Christ est-il descendu dans l'enfer des damnés ?

52

Objection N°1.

Il semble que le Christ soit descendu aussi dans l'enfer des damnés. Car la divine sagesse dit (Ecclésiastique, 24, 45) : Je pénétrerai toutes les parties inférieures de la terre. Or, parmi les parties inférieures de la terre on compte l'enfer des damnés, puisqu'il est dit (Ps. 62, 10) : Qu'ils entreront dans les parties inférieures de la terre. Le Christ qui est la sagesse de Dieu est donc descendu aussi jusqu'à l'enfer des damnés.

Réponse à l'objection N°1

Le Christ qui est la sagesse de Dieu a pénétré toutes les parties inférieures, non pas en les parcourant toutes localement par son âme[2], mais en étendant à toutes d'une certaine manière l'effet de sa puissance ; de telle sorte cependant qu'il n'a éclairé que les justes. Aussi la Sagesse ajoute : Et j'éclairerai tous ceux qui espèrent dans le Seigneur.

Objection N°2.

Saint Pierre dit (Actes, 2 ,24) : Dieu a ressuscité le Christ en le faisant sortir libre des douleurs des enfers, comme en effet il n'était pas possible qu'il y fût retenu. Or, il n'y a pas de douleurs dans l'enfer des patriarches, ni dans celui des enfants, qui ne sont pas punis de la peine du sens pour le péché actuel, mais seulement de la peine du sens à cause du péché originel. Le Christ est donc descendu dans l'enfer des damnés, ou bien encore dans le purgatoire où les hommes sont punis de la peine du sens pour leurs péchés actuels.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes de douleur ; l'une résulte de la peine que les hommes souffrent pour leur péché actuel, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 17, 6) : Les douleurs de l'enfer m'ont environné ; l'autre provient de ce que la gloire qu'on espère se trouve différée, d'après ces paroles du Sage (Prov., 13, 12) : L'espérance qui est différée afflige l'âme. Les saints patriarches souffraient cette dernière douleur dans l'enfer. C'est pour ce motif que saint Augustin dit (Serm. de resurrect.) : qu'ils adressaient au Christ

2 Il ne pouvait être dans l'enfer des damnés, par sa substance, parce que la lumière et les ténèbres sont incompatibles. †

des prières pleines de larmes. En descendant aux enfers, le Christ a fait cesser ces deux sortes de douleurs, mais d'une manière différente. Car il a fait cesser les douleurs qui résultent des peines en les en préservant, comme on dit que le médecin arrête la maladie dont il préserve par une médecine. Quant aux douleurs qui provenaient de ce que la gloire était actuellement différée, il les a fait cesser en leur donnant la gloire elle-même.

Objection N°3.

Saint Pierre dit (1 Pierre, 3, 19) : que le Christ alla prêcher aux esprits qui étaient retenus en prison et qui avaient été incrédules autrefois : ce qui s'entend, comme le dit saint Athanase (Epist. ad Epict.), de la descente du Christ aux enfers. Car il dit que le corps du Christ a été mis dans le tombeau, quand il est allé prêcher aux esprits qui étaient captifs, selon l'expression du même apôtre. Or, il est évident que les incrédules se trouvaient dans l'enfer des damnés. Le Christ est donc descendu dans cet enfer.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces paroles de saint Pierre se rapportent, d'après quelques interprètes, à la descente du Christ dans les enfers ; et ils expliquent ainsi ce passage : Le Christ est venu en esprit, c'est-à-dire par son âme, prêcher à ceux qui avaient été enfermés dans la prison, c'est- à-dire dans l'enfer, et qui avaient été incrédules autrefois. D'où saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 19) : que comme il a évangélisé ceux qui sont sur la terre, de même il a évangélisé ceux qui sont dans l'enfer, non pour convertir les incrédules à la foi, mais pour convaincre leur infidélité ; parce qu'on ne peut concevoir sa prédication que comme la manifestation de sa divinité qui s'est faite clans les enfers par la descente toute- puissante qu'il y a opérée. — Mais saint Augustin explique mieux ce passage (Epist. ad Evod., loc. cit.) en disant qu'il ne se rapporte pas à la descente du Christ aux enfers, mais à l'opération de sa divinité qu'il a exercée depuis le commencement du monde, de sorte que le véritable sens est celui-ci : par l'esprit de sa divinité il a prêché par des inspirations intérieures et par les avertissements extérieurs qu'il mettait dans la bouche des justes, à ceux qui avaient été enfermés dans la prison, c'est-à-dire à ceux qui vivaient dans un corps mortel qui est comme la prison de l'âme, et qui avaient été incrédules autrefois, c'est-à-dire qui n'avaient pas cru à Noé qui les prêchait, lorsque la patience de Dieu les attendait, en différant le châtiment du déluge. Aussi saint Pierre ajoute : Au temps de Noé, quand on construisait l'arche.

Objection N°4.

Saint Augustin dit (Epist. 164) : Si l'Écriture avait dit simplement que le Christ était allé dans le sein d'Abraham, et qu'elle n'eût fait mention ni de l'enfer, ni de ses douleurs, j'ai peine à croire que personne eût jamais osé dire qu'il était descendu aux enfers. Mais parce qu'il y a des passages évidents qui parlent de l'enfer et de ses douleurs, on ne voit pas pourquoi le Sauveur y serait descendu, si ce n'avait été pour délivrer quelqu'un de ces mêmes douleurs. Or, le lieu des douleurs est l'enfer des damnés. Le Christ y est donc descendu.

Réponse à l'objection N°4 :

Le sein d'Abraham peut se considérer sous deux rapports :

1. Comme un lieu où l'on est exempt de toutes les peines sensibles. En ce sens le nom d'enfer ne lui convient pas et il n'y a pas là de douleurs.
2. On peut le considérer par rapport à la privation de la gloire qu'on espère, et à cet égard c'est un enfer et un lieu de douleur. C'est pourquoi comme maintenant on entend par le sein d'Abraham le repos des bienheureux, on ne lui donne pas le nom d'enfer et on ne dit pas que c'est un lieu de souffrances.

Objection N°5.

Comme le dit le même docteur (in quod. serm. de Resurrect., chap. 2) : Le Christ en descendant dans l'enfer a délivré tous les justes qui étaient tenus dans les liens du péché originel. Or, parmi ces justes se trouvait aussi Job qui dit de lui-même (17, 16) : Tout ce qui est à moi descendra dans l'enfer le plus profond. Le Christ est donc descendu aussi jusqu'à l'enfer le plus profond.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 13, chap. ult.), on appelle les lieux supérieurs de l'enfer le plus profond. Car si par rapport à la hauteur du ciel notre atmosphère est l'enfer, par rapport à la hauteur de l'atmosphère elle-même, la terre qui se trouve au bas peut recevoir le nom d'enfer et être appelée profonde ; mais, par rapport à la hauteur de cette même terre, les lieux de l'enfer qui sont supérieurs aux autres demeures de ce triste séjour peuvent être dits très profonds[1].

Mais c'est le contraire. Il est dit de l'enfer des damnés (Job, 10, 21) : Avant que j'aille en cette terre d'où je ne reviendrai point, dans cette terre de ténèbres couverte de l'obscurité de la mort, où n'habite aucun ordre, mais une perpétuelle horreur. Or, il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres, comme on le voit (2 Cor., chap. 6). Par conséquent le Christ qui est la lumière n'est pas descendu dans cet enfer des damnés.

Conclusion.

Le Christ est descendu par sa puissance dans tous les enfers ; mais par sa présence substantielle il n'est descendu que dans celui où séjournaient les justes.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est quelque part de deux manières :

1. Par ses effets : le Christ est descendu de la sorte dans tous les enfers, mais d'une manière différente. Car sa descente dans l'enfer des damnés a eu pour effet de les convaincre de leur incrédulité et de leur malice ; elle a au contraire donné à ceux qui étaient dans le purgatoire l'espérance d'arriver à la gloire ; et elle a répandu la lumière de la gloire éternelle sur les saints patriarches qui n'étaient retenus dans l'enfer que par le péché originel.
2. On dit qu'une chose est partout par son essence. De cette manière l'âme du Christ n'est descendue que dans le lieu où se trouvaient les justes, pour que ceux qu'il visitait intérieurement par sa grâce selon sa divinité, il les visitât aussi localement par son âme. C'est ainsi que tout en n'existant que dans une seule partie de l'enfer il a néanmoins étendu son action d'une certaine manière sur toutes les autres parties, comme en souffrant dans un seul endroit de la terre il a délivré le monde entier par sa passion.

Article 3 : Le Christ a-t-il été tout entier dans l'enfer ?

52

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas existé tout entier dans l'enfer. Car le corps du Christ est une de ses parties. Or, le corps du Christ n'a pas été dans l'enfer. Le Christ n'y a donc pas été tout entier.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Toutes ces expressions n'ont qu'un sens relatif et métaphorique. On distingue ainsi dans l'enfer trois régions : la plus basse est l'enfer des damnés, la moyenne le purgatoire, et la plus élevée les limbes. †

Le corps qui était alors dans le tombeau n'est pas une partie de la personne incarnée, mais de la nature qu'elle a prise. C'est pourquoi de ce que le corps du Christ n'a pas été dans l'enfer, il ne s'ensuit pas que le Christ n'y ait pas été tout entier ; mais cela prouve seulement que tout ce qui appartient à la nature humaine n'y a pas été tout entier.

Objection N°2.

On ne peut pas donner le nom de tout à une chose dont les parties sont séparées les unes des autres. Or, le corps et l'âme qui sont les parties de la nature humaine ont été séparées l'une de l'autre après sa mort, comme nous l'avons dit (quest. 50, art. 4). Comme il est descendu aux enfers après sa mort, il n'a donc pas pu y être tout entier.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme et le corps unis constituent la totalité de la nature humaine, mais non celle de la personne divine. C'est pourquoi l'union de l'âme et du corps ayant été détruite par la mort, le Christ est resté tout entier, mais la nature humaine n'est pas restée dans sa totalité.

Objection N°3.

On dit qu'un tout existe dans un lieu, quand il n'y a aucune de ses parties qui soit en dehors. Or, il y avait quelque chose du Christ qui était hors de l'enfer, parce que son corps était dans le tombeau et la divinité partout. Le Christ n'a donc pas été tout entier dans l'enfer.

Réponse à l'objection N°3 :

La personne du Christ est tout entière dans tous les lieux, mais non totalement, parce qu'elle n'est circonscrite par aucun lieu : tous les lieux pris simultanément ne peuvent comprendre son immensité, mais le Christ les comprend tous par elle. Quand on dit : Si un tout est quelque part, il n'y a aucune de ses parties qui soit en dehors, ce principe n'est applicable qu'aux choses qui sont corporellement dans un lieu et qui y sont circonscrites, mais il n'est pas applicable à Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De symbolo, liv. 3, chap. 7) : Ce n'est pas en divers temps et en divers lieux que nous disons que le Christ est tout entier partout, de manière qu'il soit maintenant tout entier dans un endroit et tout entier ailleurs dans un autre temps, mais nous disons qu'il est toujours et partout tout entier.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De symbol., liv. 3, chap. 7) : Le Fils est tout entier dans le Père, il est tout entier au ciel, tout entier sur la terre, tout entier dans le sein de la Vierge, tout entier sur la croix, tout entier dans l'enfer, tout entier dans le paradis où il a introduit le bon larron.

Conclusion.

Puisque la chair ou l'âme n'a jamais été séparée de la personne du Fils de Dieu, le Christ a été tout entier dans le tombeau, dans l'enfer et partout.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 31, art. 2 ad 4), le genre masculin se rapporte à l'hypostase ou à la personne ; tandis que le neutre appartient à la nature. Or, dans la mort du Christ, quoique l'âme ait été séparée du corps, cependant ni l'âme ni le corps n'ont été séparés de la personne du Fils de Dieu, comme nous l'avons dit (quest. 50, art. 2). C'est pourquoi pendant les trois jours qu'a duré sa mort, on doit dire que le Christ a été tout entier dans le tombeau, parce que la personne tout entière y a été par le corps qui lui était uni ; de même il a été tout entier dans l'enfer, parce que la personne du Christ y a été tout entière en raison de l'âme qui lui était unie ; et le Christ était aussi tout entier partout en raison de sa nature divine.

Article 4 : Le Christ est-il resté quelque temps dans l'enfer ?

52

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne soit point du tout resté dans l'enfer. Car le Christ est descendu dans l'enfer pour en délivrer les hommes. Or, cela s'est fait immédiatement aussitôt qu'il y est descendu. Car il est aisé à Dieu d'enrichir tout d'un coup celui qui est pauvre, comme le dit l'Écriture (Ecclésiastique, 11, 23). Il semble donc qu'il ne soit point resté de temps dans l'enfer.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ en descendant dans l'enfer a délivré immédiatement les saints qui s'y trouvaient, sans les en faire sortir aussitôt, mais en les éclairant dans ce séjour de la lumière de la gloire. Néanmoins il a été convenable que son âme restât dans l'enfer aussi longtemps que son corps est resté dans le tombeau.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Serm. de Resurrect.) qu'immédiatement d'après les ordres du Seigneur et du Sauveur toutes les portes de fer ont été détruites. C'est pourquoi on fait dire aux anges qui accompagnaient le Christ : Princes, enlevez vos portes (Ps. 23, 7). Or, le Christ est descendu aux enfers pour en rompre toutes les barrières. Il n'y est donc pas resté.

Réponse à l'objection N°2 :

On appelle portes de l'enfer les obstacles qui empêchaient les saints patriarches d'en sortir par suite de la faute de nos premiers parents. En descendant aux enfers, le Christ a brisé immédiatement ces obstacles par la vertu de sa passion et de sa mort. Malgré cela il a voulu rester quelque temps dans l'enfer, pour les raisons que nous avons données (dans le corps de cet article.).

Objection N°3.

L'Évangile rapporte (Luc, chap. 23) que le Seigneur sur la croix a dit au larron : Aujourd'hui vous serez avec moi dans le paradis. D'où il est évident que le Christ a été dans le paradis le même jour. Or, il n'y était pas avec son corps qui fut mis dans le sépulcre. Il y était donc avec son âme qui était descendue dans l'enfer, et par conséquent il semble qu'elle n'y soit pas restée.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette parole du Seigneur doit s'entendre non du paradis corporel et terrestre, mais du paradis spirituel, où se trouvent tous ceux qui jouissent de la gloire divine. Par conséquent le larron est descendu dans l'enfer avec le Christ de manière à s'y trouver avec lui, d'après ce qui lui avait été dit : Vous serez avec moi dans le paradis. Mais il a été récompensé dans le paradis, parce que là il a joui de la divinité du Christ, comme les autres saints.

Mais c'est le contraire. Saint Pierre dit (Actes, 1, 24) : Dieu a ressuscité le Christ, en le faisant sortir libre des enfers, comme en effet il n'était pas possible qu'il y fût retenu. Il semble donc qu'il soit resté dans l'enfer jusqu'à l'heure de la résurrection.

Conclusion.

On doit croire que l'âme du Christ a été dans l'enfer aussi longtemps que son corps a été dans le tombeau.

Il faut répondre que comme le Christ a voulu que son corps fût mis dans le tombeau pour prendre sur lui nos peines ; de même il a voulu que son âme descendît dans l'enfer. Or, son corps est resté dans le tombeau pendant un jour entier et deux nuits, pour prouver la vérité de sa mort. Par conséquent on doit croire que son âme a été dans l'enfer autant de temps, de manière qu'elle est sortie de l'enfer lorsque son corps est sorti du tombeau.

Article 5 : Le Christ en descendant dans les enfers en a-t-il délivré les justes ?

52

Objection N°1.

Il semble que le Christ en descendant dans les enfers n'en ait pas délivré les justes. Car saint Augustin dit (Ep. 164) : Je n'ai pas encore trouvé quel fruit ont retiré de sa descente aux enfers les justes qui étaient dans le sein d'Abraham ; car je ne vois pas qu'il se soit jamais retiré d'eux quant à la présence béatifique de sa divinité. Or, il leur aurait été très utile, s'il les eût délivrés de l'enfer. Il ne semble donc pas qu'il les en ait délivrés.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle en cet endroit contre ceux qui pensaient que les anciens justes, avant l'arrivée du Christ, avaient été soumis dans l'enfer à la peine du sens. C'est pourquoi avant le passage cité il ajoute : Il y en a qui prétendent que ce bienfait a été accordé aux justes, parce que quand le Seigneur est venu dans l'enfer, il les a délivrés de leurs douleurs. Mais comment Abraham, dans le sein duquel Lazare a été reçu, a-t-il pu souffrir ces douleurs ; je ne le vois pas. C'est pour ce motif qu'il dit plus loin : qu'il ne voit pas encore le profit que les anciens justes ont dû retirer de la descente du Christ dans l'enfer ; ce qui doit s'entendre par rapport à la délivrance de leurs douleurs sensibles. Mais elle leur a servi pour les faire arriver à la gloire, et par conséquent elle les a affranchis des douleurs que leur faisait souffrir l'attente de la vision divine, dont l'espérance leur causait néanmoins une grande joie, d'après ces paroles du Seigneur (Jean. 8. 56) : Abraham votre père a tressailli dans l'espérance de voir mon jour. C'est pourquoi saint Augustin ajoute : Je ne vois pas que le Christ ne se soit jamais éloigné d'eux selon la présence béatifique de sa divinité, en ce sens qu'avant l'arrivée du Christ ils étaient bienheureux en espérance, quoiqu'ils ne le fussent pas encore parfaitement en réalité.

Objection N°2.

Personne n'est retenu dans l'enfer qu'à cause du péché. Or, les saints patriarches, pendant qu'ils vivaient encore, avaient été justifiés de leur péché. Ils n'avaient donc pas besoin d'être délivrés de l'enfer, quand le Christ y est descendu.

Réponse à l'objection N°2 :

Les justes, pendant qu'ils vivaient encore, ont été délivrés par la foi du Christ de tout péché originel et actuel, et de la peine due aux péchés actuels, mais non de la peine due au péché originel qui les excluait de la gloire, alors que le prix de la rédemption humaine n'était pas encore acquitté. C'est ainsi que maintenant encore les fidèles du Christ sont délivrés par le baptême de la peine due aux péchés actuels et de la peine due au péché originel quant à l'exclusion de la gloire. Néanmoins ils restent encore sous l'obligation de mourir corporellement, qui est une peine due à ce dernier péché, parce qu'ils sont régénérés selon l'esprit, tandis qu'ils ne le sont pas encore selon la chair, d'après ces paroles (Rom., 8, 10) : Le corps meurt à cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justification.

Objection N°3.

En éloignant la cause, on éloigne l'effet. Or, la cause pour laquelle on descend dans les enfers, c'est le péché qui a été écarté par la passion du Christ, comme nous l'avons dit (quest. 50, art. 6). Les saints patriarches n'ont donc pas été délivrés de l'enfer, parce que le Christ y est descendu.

Réponse à l'objection N°3 :

Aussitôt que le Christ est mort, son âme est descendue dans l'enfer, et il a appliqué le fruit de sa passion aux saints qui y sont détenus ; quoiqu'ils ne soient pas sortis de ce lieu, tant que le Christ y est resté ; parce que la présence même du Christ est le comble de la gloire des saints.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Serm. de Resurrect.) : que le Christ, quand il est descendu dans les enfers, en a brisé les portes et les verrous de fer, et qu'il a délivré tous les justes que le péché originel y tenait renfermés.

Conclusion.

Puisque le Christ par sa passion a délivré le genre humain de toute la peine due au péché originel aussi bien qu'au péché actuel, on doit croire qu'en descendant aux enfers il en a délivré tous les anciens justes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), le Christ en descendant aux enfers a opéré en vertu de sa passion. Car par sa passion il a délivré le genre humain non seulement du péché, mais encore de la peine due au péché, comme nous l'avons dit (quest. 49, art. 3, et quest. 50, art. 6). Or, les hommes étaient enchaînés par la peine due à leurs péchés de deux manières : d'abord pour le péché actuel que chacun avait commis personnellement ; ensuite pour le péché de toute la nature humaine, qui est passé originellement du premier homme dans tous les autres, comme on le voit (Rom., chap. 5). La peine de ce péché est la mort corporelle et l'exclusion de la vie de la gloire, d'après ce qu'on lit (Gen., chap. 2 et 3). Car Dieu a chassé l'homme du paradis après son péché, et auparavant il l'avait menacé de la mort pour le cas où il pécherait. C'est pourquoi le Christ, en descendant aux enfers, a délivré les saints par la vertu de sa passion de cette dette qui les excluait de la vie de la gloire, afin qu'ils pussent voir Dieu dans son essence ; ce qui constitue la béatitude parfaite de l'homme, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 3, art. 8). Et comme les justes étaient retenus dans l'enfer, parce que le péché de notre premier père leur fermait l'entrée de la vie de la gloire, il s'ensuit que le Christ en descendant aux enfers les en a délivrés. C'est ce qui fait dire au prophète (Zach., 9, 11) : Par le sang de votre alliance vous avez tiré les captifs d'un lac où il n'y avait pas d'eau. Et saint Paul ajoute (Col., 2, 15) : qu'il a dépouillé les principautés et les puissances, c'est-à-dire les puissances infernales, en leur enlevant Abraham, Isaac et Jacob et les autres justes ; il les a traduits, c'est-à-dire, d'après la glose (ord.), qu'il les a conduits au ciel loin de ce royaume de ténèbres.

Article 6 : Le Christ a-t-il délivré de l'enfer des damnés ?

52

Objection N°1.

Il semble que le Christ ait délivré de l'enfer des damnés. Car le prophète dit (Is. 24, 22) : Ils seront rassemblés comme des prisonniers dans un cachot profond ; ils seront renfermés dans une prison et visités après plusieurs jours. Or, il s'agit là des damnés qui ont adoré la milice du ciel, comme l'interprète saint Jérôme. Il semble donc que les damnés aient été visités par le Christ, lorsqu'il est descendu aux enfers ; ce qui semble appartenir à leur délivrance.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand le Christ est descendu aux enfers, tous ceux qui étaient dans une partie quelconque de l'enfer ont été visités de quelque manière ; mais les uns l'ont été pour leur consolation et leur affranchissement, les autres pour leur honte et leur confusion, comme les damnés. Aussi le prophète ajoute : Et la lune rougira et le soleil sera confondu, etc. — On peut aussi rapporter ces paroles à la visite qu'il leur fera au jour du jugement, non pour les délivrer, mais pour les condamner davantage, d'après ces paroles de Sophonie (1, 12) : Je visiterai dans ma colère ces hommes qui se reposent sur leur lie.

Objection N°2.

Sur ces paroles du prophète (Zach., 9, 11) : Par le sang de votre alliance vous avez tiré les captifs du lac où il n'y avait pas d'eau, la glose dit (interl. Hier.) : Vous avez délivré ceux qui étaient tenus enchaînés dans cette prison, où ils ne recevaient aucun soulagement de cette miséricorde que le mauvais riche invoquait. Or, il n'y a que les damnés qui soient enfermés dans une prison sans miséricorde. Il y a donc des damnés que le Christ a délivrés de l'enfer.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand la glose dit : qu'aucune miséricorde ne les soulageait ; ces paroles doivent s'entendre du soulagement qui a pour effet la délivrance parfaite ; parce que les justes ne pouvaient pas être délivrés de cette prison avant l'arrivée du Christ.

Objection N°3.

La puissance du Christ n'a pas été moindre dans l'enfer qu'en ce monde ; car il a opéré dans l'un et l'autre cas par la puissance de sa divinité. Or, il y en a en ce monde qu'il a délivré de cet état. Il y en a donc aussi qu'il a délivrés dans l'enfer de l'état des damnés.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce n'est pas par impuissance si le Christ n'a pas délivré quelqu'un de tous les états dans l'enfer, comme il a délivré quelqu'un de tous les états ici-bas, mais cela tient à la diversité de leur condition. Car les hommes, tant qu'ils vivent, peuvent se convertir à la foi et à la charité ; parce que ici-bas ils ne sont pas confirmés dans le bien ou dans le mal, comme après qu'ils sont sortis de ce monde[1].

Mais c'est le contraire. Le prophète fait dire au Christ (Osée, 13, 14) : Je serai votre mort, ô mort ; je serai votre ruine, enfer. D'après la glose : il l'a fait en tirant de là les élus et en y laissant les réprouvés. Or, il n'y a que les réprouvés qui soient dans l'enfer des damnés. Par conséquent, il n'y a personne qui ait été délivré de là par la descente du Christ aux enfers.

Conclusion.

Puisque les damnés n'ont point eu dans le Christ la foi formée par la charité, on doit croire qu'ils n'ont été délivrés d'aucune manière de l'enfer par la descente que le Christ y a opérée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le Christ, en descendant dans les enfers, y a opéré en vertu de sa passion. C'est pourquoi sa descente aux enfers n'a été profitable qu'à ceux qui ont été unis à sa passion par la foi jointe à la charité, laquelle efface les péchés. Or, ceux qui étaient dans l'enfer des damnés n'avaient point eu du tout la foi dans la passion du Christ, comme les infidèles ; ou bien s'ils avaient eu la foi, ils ne s'étaient point conformés à la charité du Christ souffrant : par conséquent ils n'avaient pas été purifiés de leurs fautes. C'est pour cela que la descente du Christ aux enfers ne leur a pas valu la délivrance des peines de l'enfer qu'ils avaient méritées.

1 Il n'y a plus pour l'homme ni mérite, ni démérite, une fois qu'il est arrivé au terme. †

Article 7 : Les enfants qui étaient morts avec le péché originel ont-ils été délivrés par le Christ ?

52

Objection N°1.

Il semble que les enfants qui étaient morts avec le péché originel furent délivrés par la descente du Christ dans l'enfer ; car ils n'y étaient retenus que par le péché originel, comme les justes. Or, les justes ont été délivrés de l'enfer par le Christ, comme nous l'avons dit (art. 5). De même les enfants en ont donc été aussi délivrés par lui.

Réponse à l'objection N°1 :

Les justes, quoiqu'ils aient encore été retenus par la peine due au péché originel, selon qu'il se rapporte à la nature humaine, avaient été néanmoins délivrés par la foi du Christ de toute la tache de ce péché. C'est pourquoi ils étaient aptes à recevoir la délivrance que le Christ leur a apportée en descendant aux enfers. Mais on ne peut dire la même chose des enfants, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

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, les enfants qui sont morts uniquement avec le péché originel sont retenus dans l'enfer à cause du péché du premier homme. A plus forte raison en ont-ils été délivrés par la grâce du Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand l'Apôtre dit que la grâce de Dieu a une plus grande abondance *(abundavit in plures)*, le mot *plures* ne doit pas se prendre par comparaison, comme s'il y avait eu plus d'hommes sauvés par la grâce du Christ qu'il y en a de damnés par le péché d'Adam. Mais on l'entend dans un sens absolu, comme si l'on disait que la grâce du Christ seul a été abondante pour un grand nombre, comme le péché d'Adam est aussi parvenu à une multitude d'individus. Or, comme le péché d'Adam n'est parvenu qu'à ceux qui sont descendus de lui charnellement par la génération, de même la grâce du Christ n'est parvenue qu'à ceux qui sont devenus ses membres par la régénération spirituelle : ce qui n'appartient pas aux enfants morts avec le péché originel.

Objection N°3.

Comme le baptême opère en vertu de la passion du Christ, de même sa descente aux enfers, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Or, les enfants sont délivrés par le baptême du péché originel et de l'enfer. Ils ont donc été délivrés de même par la descente du Christ aux enfers.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême est conféré aux hommes dans cette vie où l'homme peut passer du péché à la grâce ; mais la descente du Christ aux enfers a dû agir sur les âmes après cette vie, lorsqu'elles ne sont plus capables de cette transformation. C'est pourquoi les enfants sont délivrés par le baptême du péché originel et de l'enfer, tandis qu'ils ne l'ont pas été par la descente du Christ aux enfers[1].

1 C'est encore l'application générale du principe théologique qui établit que le mérite et le démérite ne sont possibles que tant qu'on est in viâ, mais qu'ils ne le sont plus in termino. †

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 3, 25) : Que Dieu a destiné le Christ pour être la victime de propitiation, par la foi qu'on aurait dans son sang. Or, les enfants qui étaient morts avec le seul péché originel n'avaient d'aucune manière participé à la foi du Christ. Ils n'ont donc pas profité de sa propitiation pour être délivrés par lui de l'enfer.

Conclusion.

Le Christ en descendant aux enfers n'en a pas délivré les enfants qui étaient morts avec le péché originel, puisqu'ils n'ont pas eu dans le Christ la foi jointe à l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la descente du Christ aux enfers n'a produit l'affranchissement que de ceux qui sont unis à la passion du Christ par la foi et la charité, et c'est en vertu de sa passion que sa descente aux enfers a été une cause de délivrance. Or, les enfants qui étaient morts avec le péché originel n'avaient été unis d'aucune manière à la passion du Christ par la foi et l'amour. En effet, ils n'avaient pu avoir une foi qui leur fût propre, parce qu'ils n'avaient pas eu l'usage du libre arbitre, et ils n'avaient pas été non plus purifiés du péché originel par la foi de leurs parents ou par le sacrement de la foi[1]. C'est pourquoi la descente du Christ aux enfers ne les a pis délivrés de ce triste séjour. De plus, les justes en ont été délivrés par là même qu'ils ont été admis à la gloire de la vision divine, à laquelle on ne peut parvenir que par la grâce, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 23) : La grâce de Dieu est la vie éternelle. Les enfants qui étaient morts avec le péché originel n'ayant pas eu la grâce, ils n'ont donc pas été délivrés de l'enfer.

Article 8 : Par sa descente aux enfers le Christ a-t-il délivré les âmes du purgatoire ?

52

Objection N°1.

Il semble que par sa descente aux enfers le Christ ait délivré les âmes du purgatoire. Car saint Augustin dit (Ep. 164) : Comme il y a des témoignages évidents qui parlent de l'enfer et de ses douleurs, on ne voit pas pourquoi le Sauveur y serait descendu, si ce n'était pour en retirer quelques-uns de ces douleurs et de ces liens. Mais en a-t-il fait sortir tous ceux qu'il y a trouvés, ou seulement quelques-uns qu'il a jugés dignes de ce bienfait, c'est ce que je me demande encore. Cependant je ne doute point qu'il ne soit allé aux enfers et qu'il n'ait accordé ce bienfait à quelques âmes qui y souffraient. Or, il n'a pas accordé le bienfait de l'affranchissement aux damnés, comme nous l'avons dit (art. 6). Et puisque, après eux, il n'y avait que les âmes du purgatoire qui souffrissent des douleurs sensibles, il s'ensuit que le Christ a délivré ces âmes.

Réponse à l'objection N°1 :

De ce passage de saint Augustin On ne peut pas conclure que tous ceux qui étaient dans le purgatoire en aient été délivrés, mais seulement que ce bienfait a été accordé à quelques-uns, c'est-à-dire à ceux qui avaient été suffisamment purifiés, ou bien à ceux qui pendant leur vie avaient mérité, par leur foi et leur dévotion dans le Christ, d'être délivrés de la peine temporelle du purgatoire lorsqu'il descendrait vers eux[2].

Objection N°2.

1 On appelle ainsi le baptême. †

2 Il est probable qu'il a trouvé des âmes qui étaient en cet état, comme il a trouvé à sa naissance Siméon et Anne qui étaient parfaits, les bergers et les mages tout prêts à recevoir les consolations de sa naissance. †

La présence même du Christ n'a pas produit un effet moindre que ses sacrements. Or, les âmes sont délivrées du purgatoire par ses sacrements, et surtout par le sacrement de l'Eucharistie, comme on le verra (Suppl., quest. 71, art. 9). À plus forte raison ont-elles été délivrées du purgatoire par la présence du Christ descendant aux enfers.

Réponse à l'objection N°2 :

La vertu du Christ opère dans les sacrements par manière de sanctification et d'expiation. Par conséquent le sacrement de l'Eucharistie délivre l'homme du purgatoire, selon qu'il est un sacrifice satisfactoire pour le péché. Or, la descente du Christ aux enfers n'a pas été satisfactoire, mais elle opérait en vertu de la passion qui l'a été, comme nous l'avons vu (quest. 49, art. 1, 2 et 3). Toutefois la passion était satisfactoire en général, et il fallait que sa vertu fût appliquée à chaque individu par quelque chose qui lui appartînt spécialement. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que par la descente du Christ aux enfers toutes les âmes aient été délivrées du purgatoire.

Objection N°3.

Tous ceux que le Christ a guéris en cette vie, il les a guéris complètement, comme le dit saint Augustin (alius auct., de verâ et fals. pœnitentiâ, chap. 9), et le Seigneur dit lui-même (Jean, 7, 23) : J'ai guéri un homme dans tout son corps le jour du sabbat. Or, le Christ a délivré ceux qui étaient dans le purgatoire de la peine du dam qui les excluait de la gloire. Il les a donc aussi délivrés de la peine du purgatoire qu'ils avaient méritée.

Réponse à l'objection N°3 :

Les défauts dont le Christ délivrait les hommes en ce monde étaient personnels, appartenant en propre à chaque individu ; au lieu que l'exclusion de la gloire de Dieu était un défaut général qui appartient à toute la nature humaine. C'est pourquoi rien n'empêche que ceux qui étaient dans le purgatoire n'aient été délivrés par le Christ de l'exclusion de la gloire, sans l'être de la peine sensible qu'ils devaient endurer et qui appartient à leur défaut propre ; tandis qu'au contraire avant l'avènement du Christ les justes ont été délivrés de leurs propres défauts, mais ils ne l'ont pas été du défaut commun à toute l'espèce humaine, comme nous l'avons dit (quest. 49, art. 5, Réponse N°1).

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 13, chap. 15) : Notre créateur et notre rédempteur, qui a pénétré dans l'enfer et qui en a tiré les âmes des élus, ne nous permet plus d'aller dans le lieu d'où il a délivré les autres en y descendant. Or, il nous laisse aller dans le purgatoire. Il n'est donc pas descendu dans l'enfer pour délivrer les âmes du purgatoire.

Conclusion.

Les âmes qui étaient alors au purgatoire, telles que sont celles qui y sont maintenant, n'ont pas été délivrées par la descente du Christ, mais il a délivré celles qui étaient alors telles que sont celles qui en sortent maintenant.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit souvent (art. préc. et art. 4, Réponse N°2, et art. 5 et 6), la descente du Christ aux enfers n'a été une cause d'affranchissement qu'en vertu de sa passion. Or, sa passion n'a pas une vertu temporelle et transitoire, mais une vertu éternelle, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 10, 14) : Par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés. Par conséquent il est évident que la passion du Christ n'a pas eu alors une efficacité plus grande qu'elle n'en a maintenant. C'est pourquoi ceux qui ont été tels que sont ceux qui sont aujourd'hui retenus dans le purgatoire, n'en ont point été délivrés par la descente du Christ aux enfers. Mais s'il s'en est rencontré qui aient été tels que sont maintenant ceux qui sont délivrés du purgatoire par la vertu de la passion du Christ, rien n'empêche qu'ils n'en aient été délivrés par la descente du Christ aux enfers.

QUESTION 53 : DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST

Question 53 : De la résurrection du Christ.....89
Article 1 : A-t-il été nécessaire que le Christ ressuscitât ?.....90
Article 2 : A-t-il été convenable que le Christ ressuscitât le troisième jour ?.....91
Article 3 : Le Christ est-il le premier d'entre les hommes qui soit ressuscité ?.....93
Article 4 : Le Christ a-t-il été la cause de sa résurrection ?.....95

Nous avons maintenant à considérer ce qui appartient à l'exaltation du Christ.

Nous traiterons :

1. De sa résurrection.
2. De son ascension.
3. De sa position à la droite de son Père.
4. De sa puissance judiciaire.

Sur sa résurrection il y a quatre considérations à faire :

1. la première a pour objet la résurrection même du Christ.
2. la seconde la qualité de celui qui ressuscite.
3. la troisième la manifestation de sa résurrection.

4. la quatrième sa causalité.

À l'égard de la première de ces considérations il y a quatre questions qui se présentent.

Nous devons nous occuper :

1. De la nécessité.[1]
2. Du temps.
3. De l'ordre.
4. De la cause de la résurrection du Christ.[2]

Article 1 : A-t-il été nécessaire que le Christ ressuscitât ?

53

Objection N°1.

Il semble qu'il n'était pas nécessaire que le Christ ressuscitât. Car saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. ult.) dit que la résurrection consiste en ce que l'animal qui était dissous et tombé se relève. Or, le Christ n'est pas tombé par le péché et son corps n'a pas été dissous, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 51, art. 3). Il ne lui a donc pas convenu proprement de ressusciter.

Objection N°1 :

Quoique le Christ ne soit pas tombé par le péché, cependant il est tombé par la mort, parce que, comme le péché est une déchéance de la justice, de même la mort est une déchéance de la vie. Ainsi on peut mettre dans la bouche du Christ ces paroles (Mich., 6, 8) : O mon ennemie, ne vous réjouissez point de ce que je suis tombé, je me relèverai. De même, quoique le corps du Christ ne soit pas tombé en dissolution, cependant par là même que l'âme s'est séparée du corps, il y a eu une sorte de dissolution.

Objection N°2.

Celui qui ressuscite est élevé à un plus haut degré ; parce que se lever c'est se mouvoir de bas en haut. Or, le corps du Christ est resté, après sa mort, uni à la divinité ; et par conséquent il n'a pas pu se porter vers quelque chose de plus élevé. Il ne lui convenait donc pas de ressusciter.

Réponse à l'objection N°2 :

Après la mort la divinité était unie à la chair du Christ d'une union personnelle, mais non d'une union de nature, comme l'âme est unie au corps à titre de forme pour constituer la nature humaine.

1 Cet article est une réfutation de Cérinthe, qui disait que le Christ n'était pas ressuscité, mais qu'il ressusciterait ; des albigeois, qui ont nié sa résurrection d'une manière absolue, et de tous les incrédules. †

2 II y a eu quelques hérétiques qui ont nié que le Christ fut ressuscité par sa propre vertu. Cet article est une réfutation de leur erreur. †

C’est pourquoi par là même que son corps a été uni à son âme, il a été promu à un état de nature plus élevé, mais non à un état de personne.

Objection N°3.

Les choses qui ont été faites à l’égard de l’humanité du Christ ont pour but notre salut. Or, la passion du Christ qui nous a délivrés de la peine et de la faute, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 49, art. 1 et 3), suffisait à notre salut. Il n’a donc pas été nécessaire que le Christ ressuscitât d’entre les morts.

Réponse à l’objection N°3 :

La passion du Christ a opéré notre salut, à proprement parler, quant à l’éloignement des maux ; au lieu que sa résurrection l’a opéré quant au commencement des biens éternels et à leur modèle.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Luc, 24, 26) : Il fallait que le Christ souffrît et qu’il ressuscitât d’entre les morts.

Conclusion.

Il a été nécessaire que le Christ ressuscitât d’entre les morts, non seulement pour nous faire connaître la justice divine, pour confirmer notre foi et exciter notre espérance, mais encore pour le renouvellement de notre vie et la consommation de notre salut.

Il faut répondre qu’il a été nécessaire que le Christ ressuscitât pour cinq raisons :

1. Pour manifester la justice divine à laquelle il appartient d’exalter ceux qui s’humilient à cause de Dieu, d’après ces paroles de l’Évangile (Luc, 1, 52) : Il a renversé les puissants de leur trône et a exalté les humbles. Par conséquent le Christ s’étant humilié jusqu’à la mort de la croix par amour et par obéissance pour Dieu, il fallait que Dieu l’exaltât jusqu’à la gloire de la résurrection. C’est pourquoi le Psalmiste lui fait dire (Ps. 138, 1) : Vous avez connu, c’est-à-dire vous avez approuvé, mon abaissement, c’est-à-dire mon humiliation et ma passion : et ma résurrection ou ma glorification dans la résurrection, selon l’interprétation de la glose (interl.).
2. Pour établir notre foi, parce que par la résurrection du Christ notre foi dans sa divinité a été confirmée. Car, comme le dit saint Paul (2 Cor., 13, 4) : Quoiqu’il ait été crucifié selon la faiblesse de la chair, il vit néanmoins par la vertu de Dieu. C’est pourquoi le même apôtre disait (1 Cor., 15, 14) : Si le Christ n’est pas ressuscité, notre prédication est vaine et votre foi est vaine aussi. Et le Psalmiste fait dire au Christ (Ps. 29, 10) : De quelle utilité sera mon sang, c’est-à-dire le sang que j’ai répandu, si je descends, pour ainsi dire par degrés, dans la corruption ? C’est comme s’il disait, il ne servira de rien ; car si je ne ressuscite pas immédiatement, et que mon corps se corrompe, je ne prêcherai à personne, et je ne gagnerai aucune âme.
3. Pour exciter notre espérance ; parce qu’en voyant ressusciter le Christ qui est notre chef nous espérons que nous ressusciterons. D’où saint Paul dit (1 Cor., 15, 12) : Si l’on prêche que Jésus-Christ est ressuscité d’entre les morts, comment se trouve-t-il parmi vous des personnes qui disent qu’il n’y a point de résurrection pour les morts ? Et Job dit (19, 25) : Je sais, c’est-à-dire j’ai la certitude de la foi, que mon Rédempteur, c’est-à-dire le Christ, vit, étant ressuscité d’entre les morts. C’est pour cela que je dois moi-même ressusciter au dernier jour ; c’est l’espérance que je conserve au fond de mon cœur.
4. Pour la réformation de la vie des fidèles, d’après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 4) : Comme Jésus-Christ est ressuscité d’entre les morts pour la gloire de son Père, ainsi nous devons marcher dans une vie nouvelle. Et plus loin : Parce que le Christ ressuscité d’entre les morts ne meurt plus : de même pensez aussi que vous êtes morts au péché et que vous ne vivez que pour Dieu.

5. Pour la consommation de notre salut : parce que, comme il s’est humilié par sa mort et qu’il a enduré tant de maux pour nous en délivrer ; de même il a été glorifié dans sa résurrection pour nous porter au bien, d’après ces paroles de saint Paul (Rom., 4, 25) : Il a été livré à cause de nos péchés et il est ressuscité pour notre justification[1].

Article 2 : A-t-il été convenable que le Christ ressuscitât le troisième jour ?

53

Objection N°1.

Il semble qu’il n’ait pas été convenable que le Christ ressuscitât le troisième jour. Car les membres doivent être en harmonie avec la tête. Or, nous qui sommes les membres du Christ, nous ne ressuscitons pas de la mort le troisième jour ; mais notre résurrection est différée jusqu’à la fin du monde. Il semble donc que le Christ, qui est notre chef, n’ait pas dû ressusciter le troisième jour, mais que sa résurrection ait dû être différée jusqu’à la fin du monde.

Réponse à l’objection N°1 :

Le chef et les membres se ressemblent pour la nature, mais non pour la puissance ; car la vertu de la tête est plus excellente que celle des membres. C’est pourquoi, pour démontrer l’excellence de la vertu du Christ, il a été convenable qu’il ressuscitât le troisième jour, et que la résurrection des autres fût différée jusqu’à la fin du monde.

Objection N°2.

Saint Pierre dit (Actes, 2, 24) qu’il était impossible que le Christ fût détenu par l’enfer et la mort. Or, tant qu’on est mort, on est détenu par la mort. Il semble donc que la résurrection du Christ n’ait pas dû être différée jusqu’au troisième jour, mais qu’il ait dû ressusciter immédiatement le même jour, surtout puisque la glose dit (cit. art. préc.) que le sang répandu par le Christ serait sans utilité, s’il ne ressuscitait immédiatement.

Réponse à l’objection N°2 :

La détention implique une certaine contrainte. Mais le Christ n’était nullement enchaîné par la nécessité de la mort, puisqu’il était libre parmi les morts. C’est pourquoi il est resté mort quelque temps, non comme y ayant été forcé, mais par sa volonté propre, et il y est resté aussi longtemps qu’il l’a jugé nécessaire pour l’instruction de notre foi. D’ailleurs on dit qu’une chose s’est faite immédiatement quand elle a lieu après un court espace de temps.

Objection N°3.

Le jour paraît commencer au lever du soleil dont la présence produit la lumière. Or, le Christ est ressuscité avant le lever du soleil, puisqu’il est dit (Jean, 20, 1) que le premier jour de la semaine Marie Magdeleine alla dès le matin au sépulcre, lorsqu’il faisait encore nuit. Cependant le Christ était déjà ressuscité, puisque l’évangéliste ajoute : Elle vit que la pierre avait été enlevée de l’entrée du sépulcre. Le Christ n’est donc pas ressuscité le troisième jour.

Réponse à l’objection N°3 :

Comme nous l’avons dit (quest. 51, art. 4 ad 2), le Christ est ressuscité dès le matin, lorsque le jour commençait à poindre, pour signifier que par sa résurrection il nous donnait entrée dans la lumière

1 Il est à remarquer que les preuves que saint Thomas donne ici étant toutes tirées de l’Écriture, s’adressent plutôt aux hérétiques qui admettent l’inspiration des livres saints, qu’aux incrédules qui ne l’admettent pas. Voyez à ce sujet les Dissertations de M. de la Luzerne ; Frayssinous, Défense du Christianisme ; Duvoisin, Démonstration évangélique. †

de la gloire ; comme il est mort au déclin du jour, lorsqu'on s'en va vers la nuit, pour nous faire voir que par sa mort il détruisait les ténèbres du péché et de la peine qui s'en est suivie. Cependant on dit qu'il est ressuscité le troisième jour, en prenant le mot jour pour un jour naturel, qui renferme un espace de 24 heures. Et, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 4, chap. 6), la nuit, jusqu'au matin où la résurrection du Seigneur a été annoncée, appartient au troisième jour. En effet Dieu, qui a dit à la lumière de sortir avec éclat des ténèbres, de manière à nous appliquer, au sujet de la grâce du Nouveau Testament et de la participation de la résurrection du Christ, ces paroles : Vous avez été autrefois ténèbres, et maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur, nous indique d'une certaine manière que le jour commence par la nuit. Car, comme on compte les premiers jours en allant de la lumière à la nuit, à cause de la chute future de l'homme, de même on compte ceux-ci en allant des ténèbres à la lumière, à cause de sa réparation. Ainsi il est évident que quand même il aurait ressuscité au milieu de la nuit, on pourrait dire qu'il a ressuscité le troisième jour, en l'entendant du jour naturel. Mais, puisqu'il est ressuscité dès l'aurore, on peut dire qu'il est ressuscité le troisième jour, en entendant par là le jour artificiel qui est produit par la présence du soleil, parce qu'alors le soleil commençait à briller. Ainsi saint Marc dit (16, 1) que les femmes vinrent au tombeau au lever du soleil ; ce qui n'est pas contraire à ces paroles de saint Jean : Quand il faisait encore nuit, parce que, comme l'observe saint Augustin (Lib. 3 de consens. Evang., chap. 24), au lever du jour, les ténèbres qui restent sont d'autant plus faibles que le jour est plus élevé. Quand saint Marc dit : Au lever du soleil, on ne doit pas entendre ces paroles comme si l'on avait déjà vu le soleil sur la terre, mais elles signifient qu'il était sur le point de paraître à l'horizon.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Math., 20, 19) : Ils le livreront aux gentils, afin qu'ils le traitent avec moquerie, qu'ils le fouettent et le crucifient et il ressuscitera le troisième jour[1].

Conclusion.

Puisque la résurrection du Christ a été nécessaire pour confirmer notre foi aussi bien au sujet de sa divinité que de son humanité, il a été convenable qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la résurrection du Christ a été nécessaire pour l'instruction de notre foi. En effet notre foi a pour objet la divinité et l'humanité du Christ ; car il ne suffit pas de croire l'une sans l'autre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (2a 2æ, quest. 2, art. 7 et 8). C'est pourquoi pour confirmer la foi dans la vérité de sa divinité, il a fallu qu'il ressuscitât promptement et que sa résurrection ne fût pas différée jusqu'à la fin du monde. D'un autre côté, pour établir la foi dans la vérité de son humanité et de sa mort, il a été nécessaire qu'il y eût un intervalle entre sa mort et sa résurrection. Car s'il eût ressuscité immédiatement après sa mort, on pourrait croire que sa mort n'a pas été véritable et que par conséquent sa résurrection ne l'a pas été non plus. Or, pour manifester la vérité de la mort du Christ, il suffisait que sa résurrection fût différée jusqu'au troisième jour : parce qu'il n'arrive pas qu'un homme qui paraît mort tandis qu'il est vivant, ne donne pendant ce temps quelques signes de vie. En ressuscitant le troisième jour, il nous a aussi montré par là la perfection du nombre ternaire qui est le nombre de toutes choses, selon qu'il renferme le principe, le milieu et la fin, comme on le voit (De cælo, liv. 1, text. 2). Il y a là aussi un autre mystère qui consiste en ce que le Christ par une seule mort corporelle[2] a détruit nos deux morts ; c'est-à-dire celle du corps et celle de l'âme qui sont ténèbres à cause du péché. C'est pour cela qu'il est resté mort un jour entier et deux nuits, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 4, chap. 6). On indique aussi par là que la résurrection du Christ commençait un troisième âge ; car le premier a existé avant la loi, le second sous la loi, le troisième sous la grâce. La résurrection du Christ a aussi commencé pour les saints un troisième état : le premier a existé sous les figures de la loi, le second sous la

1 Saint Jean (Jean, chap. 20) et saint Paul disent (1 Cor., chap. 15) : Christus resurrexit tertiâ die, secundùm Scripturas, et dans tous les symboles on trouve également qu'il est ressuscité le troisième jour : Tertiâ die resurrexit à mortuis. †

2 Qui a été pour nous une lumière à cause de sa justice. †

vérité de la foi, et le troisième existera dans l'éternité de la gloire que le Christ a commencée en ressuscitant. [Q66-8]

Article 3 : Le Christ est-il le premier d'entre les hommes qui soit ressuscité ?

53

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne soit pas le premier qui soit ressuscité. Car dans l'Ancien Testament on voit qu'Élie et Élisée ont ressuscité des morts, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 11, 35) : Ils ont rendu des enfants à leurs mères, après les avoir ressuscités. De même le Christ a ressuscité trois morts avant sa passion. Il n'a donc pas été le premier de ceux qui sont ressuscités.

Objection N°2.

Parmi les autres miracles qui sont arrivés dans la passion du Christ, l'Évangile raconte (Math., 27, 52) que les sépulcres s'ouvrirent et que plusieurs corps des saints qui étaient dans le sommeil ressuscitèrent. Le Christ n'a donc pas été le premier de ceux qui sont ressuscités.

Réponse à l'objection N°2 :

À l'égard de ceux qui sont ressuscités avec le Christ il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui croient qu'ils sont revenus à la vie pour ne plus mourir[1], parce que s'ils avaient dû mourir de nouveau, ils auraient eu plus de tourment que s'ils n'étaient pas ressuscités. Alors on doit comprendre, comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 27 : Et multa corpora), qu'ils ne sont pas ainsi ressuscités, avant que le Seigneur ressuscitât lui-même. D'où l'évangéliste dit : que ceux qui sortirent des tombeaux vinrent après sa résurrection dans la cité sainte et apparurent à plusieurs. Mais saint Augustin rappelant cette opinion dit (Epist. ad Evod., 164) : Je sais qu'il y en a qui croient qu'à la mort de Jésus-Christ plusieurs justes ressuscitèrent de la même manière que nous espérons ressusciter à la fin du monde ; mais à moins qu'ils n'aient quitté de nouveau ces mêmes corps qu'ils venaient de reprendre, comment comprendre que le Christ est le premier-né d'entre les morts, puisque tant d'autres sont ressuscités avant lui ? Que si l'on répond que dans cet endroit de l'Évangile il y a une narration anticipée, et qu'il faut entendre qu'à la vérité les sépulcres s'ouvrirent au tremblement de terre qui arriva lorsque Jésus-Christ était encore attaché à la croix, et que les corps de ces justes ne ressuscitèrent pas alors, mais seulement après qu'il fut ressuscité lui-même ; il reste encore une difficulté. Car si cela est, comment saint Pierre a-t-il prouvé aux Juifs que ce n'était pas de David, mais du Christ qu'il a été dit, que sa chair ne verrait point la corruption, en leur rappelant que le tombeau de David se voyait encore parmi eux ? Il ne les aurait pas convaincus par là, si le corps de David n'y avait plus été. Car quand David serait ressuscité peu de jours après sa mort, et que sa chair n'eût point éprouvé la corruption, son tombeau n'en serait pas moins resté parmi les Juifs. D'ailleurs il paraît dur que David n'ait point été du nombre de ces justes qui ont reçu une vie qui ne doit pas finir, puisque c'est de sa race que le Christ devait naître. De plus, comment se tirer d'un endroit de l'Epître aux Hébreux où saint Paul dit des justes de l'Ancien Testament : que le Seigneur a voulu qu'ils ne reçussent qu'avec nous l'accomplissement de leur bonheur, s'il est vrai que par le bienfait de la résurrection, ils jouissent dès à présent de l'incorruptibilité que nous attendons comme le perfectionnement du nôtre. Par conséquent saint Augustin paraît croire qu'ils sont ressuscités

1 Cajétan croit qu'ils sont ainsi ressuscités, pour que le Christ eût des compagnons qui jouissent avec lui Je la béatitude corporelle. †

pour mourir de nouveau. Il semble aussi que ce soit la pensée de saint Jérôme, qui dit (Sup. Math., loc. sup. cit.) que comme Lazare est ressuscité, de même beaucoup de saints sont ressuscités pour montrer que le Seigneur l'était aussi. Quoique dans un sermon sur l'assomption la chose soit laissée dans le doute, cependant les raisons de saint Augustin paraissent bien meilleures.

Objection N°3.

Comme le Christ, par sa résurrection, est cause de la nôtre, de même par sa grâce il est cause de notre grâce, d'après ces paroles (Jean, 1, 6) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. Or, il y en a qui ont eu la grâce avant l'arrivée du Christ ; car tels ont été tous les justes de l'Ancien Testament. Il y en a donc qui sont arrivés à la résurrection corporelle avant que le Christ n'y arrive.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme les choses qui ont précédé l'arrivée du Christ ont été une préparation à son avènement, de même la grâce est une disposition à la gloire. C'est pourquoi les choses qui appartiennent à la gloire, soit par rapport à l'âme[1], soit par rapport au corps[2], ont dû d'abord exister dans le Christ comme dans l'auteur de la gloire, au lieu qu'il convenait que la grâce existât antérieurement dans ceux qui se rapportaient au Christ[3].

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 15, 20) : Le Christ est ressuscité d'entre les morts, il est devenu les prémices de ceux qui dorment du sommeil de la mort[4], parce que, comme le dit la glose (interl.), il est ressuscité le premier sous le rapport du temps et de la dignité.

Conclusion.

Le Christ est ressuscité le premier de tous d'entre les morts d'une résurrection parfaite, puisqu'il n'est pas ressuscité, comme les autres, pour mourir encore.

Il faut répondre que la résurrection est une réparation qui va de la mort à la vie. Or, on délivre quelqu'un de la mort de deux manières :

1. On le délivre seulement de la mort en acte, c'est-à-dire de sorte qu'on recommence à vivre d'une certaine façon, après avoir été mort.
2. Il peut se faire qu'on soit délivré, non seulement de la mort, mais encore de la nécessité, et, ce qui est plus considérable encore, de la possibilité de mourir. Celle-ci est la résurrection véritable et parfaite, parce que tant qu'on vit, en restant soumis à la nécessité de mourir, on est, d'une certaine manière, dominé par la mort, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 10) : Le corps est mort à cause du péché. Ce qui peut être, on dit qu'il existe sous un rapport, c'est-à-dire en puissance. Par conséquent, il est évident que cette résurrection, par laquelle on est seulement délivré de la mort actuelle, est une résurrection imparfaite. Si nous parlons de la résurrection parfaite, le Christ est le premier qui soit ressuscité ainsi, parce qu'en ressuscitant il est le premier qui soit parvenu à une vie absolument immortelle, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 6, 9) : Le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus. Mais il y en a d'autres qui sont ressuscités avant le Christ d'une résurrection imparfaite, pour être à l'avance le signe ou la figure de sa résurrection.

1 Comme la jouissance parfaite de Dieu. †

2 Comme la résurrection glorieuse. †

3 Puisqu'ils ne pouvaient arriver à lui que par sa grâce et la vertu de sa passion, c'est-à-dire par la foi qu'ils avaient en lui. †

4 Et ailleurs (Col., 1, 18) : C'est lui aussi qui est le chef du corps de l'Église ; lui qui est les prémices, le premier-né d'entre les morts, afin d'être en toutes choses le premier. †

La réponse à la première objection est par là même évidente, parce que ceux qui ont été ressuscités dans l'Ancien Testament, et ceux que le Christ a ressuscités, sont revenus à la vie, de manière à mourir de nouveau. [Q54-1] ; [Q56-1]

Article 4 : Le Christ a-t-il été la cause de sa résurrection ?

53

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas été la cause de sa résurrection. Car celui qui est ressuscité par un autre n'est pas cause de sa résurrection. Or, le Christ a été ressuscité par un autre, d'après ces paroles (Actes, 2, 24) : Dieu l'a ressuscité en le faisant sortir libre de l'enfer où l'avaient conduit les douleurs de la mort ; (Rom., 8, 11) : Il a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, et il a aussi donné la vie à nos corps mortels. Le Christ n'est donc pas la cause de sa résurrection.

Réponse à l'objection N°1 :

La vertu et l'opération divine du Père et du Fils est la même[1] ; par conséquent il s'ensuit que le Christ a été ressuscité par la vertu divine du Père et par la sienne.

Objection N°2.

Celui qui demande d'une autre une chose, on ne dit pas qu'il la mérite s'il en est la cause. Or, le Christ a mérité sa résurrection dans sa passion, car saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 104) que l'humilité de la passion est le mérite de la gloire de la résurrection ; et il demande aussi de son Père qu'il le ressuscite, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 40, 11) : Pour vous, Seigneur, ayez pitié de moi et ressuscitez-moi. Il n'a donc pas été la cause de sa résurrection.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ en priant a demandé et a mérité sa résurrection comme homme, mais non comme Dieu.

Objection N°3.

Comme le prouve saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. ult.), ce n'est pas l'âme qui ressuscite, mais le corps, puisque c'est le corps qui meurt. Or le corps ne peut pas s'unir l'âme qui est plus noble que lui. Ce qui est ressuscité dans le Christ n'a donc pas pu être cause de sa résurrection.

Réponse à l'objection N°3 :

Le corps selon sa nature créée n'est pas plus puissant que l'âme du Christ ; cependant il est plus puissant qu'elle selon la vertu divine ; et l'âme est aussi, selon la divinité qui lui est unie, plus puissante que le corps ne l'est selon sa nature créée. C'est pourquoi, selon la vertu divine, le corps et l'âme se sont repris réciproquement ; mais ils ne l'ont pas fait selon la vertu de leur nature créée.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 10, 18) : Personne ne me ravit mon âme, c'est de moi-même que je la quitte et que je la reprends[2]. Or, ressusciter n'est rien autre chose que de prendre son âme de nouveau. Il semble donc que le Christ soit ressuscité par sa propre vertu.

Conclusion.

1 Tout ce que le Père fait, le Fils aussi le fait pareillement (Jean, 5, 19). †

2 Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai. Et les Juifs dirent : Ce temple a été construit en quarante-six ans ! et toi en trois jours tu le relèveras ! Mais il parlait du temple de son corps. Lors donc qu'il fut ressuscité d'entre les morts, ses disciples se rappelèrent qu'il avait dit cela (Jean, 2, 19-22). †

Le Christ a été cause de sa résurrection selon la vertu de sa divinité, mais selon son humanité il a été ressuscité par Dieu et non par sa vertu propre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 50, art. 2 et 3), la mort n'a séparé la divinité ni de l'âme du Christ, ni de son corps. On peut donc considérer l'âme du Christ, après sa mort, aussi bien que son corps, de deux manières :

1. En raison de la divinité
2. En raison de la nature créée.

Selon la vertu de la divinité qui lui était unie, le corps a repris l'âme qu'il avait quittée et l'âme a repris le corps qu'elle avait abandonné ; et par conséquent le Christ est ressuscité par sa vertu propre. C'est pour cela qu'il est dit du Christ (2 Cor., 13, 4) que bien qu'il ait été crucifié selon la faiblesse de la chair, il vit néanmoins par la vertu de Dieu. Mais si nous considérons le corps et l'âme du Christ après sa mort, selon la vertu de la nature créée, de cette manière ils n'ont pas pu se réunir l'un à l'autre ; mais il a fallu que le Christ fût ressuscité par Dieu.

QUESTION 54 : DES QUALITÉS DU CHRIST RESSUSCITÉ

Question 54 : Des qualités du Christ ressuscité.....97
Article 1 : Le Christ a-t-il eu un corps véritable après sa résurrection ?.....97
Article 2 : Le corps du Christ est-il ressuscité tout entier ?.....99
Article 3 : Le corps du Christ est-il ressuscité glorieux ?.....101
Article 4 : Le corps du Christ a-t-il dû ressusciter avec des cicatrices ?.....103

Nous devons ensuite nous occuper des qualités du Christ après sa résurrection.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Après sa résurrection le Christ a-t-il eu un corps véritable ?[1]
2. Est-il ressuscité avec l'intégrité de son corps ?
3. Son corps a-t-il été glorieux ?[2]

1 Cet article est une réfutation des apellites et des passionistes, qui prétendaient que le Christ n'est pas ressuscité dans sa chair. †

4. Des cicatrices que l’on voyait dans son corps.[1]

Article 1 : Le Christ a-t-il eu un corps véritable après sa résurrection ?

54

Objection N°1.

Il semble que le Christ n’ait pas eu un corps véritable après sa résurrection. Car un vrai corps ne peut pas exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Or, le corps du Christ a existé simultanément après sa résurrection avec un autre corps dans le même lieu, puisqu’il est entré près de ses disciples les portes fermées, d’après l’Évangile (Jean, chap. 20). Il semble donc que le Christ n’ait pas eu un corps véritable après sa résurrection.

Réponse à l’objection N°1 :

Le corps du Christ après sa résurrection est entré près de ses disciples, les portes fermées, non par miracle, mais d’après sa condition glorieuse, comme quelques-uns le pensent, existant simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Plus loin (Supplem., quest. 83, art.3), lorsque nous traiterons de la résurrection en général, nous verrons si un corps glorieux peut avoir, d’après une propriété qui lui est innée, la vertu d’exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Mais maintenant, pour les besoins de la thèse que nous défendons, nous devons dire que ce n’est pas par sa nature, mais que c’est plutôt par la vertu de la divinité qui lui est unie, que ce corps, tout véritable qu’il était, est entré près des disciples, lorsque les portes étaient fermées. D’où saint Augustin dit (Serm. 159) qu’il y en a qui font cette objection : S’il avait un corps et si celui qui est ressuscité du tombeau était le même que celui qui a été attaché à la croix, comment a-t-il pu entrer, les portes fermées ? Et il leur répond : Si vous compreniez comment cela s’est fait, il n’y aurait pas de miracle ; là où la raison fait défaut, la foi doit édifier. Et dans ses traités sur saint Jean (Tract. 121) le même docteur observe : que les portes fermées ne furent pas un obstacle pour l’étendue du corps du Christ qui était uni à la divinité ; parce qu’il a bien pu entrer sans que les portes fussent ouvertes, lui qui est né tout en laissant intacte la virginité de sa mère. Et saint Grégoire dit la même chose (Hom. 26 in Evang.). [Q81-3] ;

Objection N°2.

Un vrai corps ne s’évanouit pas à l’aspect de ceux qui le voient, à moins qu’il ne soit corrompu. Or, le corps du Christ s’est évanoui aux yeux des disciples qui le voyaient, comme le dit saint Luc (Luc, chap. 24.). Il semble donc que le Christ n’ait pas eu un corps véritable après sa résurrection.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 3), le Christ est ressuscité pour la vie immortelle de la gloire. Or, telle est la disposition d’un corps glorieux qu’il est spirituel, c’est-à-dire soumis à l’esprit, comme le dit l’Apôtre (1 Cor., chap. 15). Et pour que le corps soit absolument soumis à l’esprit, il faut que toutes ses actions soient soumises à sa volonté. D’un autre côté, ce qui fait voir une chose, c’est l’action de l’objet visible sur la vue, comme le dit Aristote (An., liv. 2, text. 73 et 74). C’est pourquoi celui qui a un corps glorifié, peut se faire voir quand il le veut, et se rendre invisible quand il ne le veut pas. Toutefois le Christ a eu ce privilège non seulement d’après la condition de son corps glorieux, mais encore d’après la vertu de la divinité, qui peut faire que les corps qui ne sont pas glorieux deviennent invisibles par miracle. C’est ainsi qu’il a été accordé par miracle à saint Barthélémy de se rendre

2 Cet article est une réfutation de l’erreur des origénistes, qui prétendaient que le Christ devait être encore crucifié dans les siècles futurs, et de celle des agaréniens, qui disaient qu’il mourrait à la fin du monde, après avoir fait périr l’antéchrist. †

1 Ces cicatrices, qui sont les insignes de son triomphe, ont été quelquefois imprimées ici-bas dans la chair mortelle de quelques-uns de ses disciples les plus ardents du Christ. Saint François d’Assise a spécialement reçu cette faveur. L’Église en célèbre la fête au 17 septembre. †

visible ou invisible selon sa volonté[1]. Par conséquent on dit que le Christ s'est évanoui aux yeux de ses disciples, non parce qu'il s'est corrompu, ou changé en quelque chose d'invisible ; mais parce que par sa volonté il a cessé d'être vu par eux, soit qu'il ait été présent, soit qu'il se soit éloigné rapidement en vertu de son agilité. [Q55-6]

Objection N°3.

Tout corps véritable a une figure déterminée. Or, le corps du Christ a apparu à ses disciples sous une autre forme, comme on le voit (Math., chap. 28). Il semble donc que le Christ après sa résurrection n'ait pas eu un corps humain véritable.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Sévérien (id hab. Pet. Chrysol., in Serm. 82), on ne doit pas croire que le Christ a changé les traits de son visage dans sa résurrection. Ce qui doit s'entendre de la disposition des membres ; parce qu'il n'y avait rien de déréglé et de difforme dans le corps du Christ conçu par l'Esprit-Saint, qui dût être corrigé dans sa résurrection. Cependant il a reçu dans la résurrection la gloire de la clarté. C'est pourquoi le même auteur ajoute : Son visage a été changé, puisque de mortel il est devenu immortel, de manière qu'il a acquis la gloire, sans avoir perdu sa substance. Il ne s'est cependant pas montré à ses disciples sous une forme glorieuse ; mais comme il était en son pouvoir que son corps fût visible ou qu'il ne le fût pas ; de même il était aussi en son pouvoir qu'à son aspect il se formât dans les regards de ceux qui le considéraient une forme glorieuse ou non glorieuse, ou une forme mixte, ou toute autre. D'ailleurs il ne faut qu'une légère différence pour qu'il semble qu'on apparaît sous une physionomie étrangère.

Mais c'est le contraire. Saint Luc dit (Luc. 24, 37) que quand le Christ apparut à ses disciples, ils furent tout troublés et saisis de crainte, s'imaginant voir un esprit, comme s'il n'avait pas eu un corps véritable, mais fantastique. Pour dissiper lui-même cette illusion il ajouta : Touchez-moi et considérez qu'un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. Il n'a donc pas eu un corps fantastique, mais véritable.

Conclusion.

Puisque la résurrection du Christ a été véritable, son corps après sa résurrection a été un vrai corps, de même nature qu'il était auparavant.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 4, chap. ult.), il n'y a que ce qui est tombé qui se relève ou qui ressuscite. Or, le corps du Christ est tombé par la mort, dans le sens que l'âme qui était sa perfection formelle en a été séparée. Il a donc fallu pour que la résurrection du Christ fût véritable, que son même corps fût de nouveau uni à la même âme. Et parce que la vérité de la nature du corps provient de la forme, il s'ensuit que le corps du Christ a été un corps véritable après sa résurrection et qu'il a été de même nature qu'il était auparavant. Si son corps eût été fantastique, sa résurrection n'aurait pas été véritable, mais apparente.

Article 2 : Le corps du Christ est-il ressuscité tout entier ?

54

Objection N°1.

1 Nicolaï observe que ce fait se trouve dans un ancien rituel des frères prêcheurs, qui parut en 1254, a l'époque où vivait saint Thomas. †

Il semble que le corps du Christ ne soit pas ressuscité tout entier. Car le corps humain comprend dans son intégralité la chair et le sang ; ce qui ne paraît pas avoir existé dans le Christ ; parce qu'il est dit (1 Cor., 15, 50) : La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. Or, le Christ est ressuscité dans la gloire du royaume de Dieu. Il semble donc qu'il n'ait eu ni chair, ni sang.

Réponse à l'objection N°1 :

La chair et le sang ne se prennent pas en cet endroit de l'Écriture pour la nature de la chair et du sang, mais pour la faute de la chair et du sang, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 14, loc. sup. cit.), et pour la corruption de la chair et du sang ; parce que, selon la pensée de saint Augustin (Epist. 205), la corruption et la mortalité de la chair et du sang n'existeront plus dans le ciel. La chair, prise selon sa substance, possède donc le royaume de Dieu, selon ces paroles du Seigneur (Luc, chap. 24) : Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. Mais la chair, considérée par rapport à sa corruption, ne le possédera pas. Aussi l'Apôtre ajoute-t-il : Que la corruption ne possédera point ce qui est incorruptible.

Objection N°2.

Le sang est une des quatre humeurs. Si donc le Christ a eu le sang, pour le même motif il a eu les autres humeurs, d'où résulte la corruption des animaux. Il s'ensuivrait par conséquent que le corps du Christ a été corruptible : ce qui répugne. Il n'a donc eu ni chair, ni sang.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (loc. cit.), peut-être qu'à l'occasion du sang quelque esprit curieux et inquiet nous pressera en disant : S'il y a eu du sang dans le corps de Jésus-Christ ressuscité, pourquoi n'y aurait-il pas de la pituite ou du flegme ; pourquoi n'y aurait-il pas du fiel jaune ou de la bile, et du fiel noir ou de la mélancolie, puisque, d'après la science de la médecine, c'est l'assemblage de ces quatre humeurs qui compose le tempérament du corps humain ? Mais que ceux qui voudraient aller jusque-là aient soin de ne pas ajouter qu'il était aussi altérable et corruptible, s'ils veulent ne point compromettre la droiture et la pureté de leur foi. Car Dieu peut, par sa toute-puissance, ôter à ces corps visibles et sensibles quelques-unes de leurs qualités sans toucher aux autres ; et par conséquent les affranchir de la corruption et leur donner une forme inaltérable, les rendre capables de se mouvoir sans qu'ils soient capables de se lasser, leur donner le pouvoir de manger sans les soumettre à la nécessité de la faim.

Objection N°3.

Le corps du Christ qui est ressuscité est monté au ciel. Or, dans certaines églises on conserve de son sang comme relique. Le corps du Christ n'est donc pas ressuscité avec toutes ses parties.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout le sang qui a coulé du corps du Christ, puisqu'il appartient à la vérité de la nature humaine, est ressuscité dans son corps, et il en est de même de toutes les parties qui appartiennent à la vérité et à l'intégrité de la nature humaine. Quant au sang que l'on conserve dans certaines églises comme relique, il n'est pas sorti du côté du Christ, mais on dit qu'il a coulé par miracle d'une image du Christ qui a été frappée[1].

Mais c'est le contraire. Après sa résurrection, le Seigneur s'adressant à ses disciples leur dit (Luc, 24, 39) : Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.

1 Comme le rapporte saint Athanase ou plutôt un autre auteur (Orat. de passione imaginis Christi) ; ce fait est rapporté dans les actes du 7e concile, act. 8). †

Conclusion.

Puisque la résurrection du Christ a été parfaite, son corps ressuscité a été glorieux et entier dans toutes ses parties.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le corps du Christ dans sa résurrection a été de même nature, mais qu'il a été différent sous le rapport de la gloire. Par conséquent tout ce qui appartient à la nature du corps humain a existé tout entier dans le corps du Christ après sa résurrection. Or, il est évident que les chairs, les os, le sang et tout le reste appartiennent à la nature du corps humain. C'est pourquoi toutes ces choses ont existé dans le corps du Christ après sa résurrection et elles y ont été intégralement sans aucune diminution ; autrement sa résurrection n'aurait pas été parfaite, s'il n'avait repris tout ce qui était tombé sous les coups de la mort. C'est aussi ce que le Seigneur promet à ses disciples en leur disant (Math., 10, 30) : Tous les cheveux de votre tête ont été comptés. (Luc, 21, 18) : Aucun cheveu de votre tête ne se perdra. Si l'on disait que le corps du Christ n'a eu ni chair, ni os, ni les autres parties naturelles au corps humain, on tomberait dans l'erreur d'Eutychius, évêque de Constantinople, qui disait (ut hab. Greg. XIV, Mor., cap. 29) que notre corps sera impalpable après sa résurrection glorieuse, qu'il sera plus subtil que le vent et l'air, et que le Seigneur, après avoir rassuré les cœurs des disciples qui le palpèrent, rendit ensuite subtil tout ce qu'on avait pu palper en lui. Saint Grégoire attaque ce sentiment (Hom. 26 in Evang.) en disant que le corps du Christ après sa résurrection est resté le même, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 9) : Le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus. Aussi Eutychius sur son lit de mort rétracta ce qu'il avait avancé[1]. Car s'il n'est pas convenable que le Christ dans sa conception ait reçu un corps d'une autre nature que le nôtre, par exemple un corps céleste, comme l'a prétendu Valentin, à plus forte raison n'est-il pas convenable que le Christ dans sa résurrection ait repris un corps d'une autre nature : parce que dans sa résurrection il a repris pour la vie immortelle le corps que dans sa conception il avait pris pour sa vie mortelle.

Article 3 : Le corps du Christ est-il ressuscité glorieux ?

54

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ ne soit pas ressuscité glorieux. Car les corps glorieux sont brillants, d'après ces paroles de l'Évangile (Math., 13, 43) : Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. Or, les corps paraissent brillants en raison de la lumière, mais non en raison de la couleur. Par conséquent, puisque le corps du Christ a été vu sous l'apparence de la couleur, comme on le voyait auparavant, il semble qu'il n'ait pas été glorieux.

Réponse à l'objection N°1 :

Tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu selon la manière d'être de ce sujet. Par conséquent comme la gloire du corps vient de l'âme, selon la remarque de saint Augustin (Epist. ad Diosc., 118), l'éclat ou la clarté du corps glorieux est selon la couleur naturelle au corps humain ; comme des verres diversement colorés brillent à la lumière du soleil, selon le mode de la couleur qui leur est propre.

1 Cette erreur d'Eutychius n'eut pas de partisans, et saint Grégoire, qui rapporte ce fait (Mor., liv. 14, chap. 29, super illud Job : Et rursùm circumdabor pelle meâ), nous dit lui-même que ce patriarche montrait sur son lit de mort, à tous ceux qui venaient le voir, ses mains, et qu'il leur disait : Confiteor quià omnes in hâc carne resurgemus. †

Or, comme il est au pouvoir de l'homme glorifié que son corps soit visible ou qu'il ne le soit pas, ainsi que nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2), de même il est en son pouvoir que sa clarté paraisse ou ne paraisse pas. Par conséquent, il peut se faire qu'on le voie avec sa couleur naturelle sans clarté. Et c'est de la sorte que le Christ a apparu à ses disciples après sa résurrection. [Q55-6]

Objection N°2.

Un corps glorieux est incorruptible. Or, le corps du Christ ne parait pas avoir été incorruptible ; car il a été palpable, comme il le dit lui-même (Luc, 24, 39) : Palpez et voyez. Saint Grégoire dit aussi (Hom. 26 in Ev.) : Qu'il est nécessaire que ce qu'on palpe se corrompe, et qu'on ne peut palper ce qui ne se corrompt pas. Le corps du Christ n'a donc pas été glorieux.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit qu'un corps est palpable non seulement en raison de sa résistance, mais encore en raison de son épaisseur. La ténuité et la densité ont pour conséquence la gravité et la légèreté, le chaud et le froid, et tous les autres contraires qui sont les principes de la corruption des corps élémentaires. Par conséquent, un corps qui est palpable au toucher de l'homme est naturellement corruptible. Mais si un corps résiste au tact sans être disposé selon les qualités dont nous venons de parler, et qui sont les objets propres du tact de l'homme, tel que le corps céleste, on ne peut pas dire que ce corps soit palpable. Or, le corps du Christ, après sa résurrection, a été véritablement composé d'éléments, et il avait en lui-même les qualités tangibles, selon que la nature du corps humain l'exige, et c'est pour ce motif qu'il était naturellement palpable, et il aurait été corruptible, s'il n'y avait rien eu en lui qui fût supérieur à la nature du corps humain. Mais il a eu quelque chose qui l'a rendu incorruptible. Toutefois ce n'est pas la nature du corps céleste, selon le sentiment de quelques-uns dont nous parlerons plus loin (Supplém., quest. 82, art. 1), mais c'est la gloire qui rejaillit de l'âme bienheureuse ; parce que, selon la pensée de saint Augustin (Epist. ad Diosc.), Dieu a doté l'âme d'une nature si puissante, que de la plénitude de sa béatitude il reflue sur le corps une plénitude de santé et une vigueur qui le rendent incorruptible[1]. C'est pour ce motif que, comme le dit saint Grégoire (ibid.), il est évident que le corps du Christ, après sa résurrection, a été de la même nature qu'auparavant, mais qu'il a différé sous le rapport de la gloire.

Objection N°3.

Un corps glorieux n'est pas un corps animal, mais spirituel, comme on le voit (1 Cor., chap. 15). Or, le corps du Christ paraît avoir été un corps animal après sa résurrection, puisqu'il a mangé et bu avec ses disciples, comme on le voit (Luc, chap. 24 et Jean, chap. 21). Il semble donc qu'il n'ait pas été glorieux.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 13, chap. 22), notre Sauveur, après sa résurrection, ayant un corps spirituel, mais, cependant véritable, a bu et mangé avec ses disciples, non parce qu'il avait besoin d'aliments, mais pour montrer qu'il pouvait en faire usage. Car, selon la remarque de Bède (Sup. Luc., chap. 97), la terre sèche et les rayons ardents du soleil absorbent l'un et l'autre l'eau, mais de différente manière ; l'une le fait par besoin et l'autre par sa puissance. Le Christ a donc mangé après sa résurrection, non comme s'il eût eu besoin de nourriture, mais pour montrer par là la vérité de son corps ressuscité. C'est pour cela qu'il ne résulte pas de là que son corps ait été un corps animal qui a besoin de manger pour exister.

1 Saint Paul dit (Rom., chap. 6) : Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. †

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.

Puisque le Christ a mérité sa résurrection par les humiliations de sa passion, et que sa résurrection a été la cause et le type de la nôtre, son corps a dû ressusciter glorieux.

Il faut répondre que le corps du Christ a été glorieux dans sa résurrection. Ce qui est évident pour trois raisons :

1. Parce que la résurrection du Christ a été le type et la cause de la nôtre, comme on le voit (1 Cor., 15, 43). Or, les saints auront leurs corps glorieux dans la résurrection, d'après ce passage de saint Paul : Ce qui est vil et abject quand on le met en terre, ressuscitera glorieux. Par conséquent, puisque la cause l'emporte sur l'effet et le modèle sur la copie, à plus forte raison le corps du Christ ressuscité a-t-il été glorieux.
2. Parce que par l'humiliation de sa passion il a mérité la gloire de la résurrection. C'est pourquoi, après avoir dit (Jean, 12, 27) : Maintenant mon âme est troublée, ce qui appartient à la passion, le Christ ajoute ensuite : Mon Père, glorifiez votre nom, demandant par là la gloire de la résurrection.
3. Parce que, comme nous l'avons vu (quest. 34, art. 4), l'âme du Christ a été glorieuse dès le commencement de sa conception, parce qu'elle jouissait parfaitement de la divinité. Mais il est arrivé selon l'ordre de la Providence, comme nous l'avons dit (quest. 14, art. 1 ad 2), que cette gloire ne rejaillissait pas de l'âme sur le corps, afin qu'il accomplît par sa passion le mystère de notre rédemption. C'est pourquoi, après que le mystère de la passion et de la mort du Christ eut été accompli, son âme fit rejaillir immédiatement sa gloire sur son corps qu'il avait repris dans sa résurrection, et ce corps devint ainsi glorieux.

Article 4 : Le corps du Christ a-t-il dû ressusciter avec des cicatrices ?

54

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ n'ait pas dû ressusciter avec des cicatrices. Car saint Paul dit (1 Cor., 15, 52) : que les morts ressusciteront incorruptibles. Or, les cicatrices et les blessures appartiennent à une sorte de corruption et de défaut. Il n'a donc pas été convenable que le Christ qui est l'auteur de la résurrection ressuscitât avec des cicatrices.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces cicatrices qui sont restées dans le corps du Christ ne sont ni une corruption, ni un défaut, mais elles mettent le comble à sa gloire, selon qu'elles sont les insignes de sa vertu, et à l'endroit même des plaies on verra briller une splendeur toute spéciale.

Objection N°2.

Le corps du Christ est ressuscité tout entier, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, les ouvertures des plaies sont contraires à l'intégrité du corps, parce que le corps devient par là discontinu. Il ne paraît donc pas avoir été convenable qu'il y eût dans le corps du Christ des plaies qui restassent ouvertes ; car c'était bien assez qu'il en restât des marques que l'on pût voir ; ce qui a convaincu Thomas à qui le Seigneur a dit : Parce que vous avez vu, Thomas, vous avez cru (Jean, 20, 29).

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique cette ouverture des plaies suppose une certaine discontinuité, le corps y trouve une compensation par le surcroît de gloire dont il brille, de sorte que sans être moins intègre, il est plus parfait. Quant à saint Thomas, non seulement il a vu, mais il a encore touché les plaies, parce que, comme le dit le pape saint Léon (August., Serm. 56 de diversis), il lui eût suffi pour sa propre foi de voir ce qu'il avait vu, mais c'est pour nous qu'il a agi en touchant ce qu'il voyait.

Objection N°3.

Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 4, chap. 19) qu'après la résurrection du Christ, on dit de lui véritablement des choses qu'il n'eut pas selon sa nature, mais qu'il eut d'après l'ordre de la providence divine, pour certifier que son corps ressuscité était le même que celui qui avait souffert. Telles furent, ajoute-t-il, ses cicatrices. Or, quand la cause cesse, l'effet cesse aussi. Il semble donc qu'une fois que ses disciples ont été certains de sa résurrection, il n'a pas dû conserver davantage ses cicatrices. Mais comme d'ailleurs il ne convenait pas à l'immutabilité de la gloire qu'il prît quelque chose qui ne devait pas rester en lui perpétuellement, il semble que dans sa résurrection il n'ait pas dû reprendre son corps avec des cicatrices.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ a voulu que les cicatrices de ses plaies restassent dans son corps, non seulement pour rendre certaine la foi de ses disciples, mais encore pour d'autres raisons, d'après lesquelles il est évident que ces cicatrices y subsisteront toujours. Car, comme le dit saint Augustin (Epist. 205), je crois que le corps du Seigneur est au ciel tel qu'il était quand il y est monté. Et saint Grégoire ajoute (Mor., liv. 14, chap. 29) : Si quelque chose a pu être changé dans le corps du Christ après sa résurrection, c'est que le Seigneur, contrairement au sentiment de saint Paul, serait mort de nouveau, et il n'y a personne d'assez insensé pour le dire ou pour le penser, à moins qu'on ne nie qu'il soit véritablement ressuscité. D'où il est évident que les cicatrices que le Christ a montrées dans son corps après sa résurrection n'ont pas ensuite disparu.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit à Thomas (Jean, 20, 27) : Portez ici votre doigt et considérez mes mains, approchez aussi votre main et mettez-la dans mon côté, et ne soyez plus incrédule, mais fidèle.

Conclusion.

Il a été convenable que l'âme du Christ reprit son corps avec ses cicatrices dans sa résurrection, afin d'avoir avec elle les marques de sa victoire et de son triomphe et d'affermir dans la foi ceux qui étaient chancelants.

Il faut répondre qu'il a été convenable que l'âme du Christ reprît son corps avec ses cicatrices dans sa résurrection :

1. À cause de la gloire du Christ lui-même. En effet Bède observe (Sup. Luc., chap. 97) qu'il n'a pas conservé ses cicatrices parce qu'il était dans l'impuissance de les guérir, mais qu'il l'a fait pour porter toujours avec lui les marques de son triomphe et de sa victoire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 22, chap. 20) que dans le ciel nous verrons dans les corps des

martyrs les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour la gloire du Christ ; parce qu'elles ne seront pas en eux une difformité, mais une gloire, et la beauté de leur vertu brillera par là en quelque sorte dans leur corps.

2. Pour affermir les cœurs de ses disciples à l'égard de la foi dans sa résurrection.
3. Afin qu'en suppliant son Père pour nous, il lui montre toujours quel genre de mort il a souffert.
4. Pour faire voir à ceux qu'il a rachetés par sa mort, en leur mettant sous les yeux les marques de son supplice, avec quelle miséricorde il est venu à leur secours.
5. Pour faire voir, au jugement, la justice de l'arrêt qu'il portera au sujet des damnés. Par conséquent, selon la pensée de saint Augustin (De symb., liv. 2, chap. 8), le Christ savait pourquoi il conservait des cicatrices dans son corps. Car, comme il les a montrées à Thomas qui ne voulait croire qu'à la condition de les toucher et de les voir, de même il les montrera aussi à ses ennemis, afin qu'après les avoir convaincus il leur dise : Voilà l'homme que vous avez crucifié ; vous voyez les blessures que vous lui avez faites ; vous voyez le côté que vous avez percé ; il a été ouvert par vous et à cause de vous, et cependant vous n'avez pas voulu y entrer.

QUESTION 55 : DE LA MANIFESTATION DE LA RÉSURRECTION

Question 55 : De la manifestation de la résurrection.....105
Article 1 : La résurrection du Christ a-t-elle dû être manifestée à tout le monde ?.....106
Article 2 : Aurait-il été convenable que les disciples vissent le Christ ressusciter ?.....107
Article 3 : Le Christ a-t-il dû converser continuellement avec ses disciples après sa résurrection ? 109
Article 4 : Le Christ a-t-il dû apparaître à ses disciples sous une autre forme que la sienne ?....111
Article 5 : Le Christ a-t-il dû établir la vérité de sa résurrection par des preuves ?.....113
Article 6 : Les preuves dont Jésus-Christ s'est servi ont-elles suffisamment manifesté sa résurrection ?.....114

Après avoir parlé des qualités du corps du Christ ressuscité, nous devons nous occuper de la manifestation de sa résurrection.

À cet égard il y a six questions à traiter :

1. La résurrection du Christ a-t-elle dû être manifestée à tout le monde ou seulement à quelques personnes en particulier ?[1]
2. Aurait-il été convenable qu'il ressuscitât sous leurs yeux ?[2]
3. Après sa résurrection a-t-il dû converser avec ses disciples ?[3]
4. A-t-il été convenable qu'il leur apparut sous une forme étrangère ?
5. A-t-il dû manifester sa résurrection par des preuves ?[4]
6. Ces preuves sont-elles suffisantes ?[5]

Article 1 : La résurrection du Christ a-t-elle dû être manifestée à tout le monde ?

55

Objection N°1.

Il semble que la résurrection du Christ ait dû être manifestée à tout le monde. Car comme un péché public mérite une peine publique, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Tim., 5, 20) : Reprenez devant tout le monde ceux qui pèchent publiquement ; de même on doit une récompense publique à celui qui l'a méritée publiquement. Or, la gloire de la résurrection est la récompense des humiliations de la passion, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 104). Par conséquent puisque la passion du Christ a été manifestée à tout, le monde, et qu'il l'a soufferte publiquement, il semble que la gloire de sa résurrection ait dû être aussi manifestée à chacun.

Réponse à l'objection N°1 :

La passion du Christ s'est accomplie dans son corps, lorsqu'il avait encore sa nature passible qui est connue de tout le monde d'après la loi commune. C'est pourquoi elle a pu être manifestée à tout le peuple immédiatement. Mais la résurrection du Christ a été produite par la gloire du Père, selon

1 La loi providentielle que saint Thomas constate dans cet article, relativement au gouvernement moral du monde, établit fondamentalement le principe d'autorité, comme base de l'enseignement religieux. Car, puisqu'il n'y a eu qu'un certain nombre de témoins de la résurrection, il faut que les autres aient cru à la parole de ces témoins, et que dès le commencement il y ait eu l'Église enseignante et l'Église enseignée. †

2 Cet article n'est que le développement du précédent. †

3 Cet article est contraire à l'erreur de ceux qui ont prétendu que le Christ était resté dans l'arche d'alliance pendant les quarante jours qui se sont écoulés depuis sa résurrection jusqu'à l'ascension. †

4 Il faut distinguer ici deux sortes de preuves : les preuves purement rationnelles, qui font voir l'essence des choses en faisant naître l'évidence intrinsèque, et les preuves de fait, qui sont purement extrinsèques. Saint Thomas n'admet que ces dernières quand il s'agit de la foi. †

5 Cet article établit parfaitement que les apôtres n'ont pu être trompés au sujet de la résurrection du Christ. Les apologistes ont ajouté qu'ils n'avaient pas non plus trompé, et que, quand même ils l'auraient voulu, ils ne l'auraient pas pu. Voy. de la Luzerne, Dissertation sur la vérité de la religion ; Abbadie et Bergier, Traité de la religion ; Ditton, La religion chrétienne prouvée par le seul fait de la mort de Jésus-Christ ; Sherlock, Les témoins de la résurrection de Jésus-Christ examinés suivant les règles du barreau. †

l’expression de saint Paul (Rom., chap. 6). Pour cette raison elle n’a pas été manifestée immédiatement à tout le monde, mais seulement à quelques-uns. D’ailleurs si l’on impose une peine publique à ceux qui pèchent publiquement, on doit entendre ce principe des peines de la vie présente. De même il faut que les mérites publics soient publiquement récompensés pour exciter les autres au bien. Quant aux peines et aux récompenses de la vie future, elles ne sont pas publiquement manifestées à tout le monde, mais elles le sont spécialement à ceux que Dieu a choisis à l’avance pour cela.

Objection N°2.

Comme la passion du Christ se rapporte à notre salut, de même aussi sa résurrection, d’après ces paroles de saint Paul (Rom., 4, 25) : Il est ressuscité à cause de notre justification. Or, ce qui appartient à l’utilité commune doit être manifesté à tout le monde. Il semble donc que la résurrection du Christ ait dû être manifestée à chacun et qu’elle n’ait pas dû l’être spécialement à quelques personnes en particulier.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme la résurrection du Christ a eu pour but le salut commun de tous les hommes, de même elle est parvenue à la connaissance de tout le genre humain ; mais il n’en résulte pas qu’elle ait été manifestée à tout le monde immédiatement ; elle ne l’a été qu’à quelques-uns, pour que par leur témoignage elle arrivât à la connaissance de tous les autres.

Objection N°3.

Ceux auxquels la résurrection du Christ a été manifestée en ont été les témoins. C’est pourquoi les apôtres disaient (Actes, 3, 15) : Dieu l’a ressuscité d’entre les morts, nous en sommes les témoins. Or, ils rendaient ce témoignage en prêchant publiquement, ce qui ne convient pas aux femmes, d’après saint Paul qui dit (1 Cor., 14, 34) : Que les femmes gardent le silence dans les églises ; (1 Tim., 2, 12) : Je ne permets pas à la femme d’enseigner. Il semble donc que ce soit à tort que la résurrection du Christ ait été manifestée aux femmes plutôt qu’à tout le monde en général.

Réponse à l’objection N°3 :

Il n’est pas permis à une femme d’enseigner publiquement dans une église ; mais il lui est permis d’instruire quelqu’un en particulier en lui parlant dans l’intérieur de la maison. C’est pourquoi, comme le dit saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 24 : Mulieres), la femme est envoyée vers ceux qui sont au-dedans de la maison ; mais elle n’est pas envoyée pour rendre témoignage de la résurrection devant le peuple. Le Christ a apparu d’abord aux femmes, afin que la femme qui a la première apportée à l’homme la nouvelle de la mort, fût aussi la première qui annonçât la vie du Christ ressuscité dans la gloire. C’est ce qui fait dire à saint Cyrille (Lib. 12 in Jean. sup. illud : chap. 20, Vade ad fratres) : La femme ayant servi de ministre à la mort connaît et annonce la première le mystère sacré de la résurrection. Par conséquent la femme a obtenu le pardon de sa faute et elle a été délivrée de la malédiction. Par là on montre aussi que pour ce qui appartient à l’état de la gloire la femme ne subira aucun détriment. Si elle est animée d’une charité plus grande, elle jouira aussi d’une plus grande gloire d’après la vision divine. Et parce que ce sont les femmes qui ont aimé le Seigneur plus étroitement, puisqu’elles ne se sont pas éloignées de son tombeau, lorsque ses disciples s’en sont éloignés ; elles ont vu les premières le Seigneur ressuscité dans sa gloire.

Mais c’est le contraire. Saint Pierre dit (Actes, 10, 40) : Dieu l’a ressuscité le troisième jour et a voulu qu’il se fît voir non à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis avant tous les temps.

Conclusion.

Puisque les choses qui surpassent la connaissance commune des hommes arrivent aux inférieurs par l'intermédiaire de quelques supérieurs, la résurrection glorieuse du Christ n'a pas dû être manifestée à tout le peuple, mais seulement à quelques témoins choisis par Dieu pour la faire connaître et la faire croire aux autres.

Il faut répondre que parmi nos connaissances les unes nous arrivent d'après la loi commune de la nature, les autres d'après un don spécial de la grâce, comme celles que Dieu nous révèle. Quand il s'agit de ces dernières, la loi établie de Dieu, comme le dit saint Denis (De cœlest. hier., chap. 4), veut que les êtres supérieurs soient immédiatement éclairés par la révélation et que les lumières qu'ils reçoivent soient ensuite communiquées aux êtres inférieurs par leur intermédiaire. C'est ce qui est évident dans la hiérarchie des esprits célestes. Or, les choses qui appartiennent à la gloire future surpassent la connaissance commune des hommes, d'après ces paroles du prophète (Is., 64, 4) : Sans vous, ô mon Dieu, l'œil n'a pas vu ce que vous avez préparé à ceux qui vous attendent. C'est pourquoi elles ne sont connues de l'homme qu'autant que Dieu les lui révèle, selon l'expression de l'Apôtre (1 Cor., 2, 10) : Dieu nous les a révélées par son Esprit. Le Christ étant ressuscité de la résurrection glorieuse, pour ce motif sa résurrection n'a pas été manifestée à tout le peuple, mais à quelques-uns, pour que par leur témoignage ils la portassent à la connaissance des autres.

Article 2 : Aurait-il été convenable que les disciples vissent le Christ ressusciter ?

55

Objection N°1.

Il semble qu'il aurait été convenable que les disciples vissent le Christ ressusciter. Car il appartenait à ses disciples d'attester sa résurrection, d'après ces paroles (Actes, 4, 33) : Les apôtres rendaient témoignage avec une grande force à la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Or, le témoignage de visu est le plus certain. Il aurait donc été convenable qu'ils vissent la résurrection même du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

Les apôtres ont pu attester la résurrection du Christ pour l'avoir vue, parce qu'ils ont vu de leurs propres yeux le Christ, qu'ils savaient mort, vivre après sa résurrection[1]. Mais comme on arrive à la vision bienheureuse par l'audition de ce que l'on doit croire ; de même ils sont parvenus à voir le Christ ressuscité par ce qu'ils ont d'abord appris des anges.

Objection N°2.

Pour avoir la certitude de la foi les disciples ont vu l'ascension du Christ, puisqu'il est dit (Actes, 1, 9) : Qu'ils le virent s'élever. Or, il faut de même avoir une foi certaine dans la résurrection du Christ. Il semble donc que le Christ ait dû ressusciter sous les yeux de ses disciples.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ascension du Christ quant au terme à quo ne surpassait pas la connaissance commune des hommes, mais elle la surpassait seulement quant au terme ad quem[2]. C'est pourquoi les disciples ont pu voir l'ascension du Christ quant au terme à quo, c'est-à-dire selon qu'il s'élevait de terre ; mais ils ne la virent pas quant au terme ad quem ; parce qu'ils ne virent pas comment il fut reçu dans le ciel. Mais la résurrection du Christ surpassait la connaissance commune et quant au terme à quo, selon que son âme est revenue de l'enfer et que son corps est sorti du tombeau pendant qu'il

1 Il n'était pas nécessaire qu'ils le vissent ressusciter pour être sûrs de sa résurrection. Il ne faut pour constater la résurrection que deux choses : être sur de la mort, et ensuite être sûr que le même corps est redevenu vivant. †

2 Le terme à quo est le point de départ, qui était ici la terre, et le terme ad quem est le but vers lequel on tend ; ce qui était ici le ciel. †

était fermé, et quant au terme ad quem, selon qu'il a acquis la vie glorieuse. C'est pourquoi elle n'a pas dû se faire sous les yeux des hommes.

Objection N°3.

La résurrection de Lazare a été une marque de la résurrection future du Christ. Or, le Seigneur a ressuscité Lazare sous les yeux de ses disciples. Il semble donc qu'il ait dû lui-même ressusciter aussi sous leurs yeux.

Réponse à l'objection N°3 :

Lazare a été ressuscité pour revenir à la vie qu'il avait eue auparavant et qui ne surpasse pas la connaissance commune des hommes. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. D'après saint Marc (16, 9) : Le Seigneur étant ressuscité le matin le premier jour de la semaine, apparut d'abord à Marie Magdeleine. Or, Marie Magdeleine ne l'a pas vu ressusciter ; mais quand elle le cherchait dans le sépulcre, elle entendit l'ange lui dire : Il est ressuscité, il n'est point ici. Personne ne l'a donc vu ressusciter.

Conclusion.

Puisque le Christ en ressuscitant n'est point revenu à une vie généralement connue des hommes, ils n'ont pas dû voir immédiatement sa résurrection, mais il fallait qu'elle leur fût annoncée par des anges.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (Rom., 13, 1) : Tout ce qui vient de Dieu est ordonné. Or, l'ordre établi par Dieu consiste en ce que les choses qui sont au-dessus des hommes leur soient révélées par l'intermédiaire des anges, comme le dit saint Denis (De cœl. hier., chap. 4). Le Christ en ressuscitant n'est pas revenu à la vie qui est généralement connue de tous les hommes, mais il est revenu à une vie immortelle et conforme à Dieu, d'après l'Apôtre qui dit (Rom., 6, 10) : que quant à la vie qu'il a maintenant, il vit pour Dieu. C'est pourquoi sa résurrection n'a pas dû être vue immédiatement par les hommes, mais les anges ont dû la leur annoncer. C'est ce qui fait dire à saint Hilaire (Sup. Matth., can. ult.) que c'est un ange qui a dû tout d'abord faire connaître la résurrection, afin que ce mystère fût annoncé par ceux qui sont les serviteurs de la volonté du Père céleste.

Article 3 : Le Christ a-t-il dû converser continuellement avec ses disciples après sa résurrection ?

55

Objection N°1.

Il semble que le Christ ait dû converser continuellement avec ses disciples après sa résurrection. Car il a apparu à ses disciples après qu'il a été ressuscité pour les rendre certains de la foi qu'ils devaient avoir en sa résurrection, et pour les consoler dans leur trouble, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 20, 20) : Les disciples se réjouirent après avoir vu le Seigneur. Or, ils auraient été plus certains et plus consolés, s'il eût été continuellement présent parmi eux. Il semble donc qu'il aurait dû constamment converser avec eux.

Réponse à l'objection N°1 :

Des apparitions fréquentes du Christ suffisaient pour rendre les disciples certains de la vérité de la résurrection. Mais une conversation continue aurait pu les induire en erreur et leur faire croire qu'il était ressuscité avec une vie semblable à celle qu'il avait eue auparavant. Quant aux consolations

qu'ils auraient pu tirer de sa présence continue, il les leur promit dans l'autre vie en leur disant (Jean, 26, 22) : Je vous reverrai, et alors votre cœur se réjouira et personne ne vous ravira votre joie.

Objection N°2.

Le Christ ressuscité n'est pas monté immédiatement au ciel, mais après quarante jours, comme on le voit (Actes, chap. 1). Or, pendant ce temps il n'a pu être plus convenablement dans aucun autre lieu que là où ses disciples étaient réunis. Il semble donc qu'il ait dû continuellement converser avec eux.

Réponse à l'objection N°2 :

Si le Christ ne conversait pas continuellement avec ses disciples, ce n'est pas parce qu'il pensait qu'il était convenable qu'il fût ailleurs, mais parce qu'il jugeait plus avantageux pour leur instruction qu'il ne fût pas constamment avec eux, et cela pour la raison que nous avons donnée (dans le corps de cet article.). D'ailleurs on ne sait pas en quels lieux il était corporellement dans les intervalles[1], puisque l'Écriture n'en dit rien et que sa domination s'étend partout.

Objection N°3.

Le jour même de la résurrection, l'Évangile nous apprend que le Christ a apparu cinq fois, comme le dit saint Augustin (Lib. 3 de consens. Evang., chap. ult.) :

1. Il apparut aux saintes femmes près du tombeau.
2. À ces mêmes femmes lorsqu'elles revenaient du tombeau.
3. À saint Pierre.
4. À deux de ses disciples qui allaient dans un château.
5. À plusieurs des apôtres qui étaient à Jérusalem, parmi lesquels ne se trouva pas Thomas. Il semble donc que les autres jours avant son ascension, il ait dû aussi apparaître au moins plusieurs fois. [Q83-5] ;

Réponse à l'objection N°3 :

Le premier jour il est apparu plus souvent, parce que ses disciples devaient être avertis par plusieurs preuves de sa résurrection, afin qu'ils y crussent dès le commencement. Mais après qu'ils eurent reçu la foi sur ce point, il n'était pas nécessaire, quand leur conviction a été formée, qu'ils fussent instruits par des apparitions aussi fréquentes. Ainsi on ne voit pas dans l'Évangile qu'après le premier jour il leur est apparu plus de cinq fois. Car, comme le dit saint Augustin (Lib. 3 de cons. Evang., chap. ult.), après les cinq premières apparitions il leur apparut une sixième fois quand Thomas le vit ; une septième sur la mer de Tibériade, à la pêche des poissons ; une huitième sur la montagne de Galilée, d'après saint Matthieu ; une neuvième, d'après saint Marc, dans le dernier repas, parce que, depuis ce moment, ses disciples ne devaient plus manger avec lui sur la terre ; une dixième, le jour même de l'ascension, n'étant déjà plus sur la terre, mais s'élevant dans les nues, lorsqu'il montait au ciel. À la vérité toutes ses actions n'ont pas été écrites, comme l'avoue saint Jean. Car il conversait souvent avec eux, avant son ascension, et il le faisait pour les consoler. Ainsi, saint Paul rapporte (1 Cor., 15, 6) : Qu'il fut vu en une seule fois par plus de cinq cents frères et qu'ensuite il se montra à Jacques et aux apôtres, et l'Évangile ne fait pas mention de ces apparitions.

Objection N°4.

Le Seigneur avant sa passion avait dit à ses disciples (Matth., 26, 32) : Après que je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée ; c'est aussi ce que dit l'ange et le Seigneur lui-même aux saintes femmes après sa résurrection. Et cependant on le vit auparavant à Jérusalem, le jour même de sa

1 On ne pourrait pas, sans témérité, soutenir qu'il a été pendant ce temps dans un endroit plutôt que dans un autre. †

résurrection, comme nous l'avons dit (art. préc.), et huit jours après, comme on le voit (Jean, chap. 20). Il ne semble donc pas qu'il ait vécu avec ses disciples de la manière qui convenait après sa résurrection.

Réponse à l'objection N°4 :

Saint Chrysostome expliquant ce passage (Matth., chap. 26) : Après que je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée, dit (Hom. 83 in Matth.) : Il ne va pas dans une contrée éloignée pour leur apparaître, mais il s'est montré à eux dans la nation et dans le pays même où ils avaient le plus conversé avec lui, afin qu'ils fussent convaincus par là que celui qui est ressuscité était bien le même que celui qui a été crucifié. C'est pourquoi il dit qu'il va en Galilée pour les délivrer de la crainte des Juifs. Par conséquent, comme l'observe saint Ambroise (Sup. Luc., in fin. com.), le Seigneur avait promis à ses disciples qu'ils le verraient en Galilée, mais il leur a apparu d'abord dans le conclave où la crainte les tenait renfermés[1], mais ensuite après qu'ils eurent repris courage, ils allèrent en Galilée. — D'ailleurs, rien n'empêche de dire qu'il y en eut quelques-uns dans le conclave et un plus grand nombre sur la montagne. Car, comme le remarque Eusèbe[2], les deux évangélistes, c'est-à-dire saint Luc et saint Jean, rapportent qu'il n'apparut qu'aux onze apôtres dans Jérusalem tandis que les deux autres disent que l'ange et le Sauveur n'ordonnèrent pas seulement aux onze d'aller dans la Galilée, mais ils l'ordonnèrent encore à tous les disciples et à tous les frères, et c'est d'eux que parle saint Paul quand il dit : qu'il apparut en une fois à plus de cinq cents frères. — La réponse la plus vraie c'est que d'abord il s'est montré une fois ou deux à ceux qui étaient cachés à Jérusalem pour les consoler ; au lieu que dans la Galilée on ne l'a pas vu en secret, ni une fois ou deux, mais il y a apparu avec une grande puissance, prouvant par une foule de prodiges qu'il était vivant, malgré sa passion, comme l'atteste saint Luc (Actes, chap. 1). Ou bien, comme le dit saint Augustin (Lib. 3 de consens. Evang., chap. ult. ad fin.) : Ce que l'ange et le Seigneur ont dit, en annonçant qu'il les précéderait en Galilée, doit s'entendre prophétiquement. Car le mot Galilée signifie transmigration, ce qui indique que la grâce du Christ devait passer du peuple d'Israël dans les gentils, qui n'auraient pas cru aux prédications des apôtres, si le Seigneur ne leur eut préparé la voie dans les cœurs des hommes, et c'est ce qu'on entend par ces paroles : Il vous précédera en Galilée. Ou bien si on prend le mot Galilée selon qu'il signifie révélation, on ne doit plus considérer le Christ sous la forme de l'esclave, mais sous la forme par laquelle il est égal à son Père et qu'il a promise à ceux qui l'aiment. Il nous a précédés dans ce lieu d'où il n'est pas sorti en venant à nous et où il est arrivé avant nous sans nous abandonner.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Jean, 20, 29) : qu'après huit jours le Christ apparut à ses disciples. Il ne conversait donc pas continuellement avec eux.

Conclusion.

Après sa résurrection le Christ n'a pas dû converser longtemps avec ses disciples, dans la crainte qu'on ne crût qu'il était revenu à la vie mortelle, mais il a dû seulement leur apparaître pendant un temps, pour montrer qu'il était véritablement ressuscité.

Il faut répondre qu'à l'égard de la résurrection du Christ il y avait deux choses à faire connaître à ses disciples : la vérité de la résurrection et la gloire du Christ ressuscité. Pour manifester la vérité de sa résurrection, il suffit que le Christ leur ait apparu plusieurs fois, qu'il ait parlé familièrement avec eux, qu'il ait bu et mangé et qu'il leur ait donné à palper son corps. Mais pour manifester sa gloire, il n'a pas voulu converser continuellement avec eux, comme il l'avait fait auparavant, dans la crainte qu'il ne parût être ressuscité avec la même vie que celle qu'il avait eue précédemment. C'est pourquoi il dit lui-même (Luc, 24, 44) : Ce que vous voyez est l'accomplissement de ce que je vous ai dit, lorsque j'étais encore avec vous. Il était alors présent corporellement au

1 Et il n'a pas en cela manqué à sa promesse, il s'est au contraire empressé par bonté à la remplir. †

2 (hab. in Cat. div. Thom., sup. illud. Luc. ult., Stetit in medio) †

milieu d'eux, mais auparavant il l'avait été non seulement corporellement, mais encore avec un corps mortel comme les leurs. Aussi Bède expliquant ces paroles : Cum adhuc essem vobiscum, dit (in Luc., chap. 97) : Quand j'étais encore avec vous, c'est-à-dire quand j'étais encore dans une chair mortelle telle que celle que vous avez. A la vérité il était ressuscité dans la même chair, mais elle n'était plus mortelle comme la nôtre.

Article 4 : Le Christ a-t-il dû apparaître à ses disciples sous une autre forme que la sienne ?

55

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas dû apparaître à ses disciples sous une autre forme que la sienne. Car il ne peut paraître d'une manière vraie que ce qu'il est. Or, dans le Christ il n'y a eu qu'une seule forme, ou qu'une seule physionomie. S'il a apparu sous une autre, son apparition n'a donc pas été véritable, mais feinte, ce qui répugne ; parce que, comme le dit saint Augustin (Quæst., liv. 83, quest. 14), si le Christ trompe, il n'est pas la vérité. Cependant il est la vérité, et par conséquent il semble qu'il n'ait pas dû apparaître à ses disciples sous une autre forme.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (De quæst. Evang., liv. 2, quest. ult.), toutes les fictions ne sont pas des mensonges, mais il y a mensonge quand nous feignons quelque chose qui ne signifie rien. Lorsque nos fictions ont une signification, elles ne sont pas des mensonges, mais une figure de la vérité ; autrement tout ce que les sages et les saints ont dit en figure, ou tout ce que le Seigneur a dit lui-même, serait considéré comme autant de mensonges ; puisque la vérité ne consiste pas dans ces expressions, d'après notre manière ordinaire de penser. Mais comme il y a des paroles figurées, de même il y a des faits que l'on peut feindre sans mentir pour signifier une chose. Et c'est ce qui s'est passé à l'égard de la résurrection, comme nous l'avons dit.

Objection N°2.

Rien ne peut apparaître sous une autre forme que celle qu'il a, sans que les yeux de ceux qui le voient soient sous l'influence de quelques prestiges. Or, ces prestiges étant l'effet des arts magiques, ne conviennent pas au Christ, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 6, 15) : Qu'y a-t-il de commun entre le Christ et Bélial ? Il semble donc qu'il n'ait pas dû apparaître sous une autre forme.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. 3 de consens. Evang., chap. 25), le Seigneur pouvait transformer sa chair de manière que sa figure fût véritablement autre que ses disciples n'avaient l'habitude de la voir. Ainsi avant sa passion il s'est transformé sur la montagne, de telle sorte que son visage est devenu éclatant comme le soleil. Mais il n'en fut pas ainsi alors. Nous croyons avec raison que cet obstacle qui pesait sur leurs yeux fut l'œuvre de Satan qui les empêcha de reconnaître Jésus. C'est pourquoi l'Évangile dit (Luc, 24,16) : que leurs yeux étaient tenus comme fermés, afin qu'ils ne pussent le reconnaître.

Objection N°3.

Comme l'Écriture sainte rend notre foi certaine ; de même les disciples ont été rendus certains de la foi dans la résurrection du Christ par ses apparitions. Or, comme le dit saint Augustin (Epist. ad Hier., epist. 8, chap. 3, et ep. 9, chap. 3), si l'on rencontrait dans les Écritures un seul mensonge, leur autorité serait entièrement détruite. Si donc le Christ était apparu à ses disciples une seule fois autrement qu'il

n’est, tout ce que ses disciples ont vu en lui depuis sa résurrection se trouverait par là infirmé ; ce qui répugne. Il n’a donc pas dû se montrer sous une autre forme.

Réponse à l’objection N°3 :

Cette raison serait concluante, si sous l’aspect d’une figure étrangère, ils n’avaient pas été amenés à voir véritablement la face du Christ. Car, comme le dit saint Augustin (ibid.), le Christ a permis que leurs yeux restassent fermés, comme nous l’avons dit, jusqu’au sacrement du pain, afin que l’on comprit que c’est par la participation à l’unité de son corps qu’on écarte ce qui empêche de pouvoir le reconnaître. C’est pourquoi, ajoute le même docteur, leurs yeux s’ouvrirent et ils le connurent ; non qu’ils aient marché auparavant les yeux fermés, mais parce qu’il y avait en eux quelque chose qui ne leur permettait pas de reconnaître ce qu’ils voyaient ; comme aurait pu le faire, par exemple, un nuage ou une humeur qui se trouverait dans l’organe de la vue.

Mais c’est le contraire. Saint Marc dit (16, 12) : Après cela il apparut sous une autre forme à deux d’entre eux qui s’en allaient à la campagne.

Conclusion.

Le Christ après sa résurrection a dû apparaître sous sa propre forme à ceux qui étaient disposés à croire, mais pour ceux qui étaient moins bien disposés il a dû changer sa forme selon leur disposition diverse.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 1 et 2), la résurrection du Christ a dû être manifestée aux hommes de la même manière que les choses divines leur sont révélées. Or, les choses divines sont manifestées aux hommes de différentes manières, selon leurs différentes dispositions. En effet, ceux qui ont l’esprit bien disposé les perçoivent véritablement telles qu’elles sont ; au lieu que ceux qui n’ont pas l’esprit bien disposé les perçoivent avec un mélange de doute ou d’erreur : Car l’homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l’esprit de Dieu, comme le dit saint Paul (1 Cor., 2, 14). C’est pourquoi le Christ après sa résurrection a apparu sous sa propre forme à ceux qui étaient bien disposés à croire, tandis qu’il a apparu sous une autre à ceux qui semblaient être tièdes dans la foi. C’est ce qui leur faisait dire (Luc, 24, 21) : Nous espérions qu’il rachèterait Israël. D’où saint Grégoire observe (Hom. 23 in Evang.) qu’il s’est montré à eux corporellement, tel qu’il était dans leur esprit, et parce que leur cœur était encore éloigné de la foi, il feignit qu’il allait plus loin, comme s’il eût été un étranger.

Article 5 : Le Christ a-t-il dû établir la vérité de sa résurrection par des preuves ?

55

Objection N°1.

Il semble que le Christ n’ait pas dû montrer la vérité de sa résurrection par des preuves. Car saint Ambroise dit (De fid., liv. 1, chap. 5) : Mettez de côté les arguments dès que vous cherchez la foi. Or, c’est la foi qu’on demande au sujet de la résurrection du Christ. Il n’y a donc pas lieu d’argumenter.

Réponse à l’objection N°1 :

Saint Ambroise parle en cet endroit des arguments qui procèdent de la raison humaine et qui sont à la vérité impuissants pour montrer ce qui est de foi, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Hom. 26 in Evang.) : La foi n'a pas de mérite dès que la raison humaine vient à son aide. Or, il n'appartenait pas au Christ de rendre inutile le mérite de la foi. Il ne lui appartenait donc pas non plus de prouver sa résurrection par des arguments.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mérite de la foi provient de ce que l'homme croit ce qu'il ne voit pas, d'après l'ordre de Dieu. Par conséquent le mérite n'est exclu que par la raison qui fait voir au moyen de la science ce que l'on propose à croire, et cette raison est la raison démonstrative. Mais le Christ n'a pas employé cette espèce de raison pour faire connaître sa résurrection.

Objection N°3.

Le Christ est venu en ce monde pour que les hommes arrivent par lui à la béatitude, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 10,10) : Je suis venu pour qu'ils aient la vie et pour qu'ils l'aient plus abondamment. Or, en donnant ces preuves il semble avoir mis un obstacle à la béatitude des hommes ; car il est dit (Jean, 20,29) : Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû manifester sa résurrection par des preuves.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (Réponse N°2), le mérite de la béatitude que la foi produit n'est totalement exclu qu'autant que l'homme ne voudrait croire que ce qu'il voit. Mais quand quelqu'un croit ce qu'il ne voit pas d'après des signes qu'il a vus[1], cette circonstance ne détruit pas totalement la foi, ni son mérite. C'est ainsi que le Seigneur dit à Thomas (Jean, 20, 29) : Parce que vous m'avez vu vous avez cru ; il a vu une chose et il en a cru une autre ; il a vu ses blessures et il a cru qu'il était Dieu. Mais celui qui ne demande pas ces secours pour croire, a une foi plus parfaite. Aussi le Seigneur dit à quelqu'un en lui reprochant son défaut de foi (Jean, 4, 48) : Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. D'après cela on peut comprendre que ceux qui ont l'esprit disposé à croire à Dieu, même sans voir de prodiges, sont bienheureux comparativement à ceux qui ne croient qu'autant qu'ils en voient.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Actes, 1, 3) que le Christ apparut à ses disciples pendant quarante jours, leur démontrant par beaucoup de preuves qu'il était vivant et leur parlant du royaume de Dieu.

Conclusion.

Le Christ n'a pas prouvé sa résurrection à ses disciples par des arguments évidents, mais il s'est contenté du témoignage de l'Écriture ; seulement il a démontré par des signes manifestes qu'il était véritablement ressuscité d'entre les morts.

Il faut répondre que le mot d'argument s'entend de deux manières. Quelquefois on entend par argument une raison qui nous rend certains d'une chose qui était auparavant douteuse ; d'autres fois on entend par argument un signe sensible que l'on emploie pour faire connaître une vérité. C'est ainsi qu'Aristote se sert quelquefois du mot d'argument dans ses ouvrages (Lib. de Rhet. ad Alex., chap. 14 et 15). Si l'on prend le mot d'argument dans le premier sens, le Christ n'a pas prouvé sa résurrection à ses disciples par des arguments. Car ce genre de preuve serait parti de principes qui n'auraient rien appris aux disciples, s'ils n'avaient été préalablement connus d'eux, parce que l'inconnu ne peut mener au connu ; ou bien s'ils avaient été connus d'eux, ils n'auraient pas été supérieurs à la raison humaine, et par conséquent ils auraient été impuissants pour établir la foi de la résurrection qui surpasse notre raison ; car il faut que les prémisses et la conclusion soient du même genre[2], comme

1 Les preuves sont alors purement extrinsèques, et c'est pour ce motif que le mérite de la foi n'en est pas affaibli. †

2 Autrement on tomberait dans le sophisme appelé transitus à genere ad genui. †

ledit Aristote (Post., liv. 1, text. 20). Mais il leur a prouvé sa résurrection par l'autorité de l'Écriture[1] qui est le fondement de la foi, puisqu'il a dit : Il faut que tout ce qui a été écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les Psaumes et les prophètes, s'accomplisse (Luc, 24, 44). — Si on entend le mot argument de la seconde manière, on dit que le Christ a manifesté sa résurrection par des arguments, dans le sens qu'il a montré par des signes évidents qu'il était véritablement ressuscité[2]. C'est pourquoi dans le grec au lieu des mots in multis argumentis, on lit le mot τεκμήριον qui signifie signe évident pour prouver. Le Christ a donné à ses disciples des signes évidents de sa résurrection pour deux motifs :

1. Parce que leurs cœurs n'étaient pas disposés à croire facilement à sa résurrection. C'est pourquoi il leur dit (Luc, 24, 25) : O insensés dont le cœur est tardif à croire, et que d'après saint Marc (16, 14) : Il leur reprocha leur incrédulité et la dureté de leur cœur.
2. Pour rendre par les preuves qu'il leur a données leur témoignage plus efficace. Comme le disait saint Jean (1 Jean, 1, 1) : Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, ce que nos mains ont touché… voilà ce que nous attestons.

Article 6 : Les preuves dont Jésus-Christ s'est servi ont-elles suffisamment manifesté sa résurrection ?

55

Objection N°1.

Il semble que les preuves dont Jésus-Christ s'est servi n'aient pas suffisamment manifesté la vérité de sa résurrection. Car le Christ n'a rien montré à ses disciples après sa résurrection, que les anges qui ont apparu aux hommes ne leur aient montré ou n'aient pu leur montrer. En effet les anges se sont montrés souvent aux hommes sous une figure humaine ; ils parlaient avec eux, conversaient et mangeaient comme s'ils eussent été des hommes véritables ; comme on le voit (Gen., chap. 18) à l'égard des anges auxquels Abraham donna l'hospitalité, et de l'ange qui conduisit et qui ramena Tobie (Livre de Tobie.). Cependant les anges n'ont pas de corps véritables qui leur soient naturellement unis, ce qui est exigé pour la résurrection. Les preuves que le Christ a données à ses disciples n'ont donc pas été suffisantes pour manifester sa résurrection.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique chacun des arguments ne suffise pas pour manifester parfaitement la résurrection du Christ, cependant tous pris dans leur ensemble la manifestent parfaitement, surtout à cause du témoignage de l'Écriture et des paroles des anges, et de l'assertion du Christ lui-même confirmée par des miracles. Mais les anges que l'on a vus n'assuraient pas qu'ils étaient des hommes, comme le Christ a assuré qu'il était homme véritablement. D'ailleurs le Christ et les anges n'ont pas mangé de la même manière ; car les corps pris par les anges n'étant pas des corps vivants ou animés, ils ne mangeaient pas véritablement, quoiqu'ils eussent véritablement reçu les aliments et qu'ils les eussent fait passer dans la partie intérieure du corps qu'ils avaient pris. C'est pourquoi l'ange dit à Tobie (Tob, 12, 18) : Quand j'étais avec vous… je paraissais manger et boire avec vous, mais je fais usage d'une nourriture invisible. Au contraire le corps du Christ ayant été véritablement animé, il a véritablement mangé. Car, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 13 , chap. 22), les corps de ceux qui sont ressuscités ne perdront pas le pouvoir de manger, mais ils n'en éprouveront pas le besoin. C'est ce qui fait dire à Bède (chap. 97 in Luc.) que le Christ a mangé pour montrer qu'il le pouvait, mais non par besoin.

---

1 Ce genre d'arguments repose sur des faits, sur le fait de la révélation en général et de l'inspiration des livres saints en particulier. †

2 La résurrection étant un fait, elle ne peut être démontrée que par des faits. †

Objection N°2.

Le Christ est ressuscité d'une résurrection glorieuse, c'est-à-dire qu'il avait tout à la fois la nature humaine avec la gloire. Or, il y a des choses que le Christ a montrées à ses disciples et qui paraissent être contraires à la nature humaine ; comme quand il s'est évanoui à leurs yeux et qu'il est entré près d'eux les portes fermées ; et il y en a d'autres qui paraissent être contraires à la gloire, comme l'action de boire et de manger, les cicatrices de ses plaies qu'il a conservées. Il semble donc que ces preuves n'aient pas été suffisantes, ni convenables pour faire croire à sa résurrection.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre au second, que, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), parmi les arguments employés par le Christ, les uns avaient pour but de prouver la vérité de sa nature humaine, les autres de prouver la gloire de son corps ressuscité. Or, la condition de la nature humaine, selon qu'elle est considérée en elle-même, c'est-à-dire quant à l'état présent, est contraire à la condition de la gloire, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 15, 43) : Ce qui est sans force quand on le met en terre ressuscitera plein de vigueur. C'est pourquoi les preuves qu'il apporte pour montrer la condition de la gloire paraissent être contraires à la nature, non d'une manière absolue, mais selon l'état présent et réciproquement. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Hom. 26 in Ev.) : que le Seigneur a montré deux choses étonnantes et absolument contraires l'une à l'autre d'après la raison humaine, lorsqu'après sa résurrection il a montré que son corps était incorruptible et cependant palpable.

Objection N°3.

Le corps du Christ n'était pas tel après sa résurrection qu'il dût être touché par un mortel. C'est pourquoi il dit à Magdeleine (Jean, 20, 17) : Ne me touchez pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Il n'a donc pas été convenable que pour manifester la vérité de sa résurrection il se soit donné à palper à ses disciples.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après saint Augustin (Sup. Joan., tract. 121), ces paroles du Seigneur : Ne me touchez pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père, doivent s'entendre de manière que la femme représente l'Église des gentils, qui n'a cru au Christ qu'après son ascension vers son Père. Ou bien Jésus a voulu qu'elle crût en lui, c'est-à-dire qu'elle sût dans son esprit qu'il est un avec son Père, parce qu'il s'élève en quelque sorte vers son Père par l'intimité de la pensée, celui qui avance assez en lui pour le reconnaître égal à son Père. Au lieu que cette femme qui le pleurait comme un homme croyait encore en lui charnellement. Quant à ce qu'il est rapporté ailleurs que Marie a touché le Christ, quand elle s'en est approchée avec d'autres femmes et qu'elle a tenu ses pieds embrassés, il n'y a pas en cela de difficulté, comme le dit Séverien (id hab. Chrysol., Serm. 76), puisque l'un s'entend figurativement et l'autre se rapporte au sexe ; l'un se dit de la grâce divine et l'autre de la nature humaine. Ou bien, d'après saint Chrysostome (Hom. 85 in Joan.), cette femme voulait encore converser avec le Christ, comme avant sa passion, et elle ne pensait rien de grand dans sa joie, quoique le corps du Christ soit devenu beaucoup plus excellent depuis sa résurrection. C'est pourquoi il lui a dit : Je ne suis pas encore monté vers mon Père, comme s'il eût dit : ne pensez pas que je mène encore une vie terrestre ; car si vous me voyez encore sur la terre, c'est que je ne suis pas encore monté vers mon Père, mais je suis sur le point d'y monter. D'où il ajoute : Je monte vers mon Père et votre Père.

Objection N°4.

Parmi les qualités d'un corps glorifié, la clarté paraît être la principale ; et cependant il n'en a donné aucune preuve dans sa résurrection. Il semble donc que ces arguments aient été insuffisants pour manifester la qualité de la résurrection du Christ.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Augustin (Dial. ad Oros., quest. 14), le Seigneur est ressuscité avec un corps glorifié-, mais il n'a pas voulu se montrer à ses disciples dans cette gloire, parce que leurs yeux n'auraient pu en supporter la clarté. Car si, avant de mourir pour nous et de ressusciter, ses disciples n'ont pu le voir quand il s'est transfiguré sur la montagne, à plus forte raison n'auraient-ils pas pu le voir avec sa chair glorifiée. Il faut aussi considérer qu'après la résurrection le Seigneur voulait surtout montrer qu'il était le même que celui qui était mort ; ce qui l'en aurait empêché, s'il leur avait montré la clarté de son corps. Car le changement qui frappe la vue est celui qui montre le mieux la diversité de l'objet que l'on voit ; parce que c'est surtout à la vue à juger des choses sensibles communes, parmi lesquelles se trouvent l'un et le multiple, le même et le divers. Mais avant sa passion, de peur que ses disciples ne méprisassent sa faiblesse à l'instant de sa mort, le Christ se proposait, au contraire, de leur faire voir la gloire de sa résurrection, que la clarté du corps démontre tout principalement. C'est pourquoi, avant sa passion, il a démontré sa gloire à ses disciples par la clarté, et après sa résurrection il l'a fait par d'autres preuves.

Objection N°5.

Les anges qui ont été témoins de la résurrection paraissent insuffisants par suite de la différence qu'il y a dans le récit des évangélistes. Car saint Matthieu nous montre l'ange assis sur la pierre, saint Marc décrit l'ange que les femmes virent après qu'elles furent entrées dans le tombeau ; et d'après ces deux évangélistes il n'y avait qu'un ange, tandis que saint Jean dit qu'ils étaient deux assis (chap. 20) et que saint Luc les représente tous les deux debout (chap. 24). Ces témoignages de la résurrection ne paraissent donc pas convenables.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. 3 de consensu Evang., chap. 24), nous pouvons concevoir que les saintes femmes n'ont vu qu'un ange, d'après saint Marc et saint Matthieu, de manière que nous supposions qu'elles sont entrées dans le tombeau, c'est-à-dire dans l'espace qui se trouvait environné de pierres, et que là elles ont vu un ange assis sur la pierre roulée de devant le sépulcre, comme le dit saint Matthieu, de telle sorte qu'il se trouvait assis à droite, d'après saint Marc ; ensuite, quand elles regardèrent le lieu où avait été déposé le corps du Seigneur, elles virent deux autres anges, d'abord assis, comme le dit saint Jean, et qui se levèrent après de manière à paraître debout, comme le dit saint Luc.

Mais c'est le contraire. Le Christ qui est la sagesse de Dieu dispose tout avec douceur et convenance, comme le dit le Sage (Sagesse, chap. 8).

Conclusion.

Le Christ a montré sa résurrection par des témoignages et des signes qui suffisent dans leur genre.

Il faut répondre que le Christ a manifesté sa résurrection de deux manières : par des témoignages et par des preuves ou des signes ; et ces deux manifestations ont été l'une et l'autre suffisantes dans leur genre. En effet, il a fait usage de deux sortes de témoignage pour manifester sa résurrection à ses disciples, et ni l'un ni l'autre ne peut être rejeté. Le premier de ces témoignages est celui des anges qui ont annoncé aux saintes femmes la résurrection, comme le rapportent tous les évangélistes ; l'autre est celui des Écritures dont il s'est lui-même servi pour montrer sa résurrection, comme le dit saint Luc (chap. 24). — Quant aux preuves, elles ont été également

suffisantes pour montrer que sa résurrection a été véritable et glorieuse. En effet il a montré la vérité de sa résurrection, d'abord du côté du corps, et il l'a fait de trois manières :

1. Il a prouvé que son corps était véritable et solide, que ce n'était pas un corps fantastique ou rare comme l'air, et il l'a fait en montrant qu'il était palpable. C'est pour cela qu'il dit (Luc, 24, 39) : Palpez et voyez ; car un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai.
2. Il a montré que son corps était un corps humain, en se faisant voir à leurs yeux avec son propre visage.
3. Il leur a démontré que c'était numériquement le même corps qu'il avait eu auparavant, en leur découvrant les cicatrices de ses plaies. D'où il leur dit (Luc, 24, 39) : Regardez mes mains et mes pieds, et reconnaissez que c'est moi-même.

Il a montré aussi la vérité de sa résurrection par rapport à son âme, qui s'est unie de nouveau à son corps. C'est ce qu'il a fait par les œuvres des trois vies qui existent dans l'homme :

1. Par les œuvres de la vie nutritive, en ce qu'il a mangé et bu avec ses disciples, comme on le voit (Luc, chap. 24).
2. Par les œuvres de la vie sensitive, en ce qu'il répondait aux questions de ses disciples et qu'il saluait ceux qui étaient présents, montrant par là qu'il les voyait et les entendait.
3. Par les œuvres de la vie intellectuelle, en ce qu'il leur parlait et qu'il discutait avec eux sur les saintes Écritures. Et pour qu'il ne manquât rien à la perfection de sa manifestation, il a montré aussi qu'il avait la nature divine par le miracle qu'il a fait en prenant des poissons, et ensuite parce qu'il s'est élevé au ciel sous leurs yeux. Car, comme il le dit lui-même (Jean, 3, 13) : Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, lequel est dans le ciel.

Il a montré la gloire de sa résurrection à ses disciples, par là même qu'il est entré près d'eux les portes fermées. Car, d'après ce que dit saint Grégoire (Hom. 26 in Evang.), le Seigneur leur a donné à palper le corps qui est entré dans le cénacle les portes fermées, pour montrer qu'après sa résurrection son corps était de même nature, mais qu'il différait sous le rapport de la gloire. De même il appartenait aussi à la propriété de la gloire qu'il disparût subitement de devant leurs yeux, comme le dit l'Évangile (Luc, chap. 24), parce que par là il montrait qu'il était en son pouvoir d'être visible et invisible, ce qui appartient à la condition du corps glorieux, comme nous l'avons dit (quest. 54, art. 1, Réponse N°2, et art. 3, Réponse N°1).

55

QUESTION 56 : DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST CONSIDÉRÉE COMME CAUSE

Question 56 : De la résurrection du Christ considérée comme cause.....118
Article 1 : La résurrection du Christ est-elle cause de la résurrection des corps ?.....118
Article 2 : La résurrection du Christ est-elle cause de la résurrection des âmes ?.....120

Nous devons maintenant nous occuper de la résurrection du Christ, considérée comme cause.

À cet égard deux questions se présentent :

1. La résurrection du Christ est-elle cause de la nôtre ?
2. La résurrection du Christ est-elle cause de notre justification ?[1]

Article 1 : La résurrection du Christ est-elle cause de la résurrection des corps ?

56

Objection N°1.

Il semble que la résurrection du Christ ne soit pas cause de la résurrection des corps. Car quand on pose une cause suffisante, il est nécessaire qu'on pose aussi l'effet. Si donc la résurrection du Christ est une cause suffisante de celle des corps, aussitôt qu'il a été ressuscité tous les morts ont dû ressusciter aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), la résurrection du Christ est la cause de la nôtre par la vertu du Verbe qui lui est uni ; mais il l'opère selon sa volonté. C'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire que l'effet s'ensuive immédiatement, mais seulement selon la disposition du Verbe de Dieu ; de telle sorte qu'il faut d'abord que dans cette vie passible et mortelle nous soyons semblables au Christ souffrant et mourant et qu'ensuite nous parvenions à participer à la ressemblance de sa résurrection elle-même.

Objection N°2.

La cause de la résurrection des morts est la justice divine, c'est-à-dire c'est elle qui veut que les corps soient récompensés ou punis avec leurs âmes, comme ils ont participé à ses mérites ou à ses fautes, selon la pensée de saint Denis (De cœlest. hier., chap. ult.) et de saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 4, chap. 28). Or, il serait nécessaire que la justice de Dieu s'accomplit, quand même le Christ ne serait pas ressuscité. Par conséquent la résurrection du Christ n'est pas cause de la résurrection des corps.

Réponse à l'objection N°2 :

La justice de Dieu est la cause première de notre résurrection ; mais la résurrection du Christ en est la cause secondaire et pour ainsi dire instrumentale. Or, quoique la vertu d'un agent principal ne doive pas précisément être contrainte à employer tel ou tel instrument, cependant du moment qu'elle opère par un instrument, celui-ci devient cause efficiente. Ainsi la justice divine considérée en elle-même n'a pas été obligée à produire notre résurrection par la résurrection du Christ ; car Dieu eût pu nous délivrer d'une autre manière que par la passion du Christ et sa résurrection, ainsi que nous l'avons dit (quest. 46, art. 2 et 3). Mais par là même qu'il a résolu de nous délivrer de cette manière, il est évident que la résurrection du Christ est la cause de la nôtre.

Objection N°3.

1 Saint Paul dit (Rom., 14, 9) : Car c'est pour cela que le Christ est mort et qu'il est ressuscité, afin de dominer sur les morts et sur les vivants ; (2 Cor., 5, 15) : Le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. †

Si la résurrection du Christ était la cause de la résurrection des corps, elle en serait ou la cause exemplaire, ou la cause efficiente, ou la cause méritoire. Or, elle n'en est pas la cause exemplaire ; parce que c'est Dieu qui opérera la résurrection des corps, d'après ces paroles du Christ (Jean, 5, 21) : Comme le Père ressuscite les morts, et Dieu n'a pas besoin de considérer un modèle hors de soi. Elle n'en est pas non plus la cause efficiente ; parce que la cause efficiente n'agit que par le contact spirituel ou corporel, et il est évident que la résurrection du Christ n'a pas de contact corporel avec les morts qui ressusciteront, en raison de la distance des temps et des lieux ; et elle n'a pas non plus le contact spirituel qui s'exerce par la foi et la charité, puisque les infidèles et les pécheurs ressusciteront aussi. Enfin elle n'en est pas la cause méritoire, parce que le Christ ressuscité n'était plus à l'état de voyageur et que par conséquent il ne pouvait plus mériter. D'où il résulte que la résurrection du Christ ne parait être d'aucune manière la cause de la nôtre. [Q62-5]

Réponse à l'objection N°3 :

La résurrection du Christ n'est pas, à proprement parler, la cause méritoire de la nôtre, mais elle en est la cause efficiente et exemplaire. Elle en est la cause efficiente en tant que l'humanité du Christ, selon qu'elle est ressuscitée[1], est en quelque sorte l'instrument de sa divinité et opère par sa vertu, tel que nous l'avons dit (quest. 13, art. 2 et 3). C'est pourquoi comme les autres choses que le Christ a faites ou souffertes dans son humanité, nous sont salutaires d'après la vertu de sa divinité, ainsi que nous l'avons dit (quest. 48, art. 6) : de même sa résurrection est la cause efficiente de la nôtre par la vertu divine, dont le propre est de vivifier les morts. Cette vertu atteint par sa présence tous les lieux et tous les temps, et ce contact virtuel suffit pour rendre compte de son efficacité. C'est pour cela que, comme nous l'avons dit (Réponse N°2), la cause primordiale de la résurrection humaine est la justice divine qui donne au Christ le pouvoir de juger selon qu'il est le Fils de l'homme, et la vertu efficiente de sa résurrection s'étend non seulement aux bons, mais encore aux méchants qui sont soumis à son jugement. D'ailleurs comme la résurrection du corps du Christ, par là même que ce corps est personnellement uni au Verbe, est la première dans le temps ; de même elle est aussi la première en dignité et en perfection, comme le dit la glose (1 Cor., chap. 4, sup. illud : Primitiæ Christus). Et parce que ce qui est le plus parfait est toujours le modèle de ce qui l'est moins selon son mode, il s'ensuit que la résurrection du Christ est la cause exemplaire de la nôtre. Cette cause est nécessaire non par rapport à celui qui ressuscite les morts, puisqu'il n'a pas besoin de type ou de modèle pour agir, mais par rapport à ceux qui sont ressuscités, parce qu'ils doivent être conformes à la résurrection du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (Phil., 3, 21) : Il transformera notre corps vil et abject pour le rendre conforme à son corps glorieux. Cependant, quoique l'efficacité de la résurrection du Christ s'étende à la résurrection des bons aussi bien que des méchants ; sa vertu exemplaire ne s'étend proprement qu'aux bons[2], qui sont devenus conformes à sa filiation[3], selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 8).

Objection N°4.

Puisque la mort est la privation de la vie, il semble que détruire la mort ne soit rien autre chose que de ramener à la vie, ce qui appartient à la résurrection. Or, le Christ en mourant a détruit notre mort. La mort du Christ est donc la cause de notre résurrection, et par conséquent nous ne devons pas l'attribuer à sa résurrection.

Réponse à l'objection N°4 :

En raison de son efficacité qui dépend de la vertu divine, la mort du Christ aussi bien que sa résurrection est communément la cause de la destruction de la mort aussi bien que de la réparation de la vie. Mais, à titre de cause exemplaire, la mort du Christ par laquelle il est sorti de cette vie

1 La vertu de ressusciter les morts lui a été communiquée dans sa résurrection par appropriation, comme elle a reçu celle de remettre les péchés, par suite de sa passion. †

2 Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. †

3 Il est le Fils naturel de Dieu, et nous en sommes les fils adoptifs. †

mortelle est cause de la destruction de notre mort ; au lieu que sa résurrection par laquelle il a commencé sa vie immortelle est cause de la réparation de notre vie. Mais sa passion en est en outre la cause méritoire, comme nous l'avons dit (quest. 48, art. 1).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles de saint Paul (1 Cor., 15, 12) : Si l'on prêche que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, etc., la glose dit (interl.) : qu'il est la cause efficiente de notre résurrection.

Conclusion.

Puisque le Christ est ressuscité comme étant les prémices de tous ceux qui dorment du sommeil de la mort, sa résurrection est cause de la nôtre.

Il faut répondre que ce qui est le premier dans un genre est cause de tout ce qui vient ensuite, comme le dit Aristote (Met., liv. 2, text. 4). Or, la résurrection du Christ a été la première résurrection véritable, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 53, art. 3). Par conséquent il faut que la résurrection du Christ soit cause de la nôtre, et c'est ce qui fait dire à saint Paul (1 Cor., 15, 20) : Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts comme étant les prémices de ceux qui sont dans le sommeil de la mort ; car c'est par un homme que la mort est venue, et c'est aussi par un homme que la résurrection des morts doit venir aussi. Et c'est avec raison ; car le principe de la vie de l'homme est le Verbe de Dieu, dont il est dit (Ps. 35, 10) : C'est en vous qu'est la source de vie. C'est pourquoi il dit lui-même (Jean, 5, 21) : Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, de même le Fils vivifie ceux qu'il veut. Or, l'ordre naturel des choses que Dieu a établies demande que toute cause opère d'abord sur ce qui lui est le plus proche et que par là elle opère sur les autres choses qui sont plus éloignées. C'est ainsi que le feu échauffe d'abord l'air qui est près de lui, et que par l'air il échauffe les corps qui sont à une certaine distance. Et Dieu lui-même éclaire d'abord les substances qui sont les plus près de lui, et par elles il éclaire celles qui en sont plus éloignées, comme le dit saint Denis (De cœlest. hier., chap. 13). C'est pourquoi le Verbe de Dieu accorde d'abord la vie immortelle au corps qui lui est naturellement uni, et par ce corps il opère la résurrection dans tous les autres. [Q57-6]

Article 2 : La résurrection du Christ est-elle cause de la résurrection des âmes ?

56

Objection N°1.

Il semble que la résurrection du Christ ne soit pas cause de la résurrection des âmes. Car saint Augustin dit (Tract. 23 sup. Joan.) que les corps ressuscitent par la dispensation humaine, au lieu que les âmes ressuscitent par la substance de Dieu. Or, la résurrection du Christ n'appartient pas à la substance de Dieu, mais à la dispensation humaine. Par conséquent, quoique la résurrection du Christ soit la cause de la résurrection des corps, cependant elle ne paraît pas être la cause de la résurrection des âmes.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin dit que la résurrection des âmes est produite par la substance de Dieu, quant à la participation, parce que c'est en participant à la bonté divine que les âmes deviennent bonnes et justes, et non en participant à une créature quelconque. C'est pourquoi, après avoir dit : Les âmes ressuscitent par la substance de Dieu, il ajoute : car l'âme devient heureuse par la participation de Dieu et non par la participation d'une âme sainte. Au contraire, c'est en participant à la gloire du corps du Christ que nos corps deviennent glorieux.

Objection N°2.

Le corps n'agit pas sur l'esprit. Or, la résurrection du Christ appartient à son corps qui est tombé sous les coups de la mort. Elle n'est donc pas cause de la résurrection des âmes.

Réponse à l'objection N°2 :

L'efficacité de la résurrection du Christ arrive jusqu'à l'âme non par la vertu propre de son corps ressuscité, mais par la vertu de la divinité à laquelle il est personnellement uni.

Objection N°3.

La résurrection du Christ étant cause de la résurrection des corps, les, corps de tous les hommes ressusciteront, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 15, 51) : Nous ressusciterons tous. Or, les âmes de tous les hommes ne ressusciteront pas, parce qu'il y en a qui iront au supplice éternel, comme le dit l'Évangile (Matth., 25, 46). La résurrection du Christ n'est donc pas cause de la résurrection des âmes.

Réponse à l'objection N°3 :

La résurrection des âmes appartient au mérite qui est l'effet de la justification ; au lieu que la résurrection des corps se rapporte aux peines ou aux récompenses qui sont des effets du jugement. Or, il n'appartient pas au Christ de justifier tous les hommes, mais de les juger tous ; c'est pour cela qu'il les ressuscitera tous selon le corps, mais qu'il ne les ressuscite pas tous selon l'âme.

Objection N°4.

La résurrection des âmes est produite par la rémission des péchés. Or, les péchés ont été remis par la passion du Christ, d'après ces paroles (Apoc., 1, 5) : Il nous a lavés de nos péchés dans son sang. La passion du Christ est donc plutôt cause de la résurrection des âmes que sa résurrection.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans la justification des âmes il y a deux choses, la rémission de la faute et le renouvellement de la vie par la grâce. Quant à l'efficacité qui est l'effet de la vertu divine, la passion du Christ aussi bien que sa résurrection est cause de notre justification sous ces deux rapports. Mais si nous considérons la cause exemplaire, la passion et la mort du Christ sont cause à ce titre de la rémission de la faute par laquelle nous mourons au péché : au lieu que la résurrection du Christ est cause de la vie nouvelle qui est produite par la grâce ou la justice. C'est pourquoi l'Apôtre dit (Rom., 4, 25) qu'il a été livré ou mis à mort pour nos péchés, c'est-à-dire pour les effacer ; et qu'il est ressuscité pour notre justification. Mais la passion du Christ en est la cause méritoire, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 4).

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 4, 25) : Il est ressuscité pour notre justification, qui n'est rien autre chose que la résurrection des âmes. Et sur ces paroles (Ps. 29, 6, Les pleurs se répandent le soir), la glose dit que la résurrection du Christ est cause de la nôtre ; qu'elle est cause de la résurrection de notre âme dans le présent et de celle de notre corps dans l'avenir.

Conclusion.

Puisque la résurrection du Christ agit en vertu de la divinité, non seulement elle est la cause efficiente et exemplaire de la résurrection des corps, mais encore de celle des âmes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), la résurrection du Christ agit en vertu de la divinité ; et elle s'étend non seulement à la résurrection des corps, mais encore à celle des âmes ; car il dépend de Dieu que l'âme vive par la grâce et que le corps vive par l'âme. C'est pourquoi la résurrection du Christ a instrumentalement une vertu efficiente, non seulement par rapport à la résurrection des corps, mais encore par rapport à la résurrection des âmes. Elle est aussi la cause exemplaire de la résurrection des âmes, parce que nous devons également ressembler par

l’âme au Christ ressuscité. Car, selon la pensée de l’Apôtre (Rom., 6, 4) : Comme Jésus-Christ est ressuscité d’entre les morts par la gloire de son Père, de même nous devons marcher dans une voie nouvelle, et, comme le Christ ressuscité d’entre les morts ne meurt plus, de même il faut que nous nous considérions comme morts au péché pour revivre en lui.

56

QUESTION 57 : DE L’ASCENSION DU CHRIST

Question 57 : De l’Ascension du Christ.....123
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ montât au ciel ?.....123
Article 2 : Convenait-il au Christ de monter au ciel selon sa nature divine ?.....125
Article 3 : Le Christ est-il monté au ciel par sa vertu propre ?.....127
Article 4 : Le Christ est-il monté au-dessus de tous les cieux ?.....128
Article 5 : Le corps du Christ est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ?.....130
Article 6 : L’ascension du Christ est-elle cause de notre salut ?.....131

Nous avons ensuite à parler de l’ascension du Christ.

À cet égard six questions se présentent :

1. A-t-il été convenable que le Christ montât au ciel ?[1]
2. D'après quelle nature l'ascension lui convient-elle ?[2]
3. Est-il monté par sa vertu propre ?
4. Est-il monté au-dessus de tous les cieux corporels ?
5. Est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ?
6. De l'effet de l'ascension.[3]

Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ montât au ciel ?

57

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ montât au ciel. Car Aristote dit (De cælo, liv. 2, text. 63 et 66) que les choses qui existent de la meilleure manière possèdent leur bien sans mouvement. Or, le Christ a existé de la manière la plus excellente : car d'après sa nature divine il est le souverain bien, et d'après sa nature humaine il a été souverainement glorifié. Il a donc son bien sans mouvement, et parce que l'ascension est un mouvement, il n'eût pas été convenable que le Christ l'opérât.

Réponse à l'objection N°1 :

L'être le meilleur qui possède son bien sans mouvement est Dieu lui-même, parce qu'il est absolument immuable, d'après ces paroles du prophète (Mala., 3, 6) : Je suis le Seigneur et je ne change point. Mais toute créature change d'une certaine manière, comme on le voit dans saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 8, chap. 14). Et parce que la nature que le Fils de Dieu a prise est restée une créature, comme il est évident d'après ce que nous avons dit (quest. 2, art. 1, et art. 7, Réponse N°1), il ne répugne pas qu'on lui attribue un mouvement.

Objection N°2.

Tout ce qui se meut le fait pour arriver à quelque chose de mieux. Or, il n'a pas mieux valu pour le Christ d'être dans le ciel que sur la terre ; car il n'a rien gagné en entrant clans le ciel, ni quant à l'âme, ni quant au corps. Il semble donc qu'il n'ait pas dû monter au ciel.

Réponse à l'objection N°2 :

Par son ascension au ciel, le Christ n'a rien gagné pour ce qui est de l'essence de la gloire, soit par rapport au corps, soit par rapport à l'âme, mais il y a cependant gagné quelque chose relativement à la convenance du lieu, ce qui appartient au bien-être de la gloire, non que son corps ait été plus parfait ou qu'il se soit mieux conservé par suite de l'action du corps céleste, mais seulement parce qu'il était convenable qu'il fut là. Cette faveur appartenait d'une certaine manière à sa gloire, et cette convenance lui a causé une certaine joie, non comme s'il eût commencé à jouir d'une chose nouvelle quand il est monté au ciel, mais il s'en est réjoui d'une nouvelle manière, comme d'une chose accomplie. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles (Ps. 15, 11) : Il y a des délices sans fin à

1 Il y a ou des hérétiques qui ont nié que le Christ fût monté au ciel, mais les symboles sont formels sur ce point : Est monté aux cieux, et l'Écriture rapporte le fait en plusieurs endroits (Marc, 16, 19) : Le Seigneur Jésus, après qu'il leur eut parlé, fut élevé dans le ciel ; (Actes, 1, 9) : Sous leurs regards, il fut élevé, et une nuée le déroba à leurs yeux. †

2 Cet article est une réfutation des disciples d'Apelle, qui prétendaient que te Christ est ressuscité et monté au ciel sans son corps ; des carpocratiens, qui disaient qu'après le crucifiement du corps du Christ, son âme avait été reçue au ciel, et sa chair était restée en terre sans avoir été glorifiée ; des passionistes, qui voulaient que le Christ eut quitté sa chair dans la passion, et qu'il fût ainsi monté au ciel, de manière que la divinité n'ait plus été unie à la chair. Le concile de Latran a condamné en ces termes toutes ces erreurs : Descendit ad inferos, resurrexit à mortuis, ascendit in cælum, sed descendit in animâ, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque. †

3 Le concile de Nicée est formel sur ce point : Qui propter nos homines et propter nostram salutem ascendit in cælum. †

votre droite, la glose dit (ord. implic.) : J'éprouverai de la délectation et de la joie, quand je serai assis près de vous et soustrait aux regards des hommes.

Objection N°3.

Le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour notre salut. Or, il aurait été plus avantageux pour les hommes qu'il restât toujours avec nous sur la terre. C'est pourquoi il a dit lui-même à ses disciples (Luc, 17, 22) : Il viendra un temps où vous désirerez voir un des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez point. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ montât au ciel.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la présence corporelle du Christ ait été dérobée aux fidèles par l'ascension, néanmoins la présence de sa divinité est toujours restée parmi eux, d'après ces paroles (Matth., 28, 20) : Voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. Car, en montant au ciel, il n'a pas abandonné ceux qu'il a adoptés, comme le dit le pape saint Léon (Serm. 2 De resurrect., chap. 3). Au contraire, son ascension au ciel qui nous a privés de sa présence corporelle nous a été plus utile que s'il était resté corporellement parmi nous :

1. À cause de l'accroissement, de la foi qui a pour objet ce qu'on ne voit pas. C'est pourquoi le Seigneur dit lui-même à ses disciples (Jean, chap. 16) que le Saint-Esprit, lorsqu'il sera venu, convaincra le monde touchant la justice, c'est-à-dire à l'égard de ceux qui croient, comme le dit saint Augustin (Tract. 95 sup. Joan.). Car la comparaison même des fidèles est le blâme des incrédules. Aussi il ajoute : Parce que je m'en vais à mon Père et que vous ne me verrez plus. Car bienheureux ceux qui ne voient pas et qui croient. Votre justice dont le monde sera convaincu consistera donc en ce que vous aurez cru en moi sans me voir.
2. Pour exciter notre espérance. C'est pour cela qu'il dit lui-même (Jean, 14, 3) : Quand je m'en serai allé et que je vous aurai préparé le lieu, je reviendrai et je vous prendrai avec moi afin que là où je serai vous y soyez aussi. Car par là même que le Christ a placé dans le ciel la nature humaine qu'il a prise, il nous a donné l'espérance d'y parvenir, parce que où sera le corps, les aigles s'assembleront, comme le dit l'Évangile (Matth., 24, 28). C'est ce qui fait dire au prophète (Mich., 2, 13) : Il montera, ouvrant le chemin devant eux.
3. Pour exciter en nous l'amour des choses du ciel. D'où l'Apôtre dit (Col., 3, 1) : Recherchez ce qui est dans le ciel où Jésus est assis à la droite de Dieu ; n'ayez de goût que pour les choses du ciel et non pour celles de la terre. Car, comme le dit le Christ lui-même (Matth., 6, 21) : Où est votre trésor, là est votre cœur. Et parce que l'Esprit-Saint est l'amour qui nous porte vers les choses célestes, c'est pour ce motif que le Seigneur dit à ses disciples (Jean, 16, 7) : Il vous est utile que je m'en aille ; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point à vous, au lieu que si je m'en vais, je vous l'enverrai ; ce que saint Augustin explique en disant (Tract. 94) : Vous ne pouvez recevoir l'Esprit-Saint[1], tant que vous ne connaissez le Christ que selon la chair. Mais le Christ s'éloignant corporellement, non seulement l'Esprit-Saint, mais le Père et le Fils ont été présents en eux spirituellement.

Objection N°4.

Comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 14, chap. 29) : Le corps du Christ n'a point été changé après sa résurrection. Or, il n'est pas monté au ciel immédiatement après sa résurrection ; car il dit lui-même, après qu'il a été ressuscité (Jean, 20, 17) : Je ne suis pas encore monté vers mon Père. Il semble donc qu'il n'ait pas dû non plus y monter après quarante jours.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Les disciples ne pouvaient recevoir le paraclet, parce que l'ascension a été la marque sensible de l'acceptation du sacrifice du Christ par son Père. †

Le ciel fut le lieu qui convenait au Christ ressuscité pour sa vie immortelle ; cependant il a différé son ascension pour prouver la vérité de sa résurrection. D'où il est dit (Actes, 1, 3) : Qu'après sa passion il montra à ses disciples par beaucoup de preuves qu'il était vivant pendant quarante jours. À cette occasion la glose observe (ord.) que parce qu'il avait été mort pendant quarante heures, il veut montrer qu'il est vivant pendant quarante jours, ou bien on peut considérer ces quarante jours comme le type du siècle présent pendant lequel le Christ vit dans son Église, ou bien parce que l'homme est composé de quatre éléments et qu'il est fait pour observer les dix préceptes de la loi.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 20, 17) : Je monte vers mon Père et votre Père.

Conclusion.

Puisque le Christ a commencé après sa résurrection une vie immortelle, il n'a pas été convenable qu'il restât sur terre, mais il a dû monter au-dessus de tous les cieux.

Il faut répondre que le lieu doit être proportionné à celui qui l'occupe. Or, le Christ a commencé une vie immortelle et incorruptible par sa résurrection. Le lieu dans lequel nous habitons est le lieu de la génération et de la corruption, tandis que le lieu céleste est le lieu de l'incorruptibilité. C'est pourquoi il n'a pas été convenable que le Christ restât sur la terre après sa résurrection, mais il devait monter au ciel.

Article 2 : Convenait-il au Christ de monter au ciel selon sa nature divine ?

57

Objection N°1.

Il semble qu'il convenait au Christ de monter au ciel selon sa nature divine. Car il est dit (Ps. 46, 6) : Dieu est monté dans la joie, et ailleurs (Deut., 33, 26) : Votre protecteur est celui qui est monté au ciel. Or, ces choses sont dites de Dieu avant l'incarnation du Christ. Il a donc convenu au Christ de monter au ciel, comme Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passages s'entendent prophétiquement de Dieu selon qu'il devait s'incarner. Cependant on peut dire que quoique le mot monter ne convienne pas à la nature divine dans son sens propre, cependant il peut lui convenir métaphoriquement. C'est ainsi qu'on dit qu'il monte dans le cœur de l'homme, quand il se le soumet et qu'il l'humilie, et on dit aussi métaphoriquement qu'il monte par rapport à toute créature, par là même qu'il la soumet à lui.

Objection N°2.

C'est au même qu'il appartient de monter au ciel et d'en descendre, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 3, 13) : Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui en est descendu. Et saint Paul dit (Eph., 4, 10) : Celui qui descend, c'est le même que celui qui monte. Or, le Christ est descendu du ciel non seulement comme homme, mais encore comme Dieu. Car ce n'était pas sa nature humaine qui était au ciel auparavant, mais sa nature divine. Il semble donc que le Christ soit monté au ciel, comme Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

C'est le même qui monte et qui descend. Car saint Augustin dit (De symbol., liv. 4, chap. 7) : Quel est celui qui descend ? C'est le Dieu-homme. Et quel est celui qui monte ? C'est encore le Dieu-homme ? Cependant on attribue au Christ l'action de descendre de deux manières. Par l'une on dit qu'il est

descendu du ciel ; ce qui s'attribue au Dieu-homme selon qu'il est Dieu. En effet on ne doit pas entendre cette descente selon le mouvement local, mais par rapport à l'anéantissement qui lui a fait prendre la forme de l'esclave, lorsqu'il avait la forme de Dieu. Car, comme on dit qu'il a été anéanti, non parce qu'il a perdu sa plénitude, mais parce qu'il s'est uni à notre petitesse ; de même on dit qu'il est descendu du ciel non parce qu'il l'a abandonné, mais parce qu'il a pris notre nature terrestre dans l'unité de sa personne. — L'autre descente est celle par laquelle il est descendu dans les parties inférieures de la terre, selon l'expression de l'Apôtre (Eph., chap. 4). Celle-là est locale, et par conséquent elle convient au Christ selon la condition de la nature humaine.

Objection N°3.

Le Christ est monté vers son Père par son ascension. Or, il n'est pas parvenu à égaler son Père, comme homme, puisqu'il dit : Mon Père est plus grand que moi (Jean, 14, 28). Il semble donc que le Christ soit monté au ciel comme Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que le Christ est monté vers son Père, selon qu'il y est monté pour s'asseoir à sa droite ; ce qui convient au Christ dans un sens selon la nature divine, et dans l'autre selon la nature humaine, comme nous le dirons (quest. suiv., art. 3).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Eph., 4, 9) : Pourquoi est-il dit qu'il est monté, sinon parce qu'il est descendu auparavant ? la glose dit (ord. Pet. Lombard.) qu'il est constant que le Christ est descendu et monté selon l'humanité.

Conclusion.

Le Christ est monté au ciel, non selon la nature divine qui ne l'a jamais abandonné, mais comme homme il est entré dans le ciel par la vertu de sa divinité.

Il faut répondre que le mot selon peut signifier deux choses, la condition de celui qui monte et la cause de son ascension. S'il désigne la condition de celui qui monte, alors l'action de monter ne peut convenir au Christ selon la condition de la nature divine, soit parce qu'il n'y a rien de plus élevé que la divinité, où il puisse monter ; soit parce que l'ascension est un mouvement local qui ne convient pas à la nature divine qui est immuable et qui n'occupe pas de lieu. Mais de cette manière, l'ascension convient au Christ, selon la nature humaine qui est contenue dans un lieu et qui peut être soumise au mouvement. Par conséquent, nous pouvons dire en ce sens, que le Christ est monté au ciel selon qu'il est homme et non selon qu'il est Dieu. — Si le mot selon désigne la cause de l'ascension, puisque le Christ est monté au ciel par la vertu de sa divinité et non par la vertu de sa nature humaine, on doit dire qu'il y est monté non selon qu'il est homme, mais selon qu'il est Dieu. D'où saint Augustin dit (Serm. de ascens., 3) : C'est par ce qui est de nous que le Fils de Dieu a été attaché à la croix, mais c'est par ce qui est de lui qu'il est monté au ciel.

Article 3 : Le Christ est-il monté au ciel par sa vertu propre ?

57

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne soit pas monté au ciel par sa vertu propre. Car il est dit (Marc, 16, 19) que le Seigneur Jésus, après avoir parlé à ses disciples, fut élevé dans le ciel. Et ailleurs (Actes, 1, 9), qu'ils le virent s'élever en haut, et qu'une nuée le déroba à leurs regards. Or, ce qui est élevé *(assumitur, levatur)* paraît être mû par un autre. Le Christ n'a donc pas été élevé au ciel par sa vertu propre, mais par une vertu étrangère.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoiqu'on dise que le Christ est ressuscité par sa vertu propre, néanmoins il a été ressuscité par son Père, parce que la vertu du Père et du Fils est la même ; le Christ est aussi monté au ciel par sa vertu propre, mais cela n'empêche pas qu'il y ait été élevé par son Père.

Objection N°2.

Le corps du Christ a été terrestre, comme nos corps le sont aussi. Or, il est contraire à la nature des corps terrestres de s'élever ; et comme un mouvement qui est contraire à la nature d'un corps ne peut résulter de sa vertu propre, il s'ensuit que ce n'est pas par sa vertu propre que le Christ est monté au ciel.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison prouve que le Christ n'est pas monté au ciel par sa vertu propre qui est naturelle à la nature humaine ; néanmoins il y est monté par sa vertu propre qui est la vertu divine, et par sa vertu propre qui appartient à l'âme bienheureuse. Et quoique l'ascension soit contraire à la nature du corps humain dans l'état présent, où le corps n'est pas absolument soumis à l'esprit ; cependant elle ne sera pas contraire au corps glorieux dont la nature entière est totalement soumise à l'esprit.

Objection N°3.

La vertu propre du Christ est la vertu divine. Or, ce mouvement ne paraît pas avoir été produit par la vertu divine, parce que la vertu divine étant infinie, ce mouvement aurait été instantané, et par conséquent il n'aurait pas pu monter au ciel sous les yeux de ses disciples, comme le dit saint Luc (Actes, chap. 1). Il semble donc que le Christ ne soit pas monté au ciel par sa vertu propre.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la vertu divine soit infinie et opère infiniment pour ce qui est du sujet qui opère, cependant l'effet de sa vertu n'est produit dans les choses que selon leur capacité et selon les desseins de Dieu. Or, le corps n'est pas capable de recevoir localement un mouvement instantané ; parce qu'il faut qu'il soit mesuré par l'espace, et c'est d'après les divisions de l'espace que se mesure le temps, comme le dit Aristote (Phys., liv. 6, text. 36 et suiv.). C'est pourquoi il ne faut pas qu'un corps mû par Dieu le soit instantanément ; mais il faut qu'il le soit selon la rapidité que Dieu lui-même détermine.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 63, 1) : Il s'avance, se faisant remarquer par la beauté de ses vêtements et par l'étendue de sa force. Et saint Grégoire ajoute (Hom. 29 in Evang.) : Il faut remarquer que l'Écriture dit qu'Élie est monté sur un char, pour nous faire comprendre d'une manière sensible qu'un simple mortel avait besoin d'un secours étranger. Mais on ne voit pas que notre Rédempteur ait été soutenu ni par un char, ni par les anges, parce que celui qui avait fait toutes choses, était porté au-dessus de tout par sa vertu.

Conclusion.

Le Christ est monté au ciel par sa propre vertu, par sa vertu divine premièrement et secondairement par la vertu de l'âme glorifiée, qui faisait mouvoir le corps à son gré.

Il faut répondre que dans le Christ il y a deux sortes de nature, la nature divine et la nature humaine. Sa vertu propre peut donc se rapporter à l'une et à l'autre. Selon la nature humaine on peut considérer clans le Christ deux sortes de vertu : l'une naturelle qui procède des principes de cette nature : il est évident qu'il n'est pas monté au ciel par cette vertu ; l'autre qui réside dans sa nature humaine est la vertu de la gloire d'après laquelle il est monté au ciel. — Il y en a qui

attribuent cette vertu à la nature de la quintessence[1], qui est la lumière, qu'ils supposent appartenir à la composition du corps humain et qui, disent-ils, réconcilie tous les éléments contraires et les réunit en un seul : en sorte que dans l'état de cette vie mortelle la nature élémentaire domine dans les corps humains, et c'est pour ce motif que selon la nature de l'élément prédominant le corps de l'homme tend vers le centre de la terre par sa vertu naturelle, au lieu que dans l'état de gloire la nature céleste sera prédominante, et c'est par sa tendance et sa vertu que le corps du Christ et ceux des saints montent vers le ciel. Nous avons déjà dit ce que nous pensons de cette opinion (1a pars, quest. 76, art. 7), et nous en parlerons plus longuement à l'occasion de la résurrection générale (Supplem., quest. 84, art. 1). — Mais cette opinion étant mise de côté, d'autres rendent compte de cette vertu d'après la nature de l'âme glorifiée, dont l'éclat doit rejaillir sur le corps pour le rendre glorieux, comme le dit saint Augustin (Epist. 118 ad Diosc.). Car le corps dans la gloire sera tellement soumis à l'âme bienheureuse que, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 22, chap. ult.), le corps sera immédiatement où l'esprit voudra, et l'esprit ne voudra rien qui ne puisse convenir à lui-même et au corps. Or, comme il convient qu'un corps glorieux et immortel soit dans un lieu céleste, ainsi que nous l'avons dit (art. 1), il s'ensuit que le corps du Christ est monté au ciel d'après la vertu de son âme qui le voulait. Et comme le corps devient glorieux par la participation de l'âme, de même, selon l'expression de saint Augustin (Tract. 23 sup. Joan.), l'âme devient bienheureuse par la participation de Dieu. Par conséquent la cause primitive de l'ascension du Christ au ciel, c'est la vertu divine. Ainsi donc il y est monté par sa vertu propre ; par sa vertu divine premièrement, et secondairement, par la vertu de l'âme glorifiée qui meut le corps comme elle veut.

Article 4 : Le Christ est-il monté au-dessus de tous les cieux ?

57

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne soit pas monté au-dessus de tous les cieux. Car il est dit (Ps. 10, 5) : Le Seigneur est dans son saint temple, le Seigneur a son trône dans le ciel. Or, ce qui est dans le ciel n'est pas au-dessus du ciel. Le Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que le siège de Dieu est dans le ciel, non comme en un lieu qui contient Dieu, mais plutôt comme en un lieu qui est contenu par lui. Par conséquent il n'est pas nécessaire qu'une partie du ciel soit supérieure à lui, mais il faut qu'il soit au-dessus de tous les cieux. Ainsi il est dit (Ps. 8, 3) : Votre magnificence, ô mon Dieu, est élevée au-dessus de tous les cieux.

Objection N°2.

Il n'y a pas de lieu au-dessus de tous les cieux, comme le prouve Aristote (De cælo, liv. 1, text. 69). Or, il faut que tout corps existe dans un lieu. Le corps du Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

Réponse à l'objection N°2 :

Le lieu a la nature du contenant ; par conséquent le premier contenant a la nature du premier lieu, qui est le premier ciel. Ainsi selon que les corps ont besoin par eux-mêmes d'être dans un lieu, ils ont besoin au même titre d'être contenus par le corps céleste. Mais les corps glorieux et surtout le corps du Christ n'ont pas besoin d'être contenus de la sorte, parce qu'il ne reçoit rien des corps célestes, et qu'il reçoit tout de Dieu par l'intermédiaire de l'âme. Par conséquent rien n'empêche

1 Cette quintessence ou cette cinquième essence est la lumière qu'on supposait émaner ou du ciel sidéral, ou du ciel cristallin, ou de l'empyrée, et par laquelle certains philosophes voilaient expliquer l'union de l'âme et du corps. Saint Thomas a exposé et réfuté ce sentiment dans son Traité de l'âme. Voy. tome 2, page 31. †

que le corps du Christ ne soit en dehors de la sphère des corps célestes et qu'il ne soit pas dans un lieu qui le contienne. Néanmoins il n'est pas nécessaire pour cela que hors du ciel il y ait du vide, parce que là il n'y a plus de lieu, et qu'il n'est pas possible de recevoir un corps. Cependant le Christ a eu le pouvoir d'y parvenir. Et quand Aristote prouve (De cælo, liv. 1) que hors du ciel il n'y a pas de corps, on ne doit entendre sa proposition que des corps à l'état naturel, comme on le voit par les preuves qu'il donne.

Objection N°3.

Deux corps ne peuvent exister dans le même lieu. Par conséquent, puisqu'on ne peut passer d'un extrême à un autre que par un milieu, il semble que le Christ n'aurait pu monter au-dessus de tous les cieux, à moins que le ciel ne fût divisé, ce qui est impossible.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la nature des corps ne permette pas qu'ils existent plusieurs dans un même lieu, cependant Dieu peut faire, par miracle, qu'un corps existe simultanément avec un autre dans le même lieu, comme il l'a fait, quand le corps du Christ est sorti du sein de la bienheureuse Vierge et qu'il est entré près de ses disciples les portes fermées, selon l'observation de saint Grégoire (Hom. 26 in Evang.). Le corps du Christ peut donc exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu, non d'après sa propriété, mais par la vertu divine qui l'assiste et qui opère cette merveille.

Objection N°4.

Il est dit (Actes, 1, 9) : qu'une nuée le déroba à leurs regards. Or, les nuées ne peuvent pas être élevées au-dessus du ciel. Le Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette nuée n'a pas été un aide qui ait soutenu le Christ dans son ascension à la manière d'un véhicule, mais elle a apparu comme une marque de sa divinité, ainsi que la gloire du Dieu d'Israël apparaissait au-dessus du tabernacle dans une nuée.

Objection N°5.

Nous croyons que le Christ restera éternellement où il est monté. Or, ce qui est contre nature ne peut exister éternellement : parce que ce qui est selon la nature se rencontre dans le plus grand nombre d'individus et le plus souvent. Par conséquent, puisqu'il est contraire à la nature du corps terrestre d'être au-dessus du ciel, il semble que le corps du Christ n'y soit pas monté.

Réponse à l'objection N°5 :

Le corps glorieux ne doit pas aux principes de sa nature de pouvoir être dans le ciel ou au-dessus du ciel ; mais il tient cette prérogative de l'âme bienheureuse qui lui communique la gloire ; et comme le mouvement d'ascension n'est pas violent pour un corps glorieux, de même le repos ne l'est pas non plus. Par conséquent rien n'empêche que son repos ne soit éternel.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Eph., 4, 10) : Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout accomplir.

Conclusion.

Puisque le corps glorieux du Christ a participé à la bonté divine de la manière la plus parfaite, il a été convenable qu'il fût élevé au-dessus de tous les cieux.

Il faut répondre que plus les corps participent parfaitement à la bonté divine et puis ils sont élevés dans l'ordre des choses corporelles qui est un ordre local. Ainsi nous remarquons que les

corps qui sont les plus formels sont naturellement supérieurs aux autres, comme on le voit (Phys., liv. 4, impl. text. 43 et suiv., De cælo, liv. 2, text. 30) ; car c'est par la forme que chaque corps participe à l'être divin, comme le dit encore Aristote (Phys., liv. 1, text. 81). Or, un corps participe plus à la bonté divine par la gloire que tout corps naturel par la forme de sa nature ; et parmi tous les corps glorieux il est évident que le corps du Christ est celui qui brille de la plus grande gloire. Par conséquent, il est très convenable qu'il soit élevé au-dessus de tous les autres corps, et c'est pour cela que sur ces paroles de saint Paul (Eph., 4, 8) : Étant monté en haut, la glose dit (interl.) : Il a été élevé sous le rapport du lieu et de la dignité.

Article 5 : Le corps du Christ est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ?

57

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ ne soit pas monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles. Car on ne peut pas convenablement comparer des choses qui ne s'envisagent pas sous le même rapport. Or, le lieu n'est pas attribué de la même manière aux créatures corporelles et spirituelles, comme on les voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 53). Il semble donc qu'on ne puisse pas dire que le corps du Christ est monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique le lieu s'attribue à la substance corporelle et à la substance spirituelle sous un rapport différent, cependant il y a de part et d'autre ce principe qui leur est commun, c'est que le lieu le plus élevé est attribué à la chose la plus noble.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Lib. de ver. relig., chap. 55) que l'esprit l'emporte sur tous les corps. Or, le lieu le plus élevé est dû à ce qu'il y a de plus noble. Il semble donc que le Christ ne soit pas monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement repose sur le corps du Christ considéré selon la condition de sa nature corporelle, mais non en raison de l'union.

Objection N°3.

Dans tout lieu il y a un corps, puisqu'il n'y a rien de vide dans la nature. Si donc aucun corps n'obtient un lieu plus élevé que l'esprit dans l'ordre des corps naturels, il n'y a pas de lieu au-dessus de toutes les créatures spirituelles. Le corps du Christ n'a donc pas pu monter au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette comparaison peut se considérer ou selon le rapport des lieux, et dans ce sens il n'y a pas de lieu assez élevé pour surpasser la dignité de la substance spirituelle, comme le suppose l'objection ; ou selon la dignité des choses auxquelles le lieu est attribué. C'est dans ce sens qu'il est dû au corps du Christ qu'il soit au-dessus des créatures spirituelles.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Eph., 1, 24) : Il l'a placé au-dessus de toutes les principautés et de toutes les puissances et de tout ce qui peut avoir un nom dans le siècle présent et dans le siècle futur[1].

Conclusion.

Quoique le corps du Christ ait été, selon la condition de sa nature, inférieur aux substances spirituelles, cependant, selon qu'il est uni à Dieu en personne, il l'emporte sur toutes les substances spirituelles ; et c'est pour cela qu'il a été convenable qu'il fût élevé au-dessus de toutes les créatures.

Il faut répondre qu'on doit à une chose un lieu d'autant plus élevé qu'elle est plus noble ; soit qu'on le lui doive à la manière du contact corporel, comme on le doit aux corps, soit qu'on le doive à la manière du contact spirituel, comme on le doit aux substances spirituelles. Ainsi le lieu céleste qui est le lieu le plus élevé est dû aux substances spirituelles d'après une certaine convenance, parce que ces substances sont les premières dans l'ordre des substances. Or, quoique le corps du Christ soit inférieur aux substances spirituelles, si l'on ne considère que la condition de la nature corporelle, cependant il l'emporte sur toutes ces substances, si l'on considère la dignité de l'union d'après laquelle il a été uni personnellement à Dieu. C'est pourquoi, d'après cette raison, il est convenable qu'il soit dans un lieu plus élevé au-dessus de toutes les créatures spirituelles. D'où saint Grégoire dit (Hom. 29 in Evang. Ascens.) : que celui qui avait fait toutes choses était élevé par sa vertu au-dessus de tout ce qui existe.

Article 6 : L'ascension du Christ est-elle cause de notre salut ?

57

Objection N°1.

Il semble que l'ascension ne soit pas la cause de notre salut. Car le Christ a été cause de notre salut selon qu'il l'a mérité. Or, par son ascension il n'a rien mérité pour nous, parce que l'ascension appartient à la récompense de son exaltation et que le mérite et la récompense ne sont pas la même chose, pas plus que la voie et le terme. Il semble donc que l'ascension du Christ ne soit pas la cause de notre salut.

Réponse à l'objection N°1 :

L'ascension du Christ est la cause de notre salut, non comme cause méritoire, mais comme cause efficiente, ainsi que nous l'avons dit de la résurrection (quest. préc., art. 1).

Objection N°2.

Si l'ascension du Christ est la cause de notre salut, il semble que ce soit surtout parce qu'elle est cause de la nôtre. Or, cet avantage nous a été conféré par sa passion ; parce que, comme le dit saint Paul (Héb., 10, 19) : Nous avons par le sang du Christ la liberté d'entrer avec confiance dans le sanctuaire. Il semble donc que l'ascension du Christ n'ait pas été cause de notre salut.

Réponse à l'objection N°2 :

La passion du Christ a été la cause de notre ascension au ciel, à proprement parler, en écartant le péché qui nous empêchait d'y aller et à titre de cause méritoire ; mais son ascension est directement la cause de la nôtre, parce qu'elle l'a commencée dans notre chef auquel il faut que les membres soient unis.

1 Et ailleurs (Philipp., 2, 9) : C'est pourquoi Dieu l'a exalté, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom ; (Héb., 1, 3-4) : S'est assis à la droite de la majesté, au plus haut des cieux ; devenu d'autant supérieur aux anges, qu'il a hérité d'un nom plus excellent que le leur. †

Objection N°3.

Le Christ nous a conféré le salut éternel, d'après ces paroles du prophète (Is., 51, 6) : Mon salut existera éternellement. Or, le Christ n'est pas monté au ciel pour y être éternellement, puisqu'il est dit (Actes, 1, 11) : Comme vous l'avez vu monter au ciel, de même il viendra. On lit aussi qu'il s'est montré à beaucoup de saints sur la terre depuis son ascension, comme on le rapporte de saint Paul (Actes, chap. 9). Il semble donc que son ascension ne soit pas cause de notre salut.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ en montant une fois au ciel a acquis pour lui et pour nous le droit éternel et la grâce inappréciable d'y rester toujours. Mais il ne déroge pas à ce droit, si par une dispense quelconque il descend quelquefois corporellement sur la terre, soit pour se montrer à tous les hommes comme dans le jugement, soit pour se montrer spécialement à quelqu'un, comme à saint Paul, ainsi qu'on le rapporte (Actes, chap. 9). Et dans la crainte qu'on ne croie que ce fait s'est passé sans que le Christ fût corporellement présent, et qu'il a seulement apparu d'une manière quelconque, saint Paul assure positivement le contraire quand il dit que ce fut pour confirmer la foi en sa résurrection, qu'il s'est montré à lui qui est venu après tous les autres et qui n'est qu'un avorton (1 Cor., 15, 8). Cette vision ne prouverait pas la vérité de la résurrection, si ce n'était pas le corps véritable du Christ que l'Apôtre eût vu.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit lui-même (Jean, 16, 7) : Il vous est avantageux que je m'en aille, c'est-à-dire que je m'éloigne de vous par l'ascension.

Conclusion.

L'ascension du Christ a été cause de notre salut, soit de notre part, selon que par son ascension notre âme est élevée vers lui, soit de sa part, selon qu'il nous a préparé le chemin qui mène au ciel.

Il faut répondre que l'ascension du Christ est cause de notre salut de deux manières : de notre part et de la sienne. De notre part en ce sens que par l'ascension du Christ notre âme est élevée vers lui ; parce que par son ascension, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°3), il excite :

1. Notre foi.
2. Notre espérance.
3. Notre charité.
4. Il nous inspire un plus grand respect pour lui ; car nous ne le considérons plus comme un homme terrestre, mais comme un Dieu céleste. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (2 Cor., 5, 16) : Si nous avons connu Jésus-Christ selon la chair, c'est-à-dire si nous l'avons connu comme étant mortel et que par là nous l'ayons considéré simplement comme un homme, selon l'explication de la glose (ord. et interl. Petri Lomb.), maintenant nous ne le connaissons plus de la sorte.

De sa part, quant aux choses qu'il a faites il est monté au ciel pour notre salut. En effet,

1. Il nous a préparé le chemin qui y mène, selon ses propres paroles (Jean, 14, 2) : Je vais vous préparer une place, et d'après le prophète qui dit (Mich., 2, 13) : qu'il est monté au ciel leur ouvrant devant eux la voie. Car, puisqu'il est notre chef, il faut que nous qui sommes ses membres nous allions là où la tête nous a précédés. C'est pourquoi il dit (Jean, 14, 3) : Il faut que vous soyez où je suis. Et en preuve de cela il a emmené au ciel les âmes des saints qu'il avait fait sortir de l'enfer, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 67, 17) citées par saint Paul (Eph., 4, 8) : Étant monté en haut il a emmené captive une multitude de captifs, c'est-à-dire que ceux qui avaient été retenus captifs par le démon ont été emmenés par lui dans le ciel, comme

dans un lieu étranger à la nature humaine, les ayant conquis de la manière la plus glorieuse par la victoire qu'il a remportée sur leur ennemi.

2. Parce que comme le pontife entrait dans le sanctuaire sous l'Ancien Testament pour prier Dieu pour le peuple ; de même le Christ est entré dans le ciel pour intercéder pour nous, selon l'expression de l'Apôtre (Héb., chap. 7). Car sa nature humaine qu'il a emportée dans le ciel est par sa présence même une sorte d'intercession constante pour nous, puisque par là même que Dieu a ainsi exalté la nature humaine dans le Christ, il doit avoir aussi pitié de ceux pour lesquels son Fils a pris cette nature.
3. Afin qu'étant établi comme Dieu et comme Seigneur sur son trône céleste, il répande de là sur les hommes les dons divins, d'après cette pensée de saint Paul (Eph., 4, 10) : Il est monté au-dessus de tous les cieux pour tout remplir, c'est-à-dire, d'après la glose (interl.), pour tout remplir de ses dons.

QUESTION 58 : DU CHRIST SELON QU'IL EST ASSIS À LA DROITE DE SON PÈRE[1].

1 Cette question a pour objet d'expliquer ces paroles du symbole : Il est assis à la droite du Père, qui sont empruntées d'ailleurs à l'Évangile (Marc, 16, 19). †

Question 58 : Du Christ selon qu'il est assis à la droite de son Père.....134
Article 1 : Convient-il au Christ d'être assis à la droite de Dieu son Père ?.....134
Article 2 : Convient-il au Christ, comme Dieu, d'être assis à la droite de son Père ?.....136
Article 3 : Convient-il au Christ d'être assis, comme homme, à la droite du Père ?.....137
Article 4 : Est-il propre au Christ d'être assis à la droite du Père ?.....139

Après avoir parlé de l'Ascension, nous devons nous occuper du Christ selon qu'il est assis à la droite de son Père.

À cet égard il y a quatre questions qui se présentent :

1. Le Christ est-il assis à la droite de Dieu son Père ?
2. Cette chose lui convient-elle selon la nature divine ?[1]
3. Lui convient-elle selon la nature humaine ?[2]
4. Est-elle propre au Christ ?

Article 1 : Convient-il au Christ d'être assis à la droite de Dieu son Père ?

58

Objection N°1.

Il semble qu'il ne convienne pas au Christ de s'asseoir à la droite de Dieu son Père. Car la droite et la gauche sont des différences qui résultent de la position des corps. Or, rien de corporel ne convient à Dieu, parce que Dieu est esprit, comme on le voit (Jean, 4, 24). Il semble donc que le Christ ne soit pas assis à la droite de son Père.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'observe saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. 2), la droite du Père ne marque pas une différence locale, car comment celui qui ne peut être circonscrit dans un lieu pourrait-il avoir une droite localement ? En effet la droite et la gauche se rapportent aux choses qui sont circonscrites. Mais quand nous parlons de la droite du Père nous désignons la gloire et l'honneur de la divinité.

Objection N°2.

Si quelqu'un est assis à la droite d'un autre, celui-ci est assis à la gauche du premier. Si donc le Christ est assis à la droite de son Père, il s'ensuit que le Père est assis à la gauche du Fils, ce qui n'est pas convenable.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement suppose que le mot s'asseoir à la droite s'entend corporellement. D'où saint Augustin dit (in quod. serm. de Symb., liv. 1, chap. 4) : Si nous entendions dans un sens charnel que le Christ est

1 Le Christ nous dit lui-même qu'il est assis comme Dieu à la gloire de son Père (Matth., 22, 42-45) : Que vous semble du Christ ? De qui est-il fils ? Ils lui dirent : De David. Il leur dit : Comment donc David l'appelle-t-il en esprit Seigneur, disant : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que je fasse de vos ennemis l'escabeau de vos pieds ? Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son Fils ? †

2 Saint Jean dit (Apoc., 5, 12-13) : L'Agneau qui a été égorgé est digne de recevoir la puissance, la divinité, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction. Et toutes les créatures qui sont dans le ciel, et sur la terre, et sous la terre, et dans la mer, et tout ce qui s'y trouve, je les entendis toutes, qui disaient : A celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, bénédiction, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles. †

assis à la droite de son Père, il faudrait que celui-ci fût à sa gauche. Mais là, c'est-à-dire dans l'éternelle béatitude, tout est à droite, parce qu'il n'y a point de misère.

Objection N°3.

S'asseoir et se tenir debout paraissent des positions contraires. Or, saint Étienne dit (Actes, 7, 55) : Voila que je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme se tenant debout à la droite de la vertu de Dieu. Il semble donc que le Christ ne soit pas assis à la droite de son Père.

Réponse à l'objection N°3 :

Selon la remarque de saint Grégoire (Hom. Ascens. 29 in Ev.), il appartient à celui qui juge d'être assis, et à celui qui combat ou qui aide d'être debout. Par conséquent saint Etienne dans le fort du combat vit debout celui qui l'aidait. Mais saint Marc nous représente le Christ assis après son ascension, parce qu'après la gloire de ce dernier mystère, on doit le voir apparaître à la fin comme juge.

Mais c'est le contraire. Saint Marc dit (16, 19) : Le Seigneur Jésus après qu'il leur eut parlé monta au ciel où il est assis à la droite de Dieu.

Conclusion.

Il convient au Christ d'être assis à la droite de Dieu son Père, selon qu'il reste d'une manière éternelle et immuable dans la gloire du Père, et que régnant avec lui, il en reçoit le pouvoir de juger tous les hommes.

Il faut répondre que le mot s'asseoir, peut signifier deux choses :

1. Le repos, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 24, 49) : Asseyez-vous là dans la ville.
2. La puissance royale ou judiciaire, d'après ces paroles du Sage (Prov., 20, 8) : Le roi qui est assis sur son trône pour rendre la justice dissipe tout le mal par son seul regard.

Il a convenu au Christ de s'asseoir à la droite de son Père de ces deux manières.

1. Selon qu'il demeure d'une manière éternelle et immuable dans la béatitude de son Père qu'on appelle sa droite, selon cette expression du Psalmiste (Ps. 15, 10) : Mes jouissances sont dans votre droite jusqu'à la fin. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De symb., liv. 1, chap. 4), que dans ce passage : Il est assis à la droite, le mot il est assis a le même sens que le verbe habiter, comme quand on dit de quelqu'un : il est resté (sedit) dans ce pays pendant trois ans. Par conséquent, ajoute-t-il, croyez donc que le Christ habite à la droite de Dieu le Père : car il est bienheureux, et c'est la béatitude elle-même qu'on désigne par la droite du Père.
2. On dit que le Christ est assis à la droite de Dieu le Père, selon qu'il règne avec lui et qu'il en reçoit la puissance judiciaire ; comme celui qui est assis près du roi à sa droite est l'assesseur qui règne et qui juge avec lui. D'où saint Augustin dit (Serm. de symbol., liv. 2, chap. 7) : Par la droite entendez la puissance qu'a reçue de Dieu le Christ comme homme, de manière que celui qui était venu d'abord pour être jugé vienne ensuite pour juger les autres.

Article 2 : Convient-il au Christ, comme Dieu, d'être assis à la droite de son Père ?

58

Objection N°1.

Il semble qu'il ne convienne pas au Christ, comme Dieu, d'être assis à la droite de son Père. Car le Christ, comme Dieu, est la droite du Père. Or, il ne semble pas que la droite de quelqu'un et celui

qui est assis à sa droite soit une même chose. Le Christ, comme Dieu, n'est donc pas assis à la droite de son Père.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que le Fils de Dieu est la droite du Père par appropriation, de la même manière qu'on dit qu'il est la vertu du Père ; mais la droite du Père, selon les trois significations que nous y avons attachées, est quelque chose de commun aux trois personnes.

Objection N°2.

L'Évangile dit (Marc, 16, 19) : que le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et qu'il s'assit à la droite de Dieu. Or, le Christ n'a pas été enlevé au ciel comme Dieu. Ce n'est donc pas non plus comme Dieu qu'il est assis à la droite de son Père.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ, comme homme, a été élevé à l'honneur divin que l'on désigne en disant qu'il est assis à la droite de son Père ; mais, cependant cet honneur divin lui convient, comme Dieu, non parce qu'il y a été élevé, mais par son origine éternelle.

Objection N°3.

Le Christ, comme Dieu, est égal au Père et à l'Esprit-Saint. Si donc le Christ, comme Dieu, est assis à la droite du Père, pour la même raison l'Esprit-Saint sera assis à la droite du Père et du Fils, et le Père sera assis à la droite du Fils et de l'Esprit-Saint ; ce qui ne se trouve nulle part.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne peut dire d'aucune manière que le Père est assis à la droite du Fils ou de l'Esprit-Saint ; parce que le Fils et l'Esprit-Saint tirent leur origine du Père et non réciproquement. Mais on peut dire d'une manière propre que l'Esprit-Saint est assis à la droite du Père ou du Fils dans le sens que nous avons déterminé ; quoique, d'après une certaine appropriation, on l'attribue au Fils auquel on approprie l'égalité, suivant cette pensée de saint Augustin, qui dit (De doct. christ., liv. 1, chap. 5) que l'unité est dans le Père, l'égalité dans le Fils, et la connexion de l'unité et de l'égalité dans l'Esprit-Saint.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 4, chap. 2) : que nous appelons la droite du Père la gloire et l'honneur de la divinité, dans laquelle le Fils de Dieu a existé avant les siècles, comme Dieu et comme étant consubstantiel à son Père.

Conclusion.

Il est convenable de dire que le Christ, comme Dieu, est assis à la droite de Dieu son Père, dans le sens qu'il a avec le Père la gloire de la divinité, la béatitude et la puissance judiciaire.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), sous le nom de droite on peut comprendre trois choses :

1. D'après saint Jean Damascène, la gloire de la divinité.
2. Selon saint Augustin (Lib. cont. serm. Arian., chap. 12, et Lib. 1 de symb., chap. 4), la béatitude du Père.
3. D'après le même docteur (ibid. et sup. Ps. 109), la puissance judiciaire. Le mot assis désigne, suivant ce que nous avons vu (art. préc.), l'habitation dans un lieu, ou la dignité royale ou judiciaire. Par conséquent être assis à la droite du Père n'est rien autre chose que d'avoir simultanément avec le Père la gloire de la divinité et la béatitude et la puissance judiciaire, et de posséder toutes ces choses d'une manière immuable et royale. Or, c'est ce qui convient au Fils de Dieu comme Dieu. D'où il est manifeste que le Christ, comme Dieu, est assis à la droite du

Père, de telle sorte cependant que la préposition à, qui est transitive[1], implique seulement une distinction personnelle et un ordre d'origine, mais non un degré de nature ou de dignité ; ce qui n'existe pas dans les personnes divines, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 62).

Article 3 : Convient-il au Christ d'être assis, comme homme, à la droite du Père ?

58

Objection N°1.

Il semble qu'il ne convienne pas au Christ, comme homme, d'être assis à la droite du Père. Car, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4 chap. 2), nous appelons la droite du Père la gloire et l'honneur de la divinité. Or, l'honneur et la gloire de la divinité ne conviennent pas au Christ comme homme. Il semble donc que le Christ, comme homme, ne soit pas assis à la droite du Père.

Réponse à l'objection N°1 :

L'humanité du Christ considérée dans sa nature n'a pas la gloire ou l'honneur de la divinité, qu'elle possède cependant en raison de la personne à laquelle elle est unie. C'est pourquoi saint Jean Damascène ajoute : le Fils de Dieu, qui existe avant tous les siècles comme Dieu et consubstantiel à son Père, est assis dans cette gloire, c'est-à-dire dans la gloire de la divinité, avec sa chair qui est glorifiée avec lui ; car toute créature l'adore d'une seule et même adoration avec son corps.

Objection N°2.

L'honneur d'être assis à la droite de celui qui règne semble exclure la soumission ; parce que celui qui est assis à la droite du roi, règne d'une certaine manière avec lui. Or, le Christ, comme homme, a été soumis à son Père, ainsi qu'on le voit (1 Cor., chap. 15). Il semble donc que, comme homme, il ne soit pas à la droite du Père.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ, comme homme, est soumis à son Père, selon que le mot comme désigne la condition de la nature. Sous ce rapport il ne lui convient pas d'être assis, comme homme, à la droite de son Père, à titre d'égal. Mais il lui convient d'être ainsi assis à la droite de son Père, selon que par là on désigne l'excellence de sa béatitude, et la puissance judiciaire qu'il a sur toutes les créatures.

Objection N°3.

Sur ces paroles (Rom., chap. 8) : qui est à la droite de Dieu, la glose dit (interl. et ord. Ambros.) : qui est égal au Père relativement à l'honneur par lequel le Père est Dieu ; ou bien à la droite du Père, c'est-à-dire qui est égal au Père pour les biens de Dieu les plus excellents. Et sur ces paroles (Héb., chap. 1) : Il est assis à la droite de la majesté au plus haut des cieux, la glose (interl.) ajoute, c'est-à-dire qu'il est égal au Père au-dessus de tout, par le lieu et la dignité. Or, il ne convient pas au Christ, comme homme, d'être égal à Dieu ; car, sous ce rapport, il dit lui-même (Jean, 14, 28) : Mon Père est plus grand que moi. Il semble donc qu'il ne convienne pas au Christ, comme homme, d'être assis à la droite du Père.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'appartient pas à la nature humaine du Christ d'être égale au Père, mais seulement à la personne qui la prend ; au lieu qu'il convient à la nature qu'elle a prise de jouir des biens de Dieu les plus excellents selon qu'elle est au-dessus de toutes les créatures.

1 On appelle ainsi une préposition qui marque le passage d'une chose a une autre. C'est ce qui fait dire aux grammairiens : Constructio transitiva exigit diversitatem constructi, saltem secundum rationem. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. 2 de symb., chap. 7): Entendez par la droite la puissance qu'a reçue cet homme que Dieu a pris, de manière que celui qui était venu d'abord pour être jugé vienne ensuite pour juger les autres.

Conclusion.

On dit que le Christ, comme Dieu, est assis à la droite de son Père, selon qu'il n'a qu'une même nature avec lui, mais comme homme il est aussi assis à sa droite, selon que l'homme marque le suppôt divin, digne du même honneur dans la nature qu'il a prise, et établi dans la jouissance la plus élevée des biens éternels.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), sous le nom de la droite du Père on comprend ou la gloire elle-même de la divinité, ou sa béatitude éternelle, ou la puissance judiciaire et royale. La préposition à désigne qu'on approche vers la droite ; et cet accès indique dans le même sujet une convenance et une certaine distinction tout à la fois, comme nous l'avons vu (art. préc.). Ce qui peut avoir lieu de trois manières :

1. Il peut se faire que la convenance existe dans la nature et la distinction dans la personne. C'est ainsi que le Christ, selon qu'il est le Fils de Dieu, est assis à la droite du Père, parce qu'il a la même nature que lui. Par conséquent toutes les choses dont nous venons de parler conviennent essentiellement au Fils comme au Père, et c'est ce qui fait qu'on dit qu'il est égal au Père.
2. Il peut se faire que cet accès se rapporte à la grâce d'union qui implique au contraire la distinction de nature et l'unité de personne. Sous ce rapport le Christ, comme homme, est le Fils de Dieu, et par conséquent il est à droite du Père ; de telle sorte cependant que le mot comme ne désigne pas la condition de la nature, mais l'unité du suppôt, ainsi que nous l'avons dit (quest. 16, art. 10).
3. Cet accès peut s'entendre de la grâce habituelle qui est plus abondante dans le Christ que dans toutes les autres créatures, en ce sens que la nature humaine, dans le Christ, est plus heureuse que les autres créatures, et qu'elle a la puissance royale et judiciaire sur toutes les autres.

Par conséquent si le mot comme désigne la condition de la nature, le Christ, comme Dieu, est assis à la droite du Père, c'est-à-dire qu'il lui est égal ; mais, comme homme, il est assis à la droite du Père, c'est-à-dire qu'il jouit des biens du Père mieux que toutes les autres créatures, en tant qu'il a une béatitude plus grande et qu'il a la puissance judiciaire. Mais si le mot comme désigne l'unité du suppôt, alors, comme homme, il est également assis à la droite du Père, selon l'égalité d'honneur, en ce sens que nous rendons le même honneur au Fils de Dieu avec la nature qu'il a prise, ainsi que nous l'avons dit (quest. 25, art. 1).

Article 4 : Est-il propre au Christ d'être assis à la droite du Père ?

58

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas propre au Christ d'être assis à la droite du Père. Car l'Apôtre dit (Eph., 2, 6) : que Dieu nous a ressuscités avec Jésus-Christ et qu'il nous a fait asseoir avec lui dans le ciel. Or, ce n'est pas le propre du Christ d'être ressuscité. Pour la même raison il ne lui est donc pas propre non plus d'être assis à la droite de Dieu au plus haut des cieux.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ étant notre chef, ce qui lui a été conféré nous a été aussi conféré en lui. C'est pourquoi parce qu'il est maintenant ressuscité, saint Paul dit que Dieu nous a ressuscités d'une certaine manière avec lui, quoique nous ne soyons pas encore ressuscités en nous-mêmes, et que nous devions seulement ressusciter, d'après ces paroles (Rom., 8, 11) : Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à nos corps mortels. C'est d'après la même manière de parler que le même apôtre ajoute, qu'il nous a fait asseoir avec lui dans le ciel, c'est-à-dire que nous y sommes assis par là même que le Christ notre chef y est.

Objection N°2.

D'après saint Augustin (De Symb., liv. 1, chap. 4) : quand on dit que le Christ est assis à la droite dit Père, cela signifie qu'il habite dans sa béatitude. Or, ceci convient à beaucoup d'autres. Il semble donc que ce ne soit pas le propre du Christ d'être assis à la droite de son Père.

Réponse à l'objection N°2 :

Parce que la droite est la béatitude divine, s'asseoir à la droite ne signifie pas simplement être dans la béatitude, mais avoir la béatitude avec une certaine puissance de domination, et l'avoir pour ainsi dire comme une chose propre et naturelle ; ce qui ne convient qu'au Christ et ce qui ne peut convenir à aucune autre créature. Cependant on peut dire que tout saint qui est dans la béatitude, est placé à la droite de Dieu. C'est pourquoi il est dit (Matth., 25, 33) que le Seigneur mettra les brebis à droite.

Objection N°3.

Le Christ a dit lui-même (Apoc., 3, 21) : Quiconque sera victorieux je le ferai asseoir avec moi sur mon trône, comme j'ai été moi-même victorieux et je me suis assis avec mon Père sur son trône. Or, le Christ est assis à la droite, de son Père par là même qu'il est assis sur son trône. Ceux qui sont victorieux sont donc aussi assis à la droite du Père.

Réponse à l'objection N°3 :

Le trône signifie la puissance judiciaire que le Christ tient de son Père, et c'est dans ce sens qu'on dit qu'il est assis sur le trône de son Père. Mais les autres saints tiennent cette puissance du Christ, et sous ce rapport on dit qu'ils sont assis sur le trône du Christ, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 19, 28) : Vous serez assis sur douze sièges pour juger les douze tribus d'Israël.

Objection N°4.

Le Seigneur dit (Matth., 20, 23) : Ce n'est pas à moi à vous donner d'être assis à ma droite ou à ma gauche, mais cela est réservé à ceux pour qui mon Père l'a préparé. Or, ces paroles seraient vaines, si cet avantage n'avait pas été préparé à quelques-uns. Il n'a donc pas convenu au Christ seul de s'asseoir à la droite de son Père.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Chrysostome (Hom. 66 sup. Matth.), ce lieu, c'est-à-dire l'endroit où le Christ est assis à la droite de son Père, est inaccessible non seulement à tous les hommes, mais encore aux anges ; car saint Paul fait voir que c'est la prérogative principale du Fils unique de Dieu quand il dit : Auquel des anges a-t-il été jamais dit : Asseyez-vous à ma droite ? Le Seigneur ne s'adresse donc pas à des hommes existant qui devaient s'asseoir dans le ciel, mais il répond en condescendant aux demandes de ceux qui l'interrogeaient : car ils ne demandaient qu'une seule faveur plus que les autres, c'était d'être debout près de lui. Toutefois on peut dire aussi que les enfants de Zébédée demandaient à avoir une certaine prééminence sur les autres en participant à sa puissance judiciaire ; par

conséquent ils ne demandaient pas à être assis à la droite ou à la gauche du Père, mais à la droite ou à la gauche du Christ.

Mais c'est le contraire. Saint Paul demande (Héb., 1, 13) : Auquel des anges a-t-il jamais dit : Asseyez-vous à ma droite ; c'est-à-dire jouissez de mes biens les plus excellents, ou soyez mon égal sous le rapport de la divinité. Et il se fait cette question pour dire que cette parole n'a été adressée à aucun. Or, les anges sont supérieurs aux autres créatures. A plus forte raison n'a- t-il convenu à aucun autre qu'au Christ de s'asseoir à la droite du Père.

Conclusion.

Il n'a convenu ni à l'ange, ni à l'homme, mais au Christ seul de s'asseoir à la droite de Dieu son Père, puisqu'il est seul égal en nature au Père selon la divinité, et que, comme homme, il a été mis au-dessus de toutes les créatures eu possession des biens de son Père de la manière la plus excellente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (art. 2 et 3 préc.), on dit que le Christ est assis à la droite de son Père, en ce sens que d'après sa nature divine il lui est égal, et que d'après sa nature humaine il est en possession des biens divins d'une manière plus excellente que toutes les autres créatures. Ces deux choses ne conviennent l'une et l'autre qu'au Christ. Par conséquent il ne convient ni aux anges, ni aux hommes, ni à aucun autre qu'au Christ d'être assis à la droite du Père.

QUESTION 59 : DE LA PUISSANCE JUDICIAIRE DU CHRIST

Question 59 : De la puissance judiciaire du Christ.....141
Article 1 : La puissance judiciaire doit-elle être attribuée spécialement au Christ (4) ?.....142

Article 2 : La puissance judiciaire convient-elle au Christ comme homme ?.....143
Article 3 : Le Christ a-t-il acquis par ses mérites la puissance judiciaire ?.....145
Article 4 : La puissance judiciaire convient-elle au Christ par rapport à toutes les choses humaines ?.....146
Article 5 : Après le jugement qui se rend dans le temps présent y en a-t-il un autre ?.....148
Article 6 : La puissance judiciaire du Christ s'étend-elle aux anges ?.....150

Nous devons enfin nous occuper de la puissance judiciaire du Christ.

À cet égard six questions se présentent :

1. Doit-on attribuer au Christ la puissance judiciaire ?[1]
2. Lui convient-elle comme homme ?
3. L'a-t-il obtenue par ses mérites ?
4. Sa puissance judiciaire est-elle universelle par rapport à tous les hommes ?
5. Indépendamment du jugement qu'il rend dans ce temps-ci, doit-on en attendre un autre qui soit universel ?[2]
6. Sa puissance judiciaire s'étend-elle aussi aux anges ?

Pour ce qui se rapporte à l'exécution du jugement dernier, nous en parlerons plus convenablement lorsque nous traiterons de ce qui appartient à la fin du monde (in Suppl., quest. 88 et suiv.) ; mais maintenant il suffit de traiter uniquement les choses qui appartiennent à la dignité du Christ.

Article 1 : La puissance judiciaire doit-elle être attribuée spécialement au Christ (4) ?

59

Objection N°1.

1 Cet article a pour but d'expliquer ces paroles du symbole : Il reviendra pour juger les vivants et les morts. †

2 Cet article est une réfutation de l'erreur des gnostiques, des saducéens et des flagellants, qui ont prétendu qu'il n'y aurait pas de jugement universel, contrairement à ces paroles du symbole : Il viendra juger les vivants et les morts. †

Il semble que la puissance judiciaire ne doive pas être spécialement attribuée au Christ. Car il semble que le jugement des autres appartienne à leur Seigneur, d'où saint Paul dit (Rom., 14, 4) : Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'autrui ? Et, comme il est commun à la Trinité entière d'avoir un souverain domaine sur les créatures, on ne doit donc pas attribuer spécialement au Christ la puissance judiciaire.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison prouve que la puissance judiciaire est commune à toute la Trinité, ce qui est vrai ; mais, cependant par appropriation on attribue la puissance judiciaire au Fils, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Le prophète dit (Dan., 7, 9) : L'ancien des jours s'assit, puis il ajoute : Le juge s'assit et les livres furent ouverts. Or, par l'ancien des jours on entend le Père ; parce que, comme le dit saint Hilaire (De Trin., liv. 2) : L'éternité est dans le Père. On doit donc attribuer la puissance judiciaire plutôt au Père qu'au Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 6, chap. 10), on attribue au Père l'éternité à cause de l'idée de principe qui se trouve impliquée dans celle d'éternité. Saint Augustin dit de même que le Fils est l'art du Père. Par conséquent l'autorité du jugement est attribuée au Père selon qu'il est le principe du Fils, et la raison du jugement est attribuée au Fils qui est l'art et la sagesse du Père. Ainsi, comme le Père fait tout par le Fils, selon qu'il est son art, de même il juge tout par le Fils selon qu'il est sa sagesse et sa vérité. C'est ce que signifie le passage de Daniel où il dit : que l'ancien des jours s'assit ; car il ajoute que le Fils de l'homme parvint jusqu'à l'ancien des jours, et que celui-ci lui donna la puissance, l'honneur et le royaume ; ce qui nous fait comprendre que l'autorité du jugement est dans le Père et que le Fils a reçu de lui le pouvoir de juger.

Objection N°3.

Il semble que ce soit au même qu'il appartienne de juger et de convaincre. Or, il appartient à l'Esprit-Saint de convaincre ; car le Seigneur dit (Jean, 16, 8) : Quand l'Esprit-Saint sera venu il convaincra le monde, du péché, de la justice et du jugement. La puissance judiciaire doit donc être attribuée plutôt à l'Esprit-Saint qu'au Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 95), le Christ a dit que l'Esprit-Saint convaincra le monde du péché, comme s'il disait : Il répandra dans vos cœurs la charité ; car la crainte en étant bannie, vous aurez la liberté de convaincre le monde de ses crimes. Par conséquent le jugement est attribué à l'Esprit-Saint non par rapport à son essence, mais par rapport à l'énergie dont les hommes ont besoin pour le promulguer.

Mais c'est le contraire. Il est dit du Christ (Actes, 10, 42) : Il a été établi par Dieu pour être le juge des vivants et des morts.

Conclusion.

Puisque le Christ est la sagesse engendrée et la vérité qui procède du Père et qui le représente parfaitement, la puissance judiciaire ne convient qu'à lui.

Il faut répondre que pour juger il faut trois choses :

1. La puissance de contraindre ceux qu'on a au-dessus de soi ; c'est ce qui fait dire au Sage (Ecclésiastique, 7, 6) : Ne cherchez pas à devenir juge, si vous n'avez pas assez de force pour rompre les iniquités.
2. Il faut le zèle de la justice pour qu'on juge non par haine ou par envie, mais d'après l'amour de la justice, suivant ces paroles de l'Écriture (Prov., 3, 12) : Le Seigneur châtie celui qu'il aime et il agit comme un père qui chérit son fils.
3. Il faut la sagesse d'après laquelle le jugement est formé. C'est pourquoi il est dit (Ecclésiaste, 11, 1) : Un juge sage jugera son peuple. Les deux premières conditions sont des choses que l'on exige préalablement avant le jugement ; mais il consiste à proprement parler dans la troisième qui constitue sa forme. Car la raison même du jugement est la loi de la sagesse ou de la vérité d'après laquelle on juge. Et, comme le Fils est la sagesse engendrée et la vérité qui procède du Père et qui le représente parfaitement, c'est pour ce motif que la puissance judiciaire lui est attribuée en propre. D'où saint Augustin dit (De ver. relig., chap. 31) : C'est cette vérité immuable qui est appelée avec raison la loi de tous les arts et l'art de l'artisan souverain et tout-puissant. Or, de même que nous jugeons bien des choses inférieures et selon les règles de la vérité, comme étant le propre de toutes les âmes raisonnables ; ainsi lorsque nous sommes unis à la vérité souveraine, il n'y a qu'elle seule qui puisse juger de nous : et il n'y a personne qui juge d'elle, pas même le Père, puisqu'elle n'est pas moindre que lui. El c'est pour cela que ce que le Père juge il le juge par elle. D'où il conclut : Le Père ne juge donc personne, mais il a donné toute la puissance de juger à son Fils (Jean, 5, 22).

Article 2 : La puissance judiciaire convient-elle au Christ comme homme ?

59

Objection N°1.

Il semble que la puissance judiciaire ne convienne pas au Christ comme homme. Car saint Augustin dit (Lib. de verâ relig., chap. 31) que le jugement est attribué au Fils, selon qu'il est la loi elle-même de la vérité première. Or, ce caractère appartient au Christ comme Dieu. La puissance judiciaire ne lui convient donc pas comme homme, mais comme Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Le jugement appartient à la vérité comme à sa règle, mais il appartient à l'homme qui a été imbu de la vérité, en ce sens qu'il ne fait pour ainsi dire qu'une même chose avec la vérité elle-même, étant en quelque sorte une loi et une justice vivante. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, d'après l'Apôtre (1 Cor., 2, 15) : que l'homme spirituel juge tout. Or, l'âme du Christ a été plus unie à la vérité que toutes les autres créatures et elle en a été plus remplie, suivant cette expression de l'Évangile (Jean, 1, 14) : Nous le voyons plein de grâce et de vérité. Sous ce rapport il appartient principalement à l'âme du Christ de tout juger.

Objection N°2

Il appartient à la puissance judiciaire de récompenser ceux qui agissent bien, comme il lui appartient aussi de punir les méchants. Or, la récompense des bonnes œuvres est la béatitude éternelle qui n'est donnée que par Dieu. Car saint Augustin dit (Tract. 23 sup. Joan.) que l'on devient bienheureux en participant à la nature de Dieu, mais non en participant aux dons d'une âme sainte. Il semble donc que la puissance judiciaire ne convienne pas au Christ comme homme, mais comme Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n’appartient qu’à Dieu de rendre les âmes bienheureuses par sa participation, mais il convient au Christ d’amener les hommes à la béatitude, selon qu’il est leur chef et l’auteur de leur salut, d’après ces paroles de saint Paul (Héb., 2, 10) : Il était convenable que celui qui a conduit à la gloire ses enfants en si grand nombre fût par sa passion l’auteur de leur salut.

Objection N°3.

Il appartient à la puissance judiciaire du Christ de juger les secrets des cœurs, d’après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 4, 5) : Ne jugez point avant le temps jusqu’à ce que le Seigneur vienne ; c’est lui qui produira à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, et qui manifestera les plus secrètes pensées des cœurs. Or, ceci n’appartient qu’à la vertu divine, suivant ces paroles du prophète (Jérem., 17, 9) : Le cœur de l’homme est mauvais et insondable, qui le connaîtra ? C’est moi qui suis le Seigneur : qui sonde les cœurs et qui éprouve les reins et qui rends à chacun selon la voie qu’il a suivie. La puissance judiciaire ne convient donc pas au Christ, comme homme, mais comme Dieu.

Réponse à l’objection N°3 :

Il n’appartient qu’à Dieu de juger et de connaître par lui-même les secrets des cœurs, mais, par suite de l’action de la divinité sur l’âme du Christ, il lui a convenu de les connaître et de les juger, comme nous l’avons dit en traitant de la science du Christ (quest. 10, art. 2). C’est pourquoi il est dit (Rom., 2, 16) : Il paraîtra au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ les secrets des hommes.

Mais c’est le contraire. Le Seigneur dit lui-même (Jean 5, 27) que le Père lui a donné la puissance de juger, parce qu’il est le Fils de l’homme.

Conclusion.

Puisque le Christ, comme homme, est le chef de toute l’Église, il lui convient, comme homme, d’avoir la puissance judiciaire.

Il faut répondre que saint Chrysostome (Hom. 38 sup. Joan.) paraît penser que la puissance judiciaire ne convient pas au Christ comme homme, mais seulement comme Dieu. C’est pour ce motif qu’il explique dans ce sens le passage de saint Jean que nous venons de citer : Il lui a donné la puissance de juger, et il ajoute ensuite : Parce qu’il est le Fils de l’homme, et ne vous en étonnez pas ; car il n’a pas reçu la puissance de juger parce qu’il est homme ; mais il juge parce qu’il est le Fils ineffable de Dieu. Et parce que ce qu’il disait était trop élevé pour se rapporter à l’homme, il a rejeté cette opinion en disant : ne vous étonnez pas ; parce que celui qui est le Fils de l’homme est aussi le Fils de Dieu. Ce qu’il prouve en effet par la résurrection en ajoutant : Le temps viendra où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu. — Cependant il faut observer que quoique l’autorité première nécessaire pour juger soit en Dieu, néanmoins la puissance judiciaire est confiée par Dieu aux hommes par rapport à ceux qui sont soumis à leur juridiction. C’est pourquoi après avoir dit (Deut., 1, 16) qu’il faut juger selon la justice, le législateur ajoute ensuite : car c’est le jugement de Dieu, c’est-à-dire, c’est par son autorité que vous jugez. Or, nous avons dit (quest. 8, art. 1 et 3) que le Christ considéré dans sa nature humaine est le chef de toute l’Église et que Dieu a tout soumis sous ses pieds. Par conséquent il lui appartient, comme homme, d’avoir la puissance judiciaire. — C’est pour cette raison que saint Augustin dit (Tract. 19 in Joan.) que ce passage de l’Évangile doit s’entendre ainsi : il lui a donné la puissance de juger, parce qu’il est le Fils de l’homme ; non à la vérité à cause de la condition de sa nature, parce qu’alors tous les hommes auraient cette puissance, comme l’objecte saint Chrysostome (loc. cit.), mais ceci appartient à la grâce de chef qu’il a reçue dans sa nature humaine. — La puissance judiciaire convient au Christ de cette manière selon la nature humaine pour trois motifs :

1. À cause des rapports de convenance et d'affinité qu'il a avec les hommes. Car de même que Dieu opère par les causes moyennes comme étant plus rapprochées des effets ; de même il juge les hommes par l'homme-Dieu pour que son jugement leur soit plus doux. D'où saint Paul dit (Héb., 4, 15) : Nous n'avons pas un pontife qui ne puisse compatir à nos infirmités, puisqu'il a tout éprouvé pour nous ressembler, sauf le péché. Allons donc avec confiance vers le trône de sa grâce.
2. Parce que dans le jugement final, comme l'observe saint Augustin (Sup. Joan., tract. 23), il y aura la résurrection des corps des morts que Dieu fera revivre par le Fils de l'homme, comme c'est aussi par le même Christ, selon qu'il est le Fils de Dieu, qu'il ressuscite les âmes.
3. Parce que, selon la pensée du même docteur (Lib. de Verb. Dom., serm. ult., chap. 7), il était bon que ceux qui devaient être jugés vissent leur juge. Or, ceux qui devaient être jugés comprennent les bons et les méchants. Il fallait donc que dans le jugement il se montrât sous la forme de l'esclave aux bons et aux méchants, et qu'il ne conservât la forme de Dieu que pour les bons.

Article 3 : Le Christ a-t-il acquis par ses mérites la puissance judiciaire ?

59

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas acquis par ses mérites la puissance judiciaire. Car cette puissance résulte de la dignité royale, suivant ces paroles du Sage (Prov., 20, 8) : Le roi qui est assis sur le trône de la justice dissipe de son regard tout le mal. Or, le Christ a obtenu la dignité royale sans l'avoir méritée ; car elle lui convient par là même qu'il est le Fils unique de Dieu, puisqu'il est dit (Luc, 1, 32) : Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il régnera dans la maison de Jacob éternellement. Le Christ n'a donc pas acquis par ses mérites la puissance judiciaire.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison s'appuie sur la puissance judiciaire, selon qu'elle est due au Christ, d'après son union même avec le Verbe de Dieu.

Objection N°2.

Comme nous l'avons dit (art. préc.), la puissance judiciaire convient au Christ selon qu'il est notre chef. Or, la grâce de chef ne convient pas au Christ en raison de ses mérites, mais elle résulte de l'union personnelle de la nature divine et humaine, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 1, 14) : Nous avons vu sa gloire qui est celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, et nous avons tous reçu de sa plénitude ; ce qui lui appartient comme chef. Il semble donc que le Christ n'ait pas eu la puissance judiciaire par suite de ses mérites.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison se rapporte à la grâce qu'il a eue comme chef.

Objection N°3.

Saint Paul dit (1 Cor., 2, 15) : L'homme spirituel juge toutes choses. Or, l'homme devient spirituel par la grâce, qui ne résulte pas des mérites ; autrement ce ne serait plus une grâce, selon l'expression du

même apôtre (Rom., 11, 6). Il semble donc que la puissance judiciaire ne convienne ni au Christ, ni aux autres par suite de leurs mérites, mais par l'effet seul de la grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison se rapporte à la grâce habituelle qui perfectionne l'âme. Mais de ce que la puissance judiciaire est due au Christ à ces divers titres, il ne s'ensuit pas qu'elle ne lui soit pas due comme chose méritée[1].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Job, 36, 17) : Votre cause a été jugée comme celle de l'impie, vous recevrez le jugement et la justice. Et saint Augustin dit (Lib. de verb. Dom., chap. 7) : Il sera juge celui qui a comparu pour être jugé, et il condamnera les vrais coupables celui qui a été faussement accusé.

Conclusion.

Quoique la puissance judiciaire soit due au Christ à cause de sa personne divine, de sa dignité de chef et de sa plénitude de grâce, cependant il l'a méritée de manière que celui qui a combattu et triomphé pour la justice, doit être jugé selon la justice de Dieu.

Il faut répondre que rien n'empêche qu'une seule et même chose ne soit due à quelqu'un à des titres divers. Ainsi la gloire du corps ressuscité a été due au Christ, non seulement parce qu'elle convenait à la divinité, et à cause de la gloire de l'âme, mais encore par suite des mérites produits par les humiliations de sa passion. De même il faut dire que la puissance judiciaire convient au Christ, comme homme, et à cause de sa personne divine, et à cause de sa dignité de chef, et à cause de la plénitude de sa grâce habituelle. Cependant il l'a encore acquise par ses mérites ; de telle sorte qu'il est conforme à la justice de Dieu que celui qui a combattu pour elle, qui a vaincu et qui a été injustement condamné soit juge. D'où il dit lui-même (Apoc., 3, 21) : J'ai vaincu et je me suis assis sur le trône de mon Père. Or, par le trône on entend la puissance judiciaire, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 9, 5) : Vous êtes assis sur un trône, vous qui jugez la justice.

Article 4 : La puissance judiciaire convient-elle au Christ par rapport à toutes les choses humaines ?

59

Objection N°1.

Il semble que la puissance judiciaire n'appartienne pas au Christ par rapport à toutes les choses humaines. Car un homme de la foule ayant dit au Christ (Luc, 12, 13) : Dites à mon frère qu'il partage avec moi l'héritage qui nous est échu, il lui répondit : O homme, qui m'a établi pour vous juger ou pour vous faire vos partages ? Sa puissance judiciaire ne s'étend donc pas sur toutes les choses humaines.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. préc., Objection N°1), la puissance judiciaire résulte de la dignité royale. Quoique le Christ ait été établi roi par Dieu, cependant tant qu'il a vécu sur la terre il n'a pas voulu administrer temporellement un royaume terrestre. C'est pour cela qu'il dit (Jean, 18, 36) : Mon royaume n'est pas de ce monde. De même il n'a pas voulu exercer sa puissance judiciaire sur les choses temporelles, lui qui était venu pour élever les hommes à Dieu. D'où saint Ambroise dit (ibid., in hunc loc. Luc.) : Celui qui était descendu du ciel pour les choses divines décline avec raison les honneurs terrestres, et celui qui doit juger les vivants et les morts, et apprécier leurs mérites, n'a pas daigné juger les procès et se rendre l'arbitre des biens temporels.

1 Car il ne répugne pas, avons-nous dit, que la même chose soit due à quelqu'un à des titres différents. †

Objection N°2.

Personne ne juge que les choses qui lui sont soumises. Or, nous voyons que tout n'est pas encore soumis au Christ, comme le dit saint Paul (Héb., chap. 2). Il semble donc que sa puissance judiciaire ne s'étende pas sur toutes les choses humaines.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes choses ont été soumises au Christ quant à la puissance qu'il a reçue de son Père sur tout ce qui existe, d'après ces paroles du Seigneur (Matth., 28, 18) : Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Mais tout ne lui est pas encore soumis quant à l'exécution de cette puissance ; cela viendra quand il accomplira sa volonté sur tous les hommes, en sauvant les uns et en punissant les autres.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 20, chap. 2) : qu'il appartient au jugement de Dieu que quelquefois les bons soient malheureux en ce monde et que d'autres fois ils prospèrent, et qu'il en soit de même des méchants. Or, ceci a eu lieu également avant l'Incarnation du Christ. Tous les jugements de Dieu à l'égard des choses humaines n'appartiennent donc pas à la puissance judiciaire du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

Avant l'Incarnation ces jugements étaient rendus par le Christ, selon qu'il est le Verbe de Dieu ; par l'Incarnation, l'âme, qui lui est personnellement unie, a participé à cette puissance.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Jean, 5, 22) : Le Père a donné au Fils tout pouvoir de juger[1].

Conclusion.

Puisque le Christ est le Verbe de Dieu par lequel son Père fait tout et que son âme est pleine de la divinité, il est évident que toutes les choses humaines ainsi que toutes les autres choses quelles qu'elles soient appartiennent à la puissance judiciaire du Christ, sous le rapport de la nature humaine aussi bien que de la nature divine.

Il faut répondre que si nous parlons du Christ selon la nature divine, il est évident que toute la puissance judiciaire du Père appartient au Fils ; car comme le Père fait tout par son Verbe, de même il juge aussi tout par son Verbe. Si nous parlons du Christ par rapport à la nature humaine, il est encore évident que toutes les choses humaines sont soumises à son jugement. Ce qui est manifeste :

1. Si nous considérons le rapport de l'âme du Christ avec le Verbe de Dieu. Car si l'homme spirituel juge toutes choses, comme le dit saint Paul (1 Cor., 2, 15), parce que son esprit est uni au Verbe de Dieu, à plus forte raison l'âme du Christ, qui est pleine de la vérité du Verbe de Dieu, a-t-elle la puissance de juger toutes choses.
2. La même conséquence résulte évidemment des mérites de sa mort. Car, selon l'expression de saint Paul (Rom., 14, 9), le Christ est mort et ressuscité pour exercer un empire souverain sur les vivants et les morts. C'est pour cette raison que sa puissance s'étend sur tous les hommes. Aussi le même Apôtre ajoute : que nous paraîtrons tous devant le tribunal de Jésus-Christ ; et le prophète dit (Dan., 7, 14) : que l'ancien des jours lui a donné la puissance, l'honneur et le royaume, et que tous les peuples, toutes les tribus et toutes les langues le serviront.

1 Son jugement s'étendra aux moindres détails de la vie humaine (Matth., 12, 36) : Toute parole oiseuse que les hommes auront dite, ils en rendront compte au jour du jugement ; (Rom., 2, 16) : On le verra au jour où, selon mon évangile, Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes ; (Ecclésiaste, 12, 14) : Dieu amènera en jugement tout ce qui se fait, au sujet de toute faute, soit le bien soit le mal. †

3. La même chose est évidente d'après le rapport des choses humaines avec leur fin, qui est le salut de l'homme ; car on confie aussi l'accessoire à celui à qui on confie le principal. Or, toutes les choses humaines se rapportent à la fin de la béatitude, qui est le salut éternel, auquel tous les hommes sont admis ou dont ils sont exclus par le jugement du Christ, comme on le voit (Matth., chap. 25). C'est pourquoi il est évident que toutes les choses humaines appartiennent à la puissance judiciaire du Christ.

Article 5 : Après le jugement qui se rend dans le temps présent y en a-t-il un autre ?

59

Objection N°1.

Il semble qu'après le jugement qui se rend dans le temps présent il n'y aura pas un autre jugement général. Car après que l'on a réparti définitivement les récompenses, et les peines un jugement devient inutile. Or, dès maintenant on répartit les récompenses et les peines ; puisque le Seigneur dit au larron sur la croix (Luc, 23, 43) : Aujourd'hui vous serez avec moi dans le paradis. Et ailleurs (Luc, 16, 22) il est dit : que le riche est mort et qu'il a été enseveli dans l'enfer. C'est donc en vain qu'on attend un jugement dernier.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après l'opinion[1] de quelques auteurs, les âmes des saints ne sont pas récompensées dans le ciel, ni les âmes des damnés punies en enfer jusqu'au jour du jugement. Ce qui est évidemment faux, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 5, 8) : Nous sommes pleins de courage, et nous aimons mieux nous éloigner de ce corps pour habiter avec le Seigneur ; ce qui ne consiste plus à marcher à la lumière de la foi, mais à la vue de l'essence divine, comme on le voit d'après ce qui suit. Or, la vie éternelle consiste à voir Dieu dans son essence, comme le dit saint Jean (Jean, chap. 17). D'où il est évident que les âmes sont séparées des corps dans la vie éternelle. C'est pourquoi il faut dire qu'après la mort, pour ce qui est de l'âme, l'homme arrive à un état immuable. C'est pour cela que, pour la récompense de l'âme, il n'est pas nécessaire qu'il y ait un autre jugement. Mais parce qu'il y a d'autres choses qui appartiennent à l'homme, qui se passent dans tout le cours des temps et qui ne sont pas étrangères au jugement de Dieu, il faut qu'à la fin des siècles elles soient toutes soumises au jugement. Car quoique l'homme, sous ce rapport, ne mérite ni ne démérite, cependant ces choses appartiennent d'une certaine façon à sa récompense ou à sa peine. Par conséquent il faut que tout cela soit apprécié au jugement dernier.

Objection N°2.

Le prophète dit (Nah., 1, 9) : Dieu ne jugera pas deux fois la même chose[2]. Or, dans ce temps le jugement de Dieu s'exerce et quant aux choses temporelles et quant aux choses spirituelles. Il semble donc qu'on ne doive pas attendre un autre jugement dernier.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu ne jugera pas deux fois la même chose, c'est-à-dire sous le même rapport ; et il ne répugne pas que Dieu juge deux fois sous des rapports divers.

Objection N°3.

1 Ce sentiment a été une opinion tant que l'Église ne s'est pas prononcée, mais aujourd'hui ce serait une hérésie, puisque le contraire a été formellement décidé par le concile de Florence (sess. ult.). †

2 D'après les Septante. La Vulgate porte : La tribulation ne viendra pas deux fois. †

La récompense et la peine répondent au mérite et au démérité. Or, le mérite et le démérite n'appartiennent pas au corps, sinon en tant qu'il est l'instrument de l'âme. La récompense ou la peine n'est donc due au corps qu'à cause de l'âme. Il n'est donc pas nécessaire qu'à la fin du monde il y ait un autre jugement pour récompenser ou pour punir l'homme dans son corps, indépendamment du jugement qui le punit ou le récompense actuellement dans son âme.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la récompense ou la peine du corps dépende de la récompense ou de la peine de l'âme ; cependant parce que l'âme ne change que par accident, à cause du corps, aussitôt qu'elle en est séparée, elle a un état immuable et reçoit son jugement. Mais le corps reste soumis au changement jusqu'à la fin des temps ; et c'est pour cela qu'il faut qu'alors il reçoive sa récompense ou sa punition au jugement dernier.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Jean, 12, 48) : Celui qui me méprise aura pour juge la parole que j'ai prononcée ; ce sera elle qui le jugera au dernier jour. Il y aura donc au dernier jour un jugement, indépendamment de celui qui a lieu maintenant.

Conclusion.

Puisqu'on ne peut juger parfaitement une chose qui change avant sa pleine consommation, il faut qu'indépendamment du jugement qui se fait à fa mort de chaque homme, il y ait au dernier jour un jugement final.

Il faut répondre qu'on ne peut pas juger parfaitement d'une chose qui change avant sa consommation. Ainsi on ne peut pas juger parfaitement de la nature d'une action avant qu'elle ne soit consommée en elle-même et dans ses effets ; car il y a beaucoup d'actions qui paraissent être utiles et dont les effets prouvent qu'elles sont nuisibles. De même on ne peut juger parfaitement d'un homme tant que sa vie n'est pas terminée, parce qu'il peut de beaucoup de manières de bon devenir méchant, et réciproquement, ou de bon devenir meilleur et de méchant pire. D'où l'Apôtre dit (Héb., 9, 27) : Qu'il est arrêté que les hommes meurent une fois, et qu'ensuite se fait le jugement. Mais il est à remarquer que quoique la mort mette fin à la vie temporelle de l'homme, considérée en elle-même, cependant elle reste encore dépendante sous certain rapport de plusieurs choses à venir.

1. Elle subsiste encore dans la mémoire des hommes, où quelquefois, contrairement à la vérité, elle se perpétue avec une bonne ou une mauvaise renommée.
2. Elle subsiste dans les enfants, qui sont en quelque sorte une partie de leurs parents, d'après ces paroles du Sage (Ecclésiastique, 30, 4) : Son père est mort, et il ne semble pas mort parce qu'il a laissé après lui un autre lui-même. Cependant il y a beaucoup de gens de bien dont les enfants sont méchants et réciproquement.
3. Quant à l'effet de ses œuvres. C'est ainsi que la fourberie d'Arius et des autres sectaires multiplie ses désastres jusqu'à la fin du monde, et que d'autre part la foi produite par la prédication des apôtres s'est propagée jusqu'aujourd'hui.
4. Quant au corps qui est quelquefois enseveli avec honneur, et qui d'autres fois reste sans sépulture et s'en va absolument en poussière.
5. À l'égard des choses auxquelles l'homme a attaché son affection ; telles que les choses temporelles, dont les unes passent rapidement et les autres durent plus longtemps. Or, toutes ces choses sont soumises à l'appréciation du jugement de Dieu ; c'est pourquoi il ne peut pas les juger toutes parfaitement et manifestement[1] tant que ce siècle dure. C'est pour cette

1 Par rapport à lui, son jugement est parfait et manifeste avant la fin des temps, puisqu'il embrasse le passé, le présent et l'avenir dans un seul et même coup d'œil ; mais il ne peut en être ainsi par rapport aux créatures, qu'autant que tous les temps seront révolus. †

raison qu'il faut qu'il y ait un jugement final au dernier jour, dans lequel ce qui appartient à tout homme de quelque manière sera jugé parfaitement et avec éclat.

Article 6 : La puissance judiciaire du Christ s'étend-elle aux anges ?

59

Objection N°1.

Il semble que la puissance judiciaire du Christ ne s'étende pas aux anges. Car les bons anges aussi bien que les méchants ont été jugés dès le commencement du monde. Quand les uns sont tombés dans le péché les autres ont été confirmés dans la béatitude. La puissance judiciaire du Christ ne s'étend donc pas aux anges.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement repose sur le jugement considéré par rapport à la récompense essentielle et à la peine principale.

Objection N°2.

Ce n'est pas à la même personne qu'il appartient de juger et d'être jugé. Or, les anges viendront pour juger avec le Christ, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 20, 31) : Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté et tous les anges avec lui. Il semble donc que les anges ne doivent pas être jugés par le Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre au second, que, comme le dit saint Augustin (Lib. de ver. relig., chap. 31), quoique l'homme spirituel juge toutes choses, cependant il est jugé par la vérité elle-même. C'est pour cela que quoique les anges jugent, parce qu'ils sont spirituels, néanmoins ils sont jugés par le Christ, selon qu'il est la vérité.

Objection N°3.

Les anges sont supérieurs aux autres créatures. Si donc le Christ est juge non seulement des hommes, mais encore des anges, pour la même raison il sera juge de toutes les créatures ; ce qui paraît être faux, parce que cette prérogative est le propre de la providence divine. C'est ce qui fait dire à Job (34, 13) : Quel autre que lui Dieu a-t-il établi sur la terre, et qui a-t-il placé sur le globe qu'il a lui-même formé ? Le Christ n'est donc pas le juge des anges.

Réponse à l'objection N°3 :

La puissance judiciaire du Christ s'étend non seulement sur les anges, mais encore sur toutes les créatures qu'il régit. Car si, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 3, chap. 4), Dieu régit d'une certaine manière les choses inférieures par celles qui sont au-dessus d'elles ; il faut reconnaître que tous les êtres sont régis par l'âme du Christ qui est supérieure à toutes les créatures. D'où l'Apôtre dit (Héb., 2, 5) : Dieu n'a point soumis aux anges le monde futur, mais il l'a soumis à celui dont nous parlons, c'est-à-dire au Christ. Néanmoins il ne s'ensuit pas pour cela que Dieu ait établi sur la terre un autre que lui-même, parce que Jésus-Christ Notre-Seigneur n'est avec lui qu'un seul et même Dieu.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 6, 3) : Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? Or, les saints ne jugeront que par l'autorité du Christ. A plus forte raison le Christ a-t-il une puissance judiciaire sur les anges.

Conclusion.

Puisque par les humiliations de sa passion la nature humaine a mérité d'être élevée dans le Christ au-dessus des anges, il est évident que les bons anges aussi bien que les méchants sont soumis à sa puissance judiciaire, non seulement en raison de la nature divine, mais encore en raison de la nature humaine.

Il faut répondre que les anges sont soumis à la puissance judiciaire du Christ non seulement quant à la nature divine, selon qu'il est le Verbe de Dieu, mais encore en raison de sa nature humaine. Ce qui est évident pour trois raisons :

1. À cause de l'union qu'il y a entre la nature qu'il a prise et Dieu. Car, selon la remarque de saint Paul (Héb., 2, 16), il n'est dit nulle part qu'il doive s'unir aux anges, tandis qu'il s'est uni à la race d'Abraham. C'est pourquoi l'âme du Christ a été plus remplie de la vertu du Verbe de Dieu qu'aucun des anges, et c'est pour ce motif qu'elle les éclaire, comme le dit saint Denis (De cælest. hier., chap. 7), et que par conséquent elle a la puissance de les juger.
2. Parce que, par l'humiliation de sa passion, la nature humaine a mérité dans le Christ d'être élevée au-dessus des anges, de manière qu'au nom de Jésus, suivant l'expression de l'Apôtre (Phil., 2, 10), tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers. C'est pour ce motif que le Christ a une puissance judiciaire sur tous les anges bons et méchants ; ce qui le prouve c'est qu'il est dit (Apoc., 7, 11) : que tous les anges se tenaient debout autour de son trône.
3. En raison des choses que les anges opèrent à l'égard des hommes dont le Christ est le chef d'une manière toute spéciale. D'où saint Paul dit (Héb., 1, 14) : qu'ils sont tous des esprits destinés pour servir, et envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui sont les héritiers du salut. Or, ils sont soumis au jugement du Christ :
   a) Quant à la dispensation des choses qu'ils font. Cette dispensation est faite par le Christ comme homme, dont les anges étaient les serviteurs (Matth., chap. 4), et auquel les démons demandaient qu'il les envoyât dans le corps des pourceaux (Matth., chap. 8).
   b) Ils lui sont soumis quant aux récompenses accidentelles que reçoivent les bons anges et qui consistent dans la joie qu'ils éprouvent du salut des hommes, d'après ces paroles (Luc, 15, 10) : Il y aura une grande joie parmi les anges de Dieu lorsqu'un seul pécheur fera pénitence. Il en est de même des peines accidentelles des démons, car il appartient au Christ comme homme de les leur faire souffrir ici-bas ou selon qu'ils sont enfermés dans l'enfer. C'est pourquoi le démon s'écria (Matth., chap. 24) : Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous, Jésus de Nazareth ; vous êtes venu avant le temps pour nous perdre.
   c) Ils lui sont encore soumis quant à la récompense essentielle des bons anges qui est la béatitude éternelle et quant à la peine essentielle des mauvais qui est la damnation éternelle. Mais le Christ a fait ces choses dès le commencement du monde, selon qu'il est le Verbe de Dieu.

Il ne nous reste ici plus rien à ajouter à ce que nous avons dit sur le mystère de son Incarnation.

59

QUESTION 60 : DES SACREMENTS

Question 60 : Des sacrements.....152
Article 1 : Le sacrement est-il du genre des signes ?.....153
Article 2 : Tout signe d'une chose sacrée est-il un sacrement ?.....154
Article 3 : Un sacrement ne signifie-t-il qu'une seule chose ?.....155
Article 4 : Un sacrement est-il toujours une chose sensible ?.....156
Article 5 : Les sacrements requièrent-ils des choses déterminées ?.....158
Article 6 : Les paroles sont-elles requises pour la signification des sacrements ?.....159
Article 7 : Faut-il dans les sacrements des paroles déterminées ?.....161
Article 8 : Est-il permis d'ajouter quelque chose aux mots dans lesquels consiste la forme des sacrements ?.....163

Après avoir parlé de ce qui regarde le mystère de l'Incarnation du Verbe, nous devons nous occuper des sacrements de l'Église qui tirent leur efficacité du Verbe incarné lui-même.

Nous traiterons d'abord des sacrements en général et ensuite de chaque sacrement en particulier.

Sur les sacrements en général il y a cinq considérations à faire. Il faut examiner :

1. ce que c'est qu'un sacrement.
2. la nécessité des sacrements.
3. leurs effets.
4. leur cause.
5. leur nombre.

Sur la première de ces considérations huit questions se présentent :

1. Un sacrement est-il du genre des signes ?[1]
2. Tout signe d'une chose sacrée est-il un sacrement ?
3. Un sacrement n'est-il le signe que d'une seule chose ou de plusieurs ?
4. Un sacrement est-il un signe qui soit une chose sensible ?[2]
5. Faut-il pour un sacrement une chose sensible déterminée ?[3]
6. Faut-il pour un sacrement une signification exprimée par des paroles ?[4]
7. Faut-il des paroles déterminées ?[5]

1 Le mot sacramentum est employé en divers sens. Chez les Latins, il signifiait autrefois l'argent que les partis qui étaient en contestation déposaient dans un lieu saint, et qui était perdu pour celui qui perdait sa cause. C'est le sens que lui donnent Cicéron (Pro Milone), Varron (De linguâ latinâ, liv. 4). Les jurisconsultes prennent ce mot pour synonyme de juramentum, serment. Dans l'Ancien Testament, il désigne une chose sacrée, qui est secrète : Sacramentum regit abscondere bonum est (Tob., 12, 7). Les Pères, les conciles et les théologiens entendent par là le signe d'une chose sacrée, et c'est le sens dans lequel saint Thomas emploie ici ce mot. †

2 Les hérétiques, aussi bien que les catholiques, admettent tous que les sacrements sont des signes sensibles, comme le dit la définition du catéchisme du concile de Trente : Invisibilis gratiæ visibile signum. †

3 Il est de foi que le Christ a institué les sacrements : Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia à Jesu Christo Domino nostro instituta… anathema sit. Il n'a pu les instituer sans en déterminer la matière et la forme, au moins en général. †

4 Le concile de Florence, dans son décret aux arméniens, publié sous Eugène IV, reconnaît en ces termes la nécessité des paroles pour la validité du sacrement : Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquàm materiâ, verbis tanquàm formâ, et personâ ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia equorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. †

5 Le Christ a-t-il déterminé en particulier et dans leur espèce la matière et la forme de tous les sacrements, comme il l'a fait pour le Baptême et l'Eucharistie ? Cette question est controversée parmi les théologiens. Mais le sentiment qui nous paraît le plus probable, c'est qu'il a déterminé lui-même la matière et la forme de tous les sacrements, et qu'il n'a pas laissé ce soin à ses apôtres. †

8. Peut-on ajouter à ces paroles ou en retrancher quelque chose ?

Article 1 : Le sacrement est-il du genre des signes ?

60

Objection N°1.

Il semble que le sacrement ne soit pas du genre des signes. Car le mot sacrement paraît venir du mot consacrer, comme le mot médicament vient du mot médicamenter. Or, ceci paraît se rapporter plutôt à la nature de la cause qu'à celle du signe. Le sacrement est donc plutôt du genre de la cause que du genre du signe.

Réponse à l'objection N°1 :

La médecine étant la cause efficiente de la santé, il en résulte que toutes les choses qui tirent leur nom de la médecine se rapportent à un premier agent, et c'est pour cela que le médicament implique une certaine causalité. Mais la sainteté d'où le sacrement tire son nom n'est pas ainsi désignée par manière de cause efficiente, elle l'est plutôt par manière de cause formelle ou finale. C'est, pourquoi il n'est pas nécessaire que le sacrement implique toujours une causalité.

Objection N°2.

Le mot sacrement paraît signifier quelque chose de caché, d'après ces paroles (Tob. 12, 7) : Il est bon de cacher le sacrement du roi. (Eph., 3, 9) : Quelle est l'économie du sacrement caché de tout temps en Dieu. Or, ce qui est caché paraît contraire à la nature du signe ; car le signe est ce qui, indépendamment de l'image qu'il présente à nos sens, nous fait encore arriver à la connaissance de quelque autre chose, comme le dit saint Augustin (De doct. christ., lib. 2 in princ.). Il semble donc que le sacrement ne soit pas du genre du signe.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement suppose que le sacrement est la même chose qu'un secret sacré. Ainsi on appelle sacré et sacrement, non seulement le secret de Dieu, mais encore celui du roi, parce que, d'après les anciens, on appelait saintes ou sacrées toutes les choses qu'il n'était pas permis de violer ; comme les murs d'une cité, les personnes établies en dignité. C'est pourquoi ces secrets divins ou humains, qu'il n'est pas permis de violer en les divulguant à quelqu'un, sont appelés des choses sacrées ou des sacrements.

Objection N°3.

Quelquefois on donne au serment le nom de sacrement. Car il est dit (Dec. 22, quest. 5, chap. 14) qu'on ne force pas à jurer les enfants qui n'ont pas l'âge de raison ; et que celui qui a été parjure une fois ne soit plus témoin ensuite, et qu'on ne l'admette pas au serment (*sacramentum*). Or, le serment n'appartient pas à la nature du signe. Il semble donc que le sacrement ne soit pas du genre du signe.

Réponse à l'objection N°3 :

Le serment a aussi un certain rapport avec les choses sacrées, en ce qu'il est une attestation faite par quelque chose de sacré, et c'est dans ce sens qu'on dit que le serment est un sacrement, mais ce n'est pas sous ce rapport que nous envisageons ici les sacrements. Cependant le mot de sacrement n'est pas pris alors équivoquement, mais par analogie, c'est-à-dire selon qu'il se rapporte d'une manière différente à une même chose, qui est la chose sacrée.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 5) : Le sacrifice visible est le sacrement du sacrifice invisible, c'est-à-dire qu'il en est le signe.

Conclusion.

Les théologiens se servant du mot sacrement pour exprimer un rapport de signe, il est évident que le sacrement est du genre du signe.

Il faut répondre que tout ce qui se rapporte à une chose, quoique de différentes manières, peut tirer de cette chose sa dénomination. C'est ainsi que de la santé qui existe dans l'animal, on appelle sain, non seulement l'animal qui en est le sujet, mais encore on appelle saine la médecine, selon qu'elle en est la cause efficiente ; la diète, selon qu'elle en est la cause conservatrice ; et l'urine, selon qu'elle en est la cause significative. Par conséquent on peut donc appeler une chose un sacrement, soit parce qu'elle a en elle une sainteté cachée, et dans ce cas un sacrement est la même chose qu'un secret sacré ; ou bien parce qu'elle a un rapport quelconque avec cette sainteté, soit un rapport de cause, soit un rapport de signe ou tout autre. Mais ici nous parlons des sacrements spécialement, selon qu'ils impliquent un rapport de signe, et c'est en ce sens que le sacrement est du genre du signe. [Q66-11]; [Q71-3] ; [Q73-2]

Article 2 : Tout signe d'une chose sacrée est-il un sacrement ?

60

Objection N°1.

Il semble que tout signe d'une chose sacrée ne soit pas un sacrement. Car toutes les créatures sensibles sont des signes des choses sacrées, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 1, 20) : Les perfections invisibles de Dieu ont été rendues visibles par les choses qu'il a faites. Cependant toutes les choses sensibles ne peuvent pas recevoir le nom de sacrement. Tout signe d'une chose sacrée n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Les créatures sensibles signifient quelque chose de sacré, c'est-à-dire la sagesse et la bonté divine selon qu'elles sont sacrées en elles-mêmes, mais non selon qu'elles nous sanctifient. C'est pourquoi on ne peut pas leur donner le nom de sacrements dans le sens que nous l'entendons ici.

Objection N°2.

Toutes les choses qui se faisaient dans l'Ancien Testament figuraient le Christ, qui est le saint des saints, d'après saint Paul qui dit (1 Cor., 10, 11) : que tout ce qui leur arrivait était figuratif. Et ailleurs (Col., 2, 17) : que toutes ces choses étaient l'ombre des choses à venir, mais que le Christ en est la réalité. Cependant toutes les actions des patriarches de l'Ancien Testament, ou même toutes les cérémonies de la loi ne sont pas des sacrements ; il n'y a que quelques cérémonies spéciales, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 101, art. 4). Il semble donc que tout signe d'une chose sacrée ne soit pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Certaines choses qui appartiennent à l'Ancien Testament signifiaient la sainteté du Christ, selon qu'il est saint en lui-même ; tandis que d'autres signifiaient sa sainteté selon qu'elle nous sanctifie. C'est ainsi que l'immolation de l'agneau pascal signifiait l'immolation du Christ par laquelle nous avons été sanctifiés. Aussi on dit que ces choses sont, à proprement parler, des sacrements de l'ancienne loi.

Objection N°3.

Sous la nouvelle alliance il y a beaucoup de choses qu'on fait en signe d'une chose sacrée et que cependant on n'appelle pas des sacrements ; comme l'aspersion de l'eau bénite, la consécration d'un autel et d'autres choses semblables. Tout signe d'une chose sacrée n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Les choses tirent leur dénomination de leur fin et de leur complément. Mais la disposition n'est ni la fin, ni la perfection. C'est pourquoi les choses qui indiquent une disposition à la sainteté ne sont pas appelées des sacrements[1], et c'est sur ces choses que l'objection repose. Mais on ne donne ce nom qu'aux choses qui signifient la perfection de la sainteté de l'homme.

Mais c'est le contraire. La définition est réciproque avec l'objet défini. Or, on définit le sacrement le signe d'une chose sacrée[2], et cette définition parait être celle de saint Augustin (cit. art. préc., Mais c'est le contraire.). Il semble donc que tout signe d'une chose sacrée soit un sacrement.

Conclusion.

Puisque les signes sont proprement donnés aux hommes, tout signe d'une chose sacrée n'est pas un sacrement, mais le signe d'une chose sacrée n'est un sacrement qu'autant qu'il sanctifie les hommes.

Il faut répondre que les signes sont proprement donnés aux hommes auxquels il appartient d'arriver à l'inconnu par le connu. C'est pourquoi on donne proprement le nom de sacrement au signe d'une chose sacrée qui appartient aux hommes ; de telle sorte que le sacrement proprement dit, tel que nous le comprenons ici, est le signe d'une chose sacrée en tant qu'elle sanctifie l'homme. [Q66-11]

Article 3 : Un sacrement ne signifie-t-il qu'une seule chose ?

60

Objection N°1.

Il semble qu'un sacrement ne soit le signe que d'une seule chose. Car ce qui en signifie plusieurs est un signe ambigu et par conséquent une occasion d'erreur, comme on le voit évidemment à l'égard de tout ce qui est équivoque. Or, il ne doit y avoir dans la religion chrétienne rien de fallacieux, d'après ces paroles (Col., 2, 8) : Prenez garde de vous laisser séduire par la philosophie et par des raisonnements trompeurs. Il semble donc qu'un sacrement ne soit pas le signe de plusieurs choses.

Réponse à l'objection N°1 :

Un signe est ambigu et il devient une occasion d'erreur, quand il signifie beaucoup de choses dont l'une ne se rapporte pas à l'autre ; mais quand il signifie plusieurs choses qui reviennent, sous un certain rapport, au même but, alors ce n'est pas un signe ambigu, mais certain. C'est ainsi que le mot homme signifie l'âme et le corps, selon que la nature humaine se compose de l'un et de l'autre. De même un sacrement signifie les trois choses que nous avons dites, selon que, sous un certain rapport, elles n'en forment qu'une seule.

1 Ainsi il en est des images, des croix, de l'eau bénite et des autres sacramentaux. †

2 Pour rendre cette définition complète, saint Thomas ajoute avec raison : Qui sanctifie l'homme. Sa définition revient ainsi à celle du catéchisme du concile de Trente, qui s'exprime ainsi : Sacramentum est invisibilis gratiæ visibile signum ad nostram justificationem institutum. †

Objection N°2.

Comme nous l'avons dit (art. préc.), un sacrement signifie une chose sacrée, selon qu'elle est une cause de la sanctification de l'homme. Or, il n'y a qu'une seule cause de la sanctification de l'homme ; c'est le sang du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 13, 12) : Jésus voulant sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte de la ville. Il semble donc qu'un sacrement ne signifie pas plusieurs choses.

Réponse à l'objection N°2 :

Le sacrement signifiant une chose qui sanctifie, il faut qu'il signifie l'effet[1] qui est compris dans la cause sanctifiante elle-même, selon qu'elle sanctifie.

Objection N°3.

Nous avons dit (art. préc., Réponse N°3) que le sacrement signifie proprement la fin même de la sanctification. Or, la fin de la sanctification est la vie éternelle, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 22) : Le fruit que vous tirez de cet esclavage est votre sanctification et la vie éternelle en sera la fin. Il semble donc qu'un sacrement ne signifie qu'une chose, qui est la vie éternelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Il suffit à la nature du sacrement qu'il signifie la perfection qui est la forme[2] ; mais il ne faut pas qu'il signifie seulement la perfection qui est la fin.

Mais c'est le contraire. Le sacrement de l'autel signifie deux choses, le corps véritable du Christ et son corps mystique, comme le dit saint Augustin (Lib. Sentent. Prosp. ut refertur, chap. Hoc est, De consecrat., dist. 11).

Conclusion.

Un sacrement est un signe qui rappelle la passion du Christ, qui montre la grâce divine, et qui présage la gloire future.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le sacrement proprement dit est établi pour signifier notre sanctification dans laquelle on peut considérer trois choses : la cause de notre sanctification qui est la passion du Christ ; la forme de notre sanctification qui consiste dans la grâce et les vertus, et la fin dernière de notre sanctification qui est la vie éternelle. Toutes ces choses sont signifiées par les sacrements. Par conséquent un sacrement est le signe commémoratif de ce qui a précédé, c'est-à-dire de la passion du Christ, le signe démonstratif de ce qu'opère en nous la passion du Christ, c'est-à-dire la grâce, et le présage de la gloire future[3].

Article 4 : Un sacrement est-il toujours une chose sensible ?

60

Objection N°1.

Il semble qu'un sacrement ne soit pas toujours une chose sensible. Car, d'après Aristote (Prior, liv. 2, chap. penult. et ult.), tout effet est le signe de sa cause. Or, comme il y a des effets sensibles, de même il y a aussi des effets intelligibles ; par exemple, la science est l'effet de la démonstration. Par conséquent tout signe n'est pas sensible. Et comme il suffit à la nature du sacrement d'être le signe d'une chose

1 Cet effet est la sanctification de l'âme, et la cause qui le renferme, c'est la passion du Christ. †

2 Cette perfection, qui est la forme de la sanctification, consiste dans la grâce opérée par le sacrement, au lieu que la perfection qui est la fin de la sanctification, n'est pas autre chose que la gloire éternelle. †

3 C'est ce que l'Église exprime par ces paroles, qui se rapportent au sacrement de l'Eucharistie : O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratiâ, et futuræ gloriæ nobis pignus datur. †

sacrée, selon que l'homme est sanctifié par elle, ainsi que nous l'avons dit (art. 2), il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire qu'il soit une chose sensible.

Réponse à l'objection N°1 :

Chaque chose tire principalement sa dénomination et se définit d'après ce qui lui convient premièrement et par lui-même, et non d'après ce qui lui convient par un autre. Or, l'effet sensible a, par lui-même, la vertu de conduire à la connaissance d'une autre chose, en la faisant ainsi connaître à l'homme primordialement et par lui-même, parce que toutes nos connaissances viennent des sens. Mais les effets intelligibles ne peuvent pas nous conduire à la connaissance d'une autre chose, sinon en tant qu'ils ont été manifestes par un autre, c'est-à-dire par des signes sensibles. De là il arrive qu'on donne premièrement et principalement le nom de signe à ce qui s'offre aux sens, comme l'observe saint Augustin, qui dit (De doct. christ., liv. 2) que le signe est ce qui, indépendamment de l'image qu'il présente à nos sens, fait arriver quelque autre chose à notre connaissance. Quant aux effets intelligibles ils ne sont des signes qu'autant qu'ils sont manifestés par d'autres signes. C'est de cette manière que des choses qui ne sont pas sensibles sont appelées des sacrements dans un sens, selon qu'elles ont été signifiées par des choses sensibles[1] ; nous en parlerons (quest. 63, art. 1).

Objection N°2.

Les sacrements appartiennent au culte ou au royaume de Dieu. Or, les choses sensibles ne paraissent pas appartenir au culte de Dieu. Car il est dit (Jean, 4, 24) : Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent le fassent en esprit et en vérité. (Rom., 14, 17) Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le boire ni dans le manger. Les choses sensibles ne sont donc pas requises pour les sacrements.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses sensibles, considérées dans leur nature, n'appartiennent pas au culte ou au royaume de Dieu, mais elles n'y appartiennent qu'autant qu'elles sont les signes des choses spirituelles dans lesquelles le royaume de Dieu consiste.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De lib. arb., liv. 2, chap. 18 et 19) : que les choses sensibles sont les moindres biens sans lesquels l'homme peut vivre droitement. Or, les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme, comme on le verra (quest. suiv.), et par conséquent l'homme ne peut vivre droitement sans eux. Les choses sensibles ne sont donc pas requises pour les sacrements.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin parle là des choses sensibles, selon qu'elles existent dans leur nature, mais non selon qu'elles sont employées pour signifier les choses spirituelles qui sont les plus grands biens.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 80) : La parole s'ajoute à l'élément, et le sacrement est produit. Il s'agit là de l'élément sensible qui est l'eau. Les choses sensibles sont donc requises pour les sacrements.

Conclusion.

Puisqu'il est naturel à l'homme de parvenir à la connaissance des choses intelligibles par les choses sensibles, le sacrement qui signifie pour l'homme les biens spirituels et intelligibles, doit être une chose sensible.

Il faut répondre que la sagesse divine pourvoit à chaque chose selon sa manière d'être. C'est pour cela qu'il est dit (Sag., 8, 1) : qu'elle dispose tout avec douceur, et ailleurs (Matth., 25, 15) : qu'elle a

1 Saint Thomas fait ici allusion au caractère que les sacrements impriment. †

donné à chaque être selon sa propre vertu. Or, il est naturel à l'homme de parvenir par les choses sensibles à la connaissance des choses intelligibles. D'ailleurs le signe est le moyen par lequel on arrive à la connaissance d'une autre chose. Par conséquent, puisque les choses sacrées qui sont signifiées par les sacrements sont des biens spirituels et intelligibles qui sanctifient l'homme, il s'ensuit que la signification du sacrement est exprimée par des choses sensibles, comme dans l'Écriture les choses spirituelles nous sont représentées sous l'image de choses sensibles[1]. D'où il résulte que les choses sensibles sont requises pour les sacrements, comme le prouve saint Denis (De cælest. hier., chap. 1). [Q61-4]

Article 5 : Les sacrements requièrent-ils des choses déterminées ?

60

Objection N°1.

Il semble que les sacrements ne requièrent pas des choses déterminées. Car les choses sensibles sont employées dans les sacrements pour avoir une signification, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, rien n'empêche que la même chose soit signifiée par des choses sensibles différentes. C'est ainsi que dans l'Écriture Dieu est désigné métaphoriquement tantôt par une pierre, tantôt par un lion, tantôt par le soleil ou quelque autre chose de semblable. Il semble donc que différentes choses puissent convenir au même sacrement. Par conséquent les sacrements ne demandent pas des choses déterminées.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la même chose puisse être signifiée par des signes divers, cependant il appartient à celui qui la signifie de déterminer de quel signe on doit user. Or, c'est Dieu qui signifie les choses spirituelles par les choses sensibles dans les sacrements et par des expressions métaphoriques dans l'Écriture. C'est pourquoi, comme c'est l'Esprit-Saint qui a déterminé sous quelles images il fallait représenter les choses spirituelles dans divers passages de l'Écriture, de même l'institution divine a dû déterminer aussi les choses significatives qui devaient être employées dans tel ou tel sacrement.

Objection N°2.

Le salut de l'âme est plus nécessaire que celui du corps. Or, dans les médecines corporelles, qui ont pour but le salut du corps, on peut prendre une chose pour une autre à son défaut. A plus forte raison, dans les sacrements qui sont des médecines spirituelles qui ont pour but le salut de l'âme, une chose peut-elle être prise pour une autre, quand celle-ci vient à manquer.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses sensibles ont naturellement les vertus qui les rendent utiles au salut du corps. C'est pourquoi il n'importe en rien que de deux choses qui ont la même vertu on emploie l'une ou l'autre. Au contraire les choses qui se rapportent à notre sanctification ne tirent pas de leur vertu naturelle leur efficacité, mais uniquement de l'institution divine. C'est pourquoi il a fallu que Dieu déterminât de quelles choses sensibles on devait faire usage dans les sacrements.

Objection N°3.

Il n'est pas convenable que le salut de l'homme soit rétréci par la loi divine et surtout par la loi du Christ qui est venu sauver tout le monde. Or, sous la loi de nature il n'y avait pas de choses déterminées pour les sacrements, mais on les employait d'après un vœu, comme on le voit par

1 C'est ce qui fait dire à l'Église dans l'hymne du dimanche de la Passion : Hoc opus nostræ salutis ordo depoposcerat : multiformis proditoris ars ut artem falleret, et medelam ferret inde hostis undè læserat. †

l'exemple de Jacob (Gen., chap. 28) qui fit vœu d'offrir à Dieu la dîme et des hosties pacifiques. Il semble donc que l'homme n'ait pas dû être restreint, et surtout sous la loi nouvelle, de manière à ne faire usage que de choses déterminées pour les sacrements.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 19, chap. 16 et 17), il est convenable que les sacrements varient avec les temps ; comme on emploie des mots différents pour signifier des temps différents, tels que le présent, le passé et le futur. C'est pourquoi, comme sous la loi de nature les hommes n'avaient reçu aucune loi extérieure, et qu'ils n'étaient portés que par leur instinct intérieur à honorer Dieu, de même c'était aussi cet instinct qui leur déterminait les choses sensibles dont ils devaient faire usage pour l'adorer. Ensuite il a été nécessaire de donner une loi extérieure, soit parce que les péchés des hommes avaient obscurci la loi de nature, soit aussi pour signifier d'une manière plus expresse la grâce du Christ qui sanctifie le genre humain. C'est pour ce motif qu'il a été aussi nécessaire de déterminer alors les choses dont les hommes se serviraient pour les sacrements. La voie du salut n'est pas pour cela rétrécie, parce qu'on possède généralement ou l'on peut se procurer sans grande peine les choses dont on doit faire usage dans les sacrements.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur 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.

Conclusion.

Puisqu'il n'appartient pas aux hommes de déterminer les choses qui les sanctifient, il est évident que dans les sacrements de la loi nouvelle qui sanctifient les hommes, on doit faire usage des choses déterminées par l'institution divine.

Il faut répondre que dans l'usage des sacrements on peut considérer deux choses : le culte de Dieu et la sanctification de l'homme. La première de ces deux choses appartient à l'homme par rapport à Dieu ; la seconde au contraire appartient à Dieu par rapport à l'homme. Or, il n'appartient pas à quelqu'un de déterminer ce qui est au pouvoir d'un autre, mais seulement ce qui est en sa puissance. Par conséquent la sanctification de l'homme étant au pouvoir de Dieu qui sanctifie, il n'appartient pas à l'homme de faire choix d'après son propre jugement des choses qui doivent le sanctifier, mais elles doivent être déterminées d'après l'institution divine. C'est pourquoi dans les sacrements de la loi nouvelle, par lesquels les hommes sont sanctifiés, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 6, 11) : Vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés, il faut que l'on use des choses qui ont été déterminées d'après l'institution divine[1]. [Q61-4] ; [Q83-5] ; [Q90-2] ;

Article 6 : Les paroles sont-elles requises pour la signification des sacrements ?

60

Objection N°1.

Il semble que les paroles ne soient pas requises pour la signification des sacrements. Car saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 19, chap. 16) : Les sacrements corporels sont-ils autre chose que des paroles visibles ? Par conséquent il semble qu'en ajoutant des paroles aux choses sensibles dans les sacrements ce soit ajouter des paroles à des paroles. Et comme c'est superflu, il semble qu'il ne soit pas nécessaire d'ajouter des paroles aux choses sensibles dans les sacrements.

Réponse à l'objection N°1 :

1 L'Église veut même que, par rapport aux cérémonies et à toutes les choses qu'on peut considérer comme accidentelles dans les sacrements, les pasteurs se conforment à ce qui leur est prescrit dans le rituel, sous peine de péché grave (Conc. Trid., sess. 8, De sacramentis, can. 13). †

Les choses visibles des sacrements sont appelées des paroles par analogie, selon qu'elles participent à cette puissance de signification qui consiste principalement dans les mots eux-mêmes, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). C'est pourquoi il n'y a pas une répétition inutile de paroles, quand dans les sacrements on ajoute des mots aux choses sensibles, parce que l'un de ces éléments est déterminé par l'autre, ainsi que nous l'avons dit (ibid.).

Objection N°2.

Un sacrement est quelque chose qui est un. Or, il ne semble pas qu'on puisse faire quelque chose d'un avec des choses qui sont de divers genres. Par conséquent les choses sensibles et les paroles étant de divers genres, puisque les choses sensibles viennent de la nature et les mots viennent de la raison, il semble que dans les sacrements les paroles ne soient pas requises avec les choses sensibles.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique les paroles et les autres choses sensibles soient de divers genres, en ce qui appartient à la nature de la chose ; néanmoins elles s'accordent sous le rapport de la signification qui existe plus parfaitement dans les mots que dans les autres choses. C'est pourquoi des mots et des choses il résulte dans les sacrements quelque chose d'un, comme de la forme et de la matière[1] il résulte un être, en ce sens que la signification des choses est perfectionnée par les mots, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article, et art. préc., Réponse N°3). Mais dans les choses on comprend aussi les actes sensibles eux-mêmes, tels que l'ablution, l'onction, etc., parce que ces actes ont la même signification que les choses elles-mêmes. [Q61-1] ; [Q86-6] ;

Objection N°3.

Les sacrements de la loi nouvelle ont succédé aux sacrements de la loi ancienne : car, du moment que ceux-ci ont été détruits, les autres ont été établis, selon l'observation de saint Augustin (Cont. Faust., liv. 19, chap. 16 et 17). Or, dans les sacrements de l'ancienne loi on ne demandait pas de forme du côté des paroles. On ne doit donc pas non plus l'exiger dans les sacrements de la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 19, chap. 16 et 17), les sacrements qui sont les signes du présent doivent être autres que ceux qui sont les signes de l'avenir. Or, les sacrements de l'ancienne loi devaient annoncer à l'avance le Christ à venir ; c'est pourquoi ils ne signifiaient pas le Christ aussi expressément que les sacrements de la loi nouvelle qui en découlent et qui ont en eux-mêmes une certaine ressemblance avec lui, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Cependant dans l'ancienne loi il y avait des paroles qui étaient employées en ce qui appartient au culte de Dieu, soit par les prêtres qui étaient les ministres de ces sacrements, d'après ce passage (Nom., 6, 23) : Vous bénirez ainsi les enfants d'Israël et vous leur direz : Que le Seigneur vous bénisse ; soit par ceux qui en faisaient usage, puisqu'il est dit (Deut., 26, 3) : Je professe aujourd'hui devant votre Dieu, etc.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Eph., 5, 2) : Le Christ a aimé l'Église et il s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, en la purifiant par l'eau où elle est lavée et par la parole de Dieu. Et saint Augustin ajoute (Sup. Joan., tract. 80) : La parole se joint à l'élément et le sacrement est produit.

1 On appelle ordinairement matière la chose ou l'acte sensible du sacrement, et on donne aux paroles le nom de forme. Ces expressions actuellement adoptées par tous les théologiens ne paraissent pas avoir été en usage dans les écoles avant l'an 1200. On ne les trouve ni dans Lanfranc, ni dans saint Anselme, ni dans saint Bernard, ni même dans Pierre Lombard. Elles y ont été introduites avec la philosophie péripatéticienne. Gotti pense que Guillaume d'Auxerre les a employées le premier. †

Conclusion.

Pour que les sacrements du Verbe incarné et de l'homme sanctifié aient une certaine ressemblance et une certaine proportion, et qu'ils signifient plus parfaitement les choses sacrées, il est très convenable qu'en eux les paroles s'ajoutent aux choses sensibles.

Il faut répondre que les sacrements, comme nous l'avons dit (art. 3), sont employés pour la sanctification des hommes, comme des signes. On peut donc les considérer de trois manières, et sous ce triple aspect il est convenable sous tous les rapports que l'on joigne les mots aux choses sensibles.

En effet :

1. On peut les considérer par rapport à la cause sanctifiante qui est le Verbe incarné. Les sacrements lui ressemblent d'une certaine manière en ce que la parole s'unit à une chose sensible, comme dans le mystère de l'Incarnation le Verbe de Dieu a été uni à une chair sensible.
2. On peut considérer les sacrements par rapport à l'homme qui est sanctifié. Comme il est composé d'un corps et d'une âme, le sacrement est un remède qui lui est proportionné, si par les choses sensibles il affecte le corps et que par la parole il touche l'âme par la foi. D'où saint Augustin dit (Tract. 80 in Joan.) sur ces paroles de saint Jean (Jean, 15, 3) : Vous êtes déjà purs, à cause des paroles que je vous ai dites : D'où vient à l'eau une si grande vertu qu'elle touche le corps et purifie le cœur, sinon par l'action du Verbe qui agit non parce qu'on le prononce, mais parce qu'on y croit.
3. On peut les considérer par rapport à la signification sacramentelle. Saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 2, chap. 3) que les paroles sont les signes qui ont obtenu parmi les hommes le premier rang pour exprimer les pensées ; parce que l'on peut employer de différente manière les mots pour désigner les diverses conceptions de l'esprit ; et c'est pour cela que nous pouvons exprimer plus distinctement par des mots ce que nous avons conçu dans notre esprit. C'est pourquoi il a été nécessaire, pour que la signification sacramentelle fût parfaite, qu'on déterminât par des paroles la signification des choses sensibles. Car l'eau peut signifier l'ablution en raison de son humidité et le rafraîchissement en raison de sa fraîcheur ; mais quand nous disons : Je vous baptise, il est évident que nous nous servons de l'eau dans le baptême pour signifier la purification spirituelle. [Q83-5] ;[Q90-2] ;

Article 7 : Faut-il dans les sacrements des paroles déterminées ?

60

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire qu'il y ait pour les sacrements des paroles déterminées. Car, comme le dit Aristote (Periher., liv. 1), les mots ne sont pas les mêmes chez tous les peuples. Or, le salut auquel on cherche à arriver par les sacrements est le même pour tous les hommes. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait pour les sacrements des paroles déterminées.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 80), la parole opère dans les sacrements, non parce qu'on la prononce, c'est-à-dire non en raison du son extérieur de la voix, mais parce qu'on y croit, c'est-à-dire à cause du sens des mots auquel la foi s'attache. Ce sens est le même pour tous, quoique les paroles ne soient pas les mêmes quant au son. C'est pour cela qu'en quelque langue qu'on exprime ce sens, le sacrement existe.

Objection N°2.

Les paroles sont requises dans les sacrements principalement en raison de ce qu'elles sont significatives, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il arrive que l'on peut signifier la même chose par des mots différents. Il n'est donc pas nécessaire qu'il v ait pour les sacrements des paroles déterminées.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique en toute langue on puisse exprimer la même chose par des mots différents, cependant il y a toujours quelques-uns de ces mots qui se trouvent plus principalement et plus communément employés pour la signifier. C'est ce mot qu'il faut prendre pour la signification du sacrement. C'est ainsi que parmi les choses sensibles on prend pour la signification du sacrement celle dont l'usage est le plus commun relativement à l'acte que l'effet du sacrement exprime ; par exemple, l'eau étant la chose la plus commune que les hommes emploient pour l'ablution du corps qui signifie l'ablution spirituelle, on la prend pour ce motif comme matière dans le baptême.

Objection N°3.

La corruption d'une chose en change l'espèce. Or, il v en a qui prononcent mal les mots ; cependant on ne croit pas que ce soit une cause qui empêche les effets du sacrement, autrement les illettrés ou les bègues qui confèrent les sacrements, les rendraient souvent nuls. Par conséquent il ne semble pas qu'il y ait pour les sacrements des mots déterminés.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui prononce mal les paroles sacramentelles, s'il le fait à dessein, ne paraît pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, et par conséquent il ne semble pas qu'il confère un sacrement. S'il le fait par erreur ou par un défaut de prononciation, et qu'il altère tellement la formule qu'elle n'ait plus du tout de sens, il ne semble pas non plus qu'il y ait sacrement. C'est ce qui arrive surtout quand l'altération porte sur le commencement du mot[1] ; par exemple, si au lieu de dire : In nomine Patris, on disait : In nomine matris. Mais si l'altération de la formule n'en détruit pas absolument le sens, le sacrement n'en existe pas moins. C'est surtout ce qui arrive, quand l'altération porte sur la fin du mot, comme si l'on disait : In nomine patrias et filias. Car quoique ces mots mal prononcés ne signifient rien en vertu de leur imposition, néanmoins on les accepte comme signifiant quelque chose d'après l'usage. C'est pourquoi, bien que le son qui frappe l'oreille soit changé, le sens reste pourtant le même. Quant à ce que nous avons dit de la différence de l'altération, selon qu'elle porte sur le commencement ou la fin du mot, ceci a sa raison ; parce qu'en latin un changement dans le commencement du mot en change la signification, tandis que le plus souvent le changement qui tombe sur la fin du mot ne le change pas. Chez les Grecs la signification est aussi changée quand c'est le commencement du mot qui est modifié. Mais on doit plutôt faire attention à la nature de l'altération, parce que dans l'un et l'autre cas elle peut être si faible qu'elle ne détruise pas le sens des mots, et elle peut être tellement grave qu'elle l'anéantisse tout à fait. Seulement l'une de ces choses se rapporte plutôt au commencement du mot et l'autre à la fin[2].

Mais c'est le contraire. Le Seigneur a prononcé des paroles déterminées clans la consécration du sacrement de l'Eucharistie, en disant (Matth., 26, 26) : Ceci est mon corps. De même il a ordonné à ses disciples de baptiser sous une forme de paroles déterminée en disant (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit.

1 La règle la plus générale qu'on puisse donner à cet égard, c'est d'examiner si l'altération de la forme est substantielle ou accidentelle. Elle est substantielle, quand elle en détruit le sens ou qu'elle le corrompt totalement, alors le sacrement n'est pas valide ; elle n'est qu'accidentelle quand elle porte seulement sur la construction de la phrase ou du mot qu'elle change sans détruire le sens. Dans ce cas l'acte peut être illicite, mais le sacrement n'est pas invalide. †

2 La raison en est que dans le premier cas le changement atteint le radical, et dans le second il ne modifie que la terminaison du mot. †

Conclusion.

Puisque la matière des sacrements, c'est-à-dire les choses sensibles, est déterminée, à plus forte raison faut-il que la forme des paroles le soit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), dans les sacrements les paroles remplissent le rôle de la forme, et les choses sensibles celui de la matière. Or, dans tout ce qui est composé de matière et de forme, le principe de la détermination vient de la forme qui est en quelque sorte la fin et le terme de la matière. C'est pour ce motif que l'existence d'une chose demande plutôt une forme déterminée qu'une matière déterminée ; car une matière déterminée demande à être proportionnée à une forme déterminée. Par conséquent, puisque dans les sacrements on exige que les choses sensibles qui en sont comme la matière soient déterminées ; à plus forte raison est-il nécessaire que la forme des paroles le soit aussi. [Q86-6] ;

Article 8 : Est-il permis d'ajouter quelque chose aux mots dans lesquels consiste la forme des sacrements ?

60

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis d'ajouter quelque chose aux mots dans lesquels la forme des sacrements consiste. En effet ces paroles sacramentelles ne sont pas moins nécessaires que les mots de l'Écriture sainte. Or, il n'est pas permis d'ajouter quelque chose à l'Écriture, ni d'en rien retrancher ; car il est dit (Deut., 4, 2) : Vous n'ajouterez rien aux paroles que je vous dis et vous n'en retrancherez rien. Et saint Jean dit (Apoc., 22, 18) : Je déclare à tous ceux qui entendront les paroles de la prophétie de ce livre, que si quelqu'un y ajoute, Dieu ajoutera sur lui plaie sur plaie, le frappant de celles qui sont écrites dans ce livre, et si quelqu'un en retranche quelque chose, Dieu ne lui donnera aucune part à ce qui est écrit dans ce livre de vie. Il semble donc qu'il ne soit permis ni d'ajouter aux formes des sacrements, ni d'en rien retrancher.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'est pas permis d'ajouter quelque chose aux paroles de l'Écriture quant au sens, mais les docteurs y ont ajouté beaucoup de choses pour l'interpréter. Cependant il n'est pas permis d'y ajouter des paroles, de telle sorte qu'on prétende qu'elles en font partie intégralement, parce que ce serait se rendre coupable de fausseté ; et il en serait de même si l'on disait qu'une chose est nécessaire à la forme d'un sacrement, tandis qu'il n'en est rien[1].

Objection N°2.

Les paroles sont dans les sacrements à titre de forme, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, dans les formes toute addition ou tout retranchement en change l'espèce, comme dans les nombres, ainsi qu'on le voit (Metaph., liv. 8, text. 10). Il semble donc que si l'on ajoute quelque chose à la forme d'un sacrement ou si l'on en retranche quelque chose, le sacrement ne sera plus le même.

Réponse à l'objection N°2 :

Les mots appartiennent à la forme du sacrement en raison du sens qu'ils signifient. C'est pourquoi toute addition ou toute suppression de mots qui n'ajoute rien au sens voulu de la formule, ou qui n'en retranche rien, ne détruit pas l'espèce du sacrement.

1 Ainsi l'addition que l'on fait peut ne pas nuire à la validité du sacrement, mais elle ne peut appartenir à son intégrité. †

Objection N°3.

Comme il faut pour la forme d'un sacrement un nombre déterminé de paroles, de même il faut dans ces paroles un ordre déterminé, et il est nécessaire qu'il y ait de la suite dans le discours. Si donc l'addition ou la suppression des mots ne détruit pas la vérité du sacrement, il semble que pour la même raison la transposition des mots, ou l'interpolation de la prononciation ne la détruise pas non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

S'il y a une interruption de paroles assez grande[1] pour que l'intention de celui qui les prononce soit interrompue, le sens du sacrement et par conséquent sa vérité est détruite ; mais le sacrement est valide quand l'interruption est courte et qu'elle ne nuit point à l'intention de celui qui prononce les paroles, ni à leur intelligence. Il en faut dire autant de la transposition des mots ; car si cette transposition enlève le sens de la phrase, le sacrement est nul, comme on le voit pour une négation mise avant ou après un signe. Mais si la transposition est telle qu'elle ne change pas le sens, la vérité du sacrement n'est pas détruite[2], parce que, d'après Aristote (liv. 2, chap. 1), les noms et les verbes transposés ont la même signification.

Mais c'est le contraire. Dans les formes des sacrements, il y a des mots que les uns ajoutent et que les autres n'ajoutent pas. Ainsi les latins baptisent sous cette formule : Je vous baptise, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et les grecs sous celle-ci : Que le serviteur du Christ N. soit baptisé au nom du Père, etc. Et cependant ils confèrent les uns et les autres un sacrement véritable. Il est donc permis d'ajouter aux formes des sacrements ou d'en retrancher quelque chose.

Conclusion.

Il n'est pas permis d'ajouter aux mots dans lesquels la forme des sacrements consiste, ni d'en retrancher quelque chose qui en corrompe le véritable sens.

Il faut répondre qu'à l'égard de tous les changements qui peuvent avoir lieu dans les formes des sacrements, il semble qu'on doive considérer deux choses : l'une se rapporte à celui qui prononce les paroles ; son intention est requise pour le sacrement, comme nous le dirons (quest. 64, art. 8). C'est pourquoi si par cette addition ou ce retranchement il a l'intention d'introduire un rite qui ne soit pas reçu par l'Église, alors il n'y a pas de sacrement ; parce qu'il ne paraît pas avoir l'intention de faire ce que l'Église fait. L'autre chose que l'on puisse considérer se rapporte à la signification des mots. Car puisque les mots opèrent dans les sacrements, d'après le sens qu'ils présentent, ainsi que nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1 et 3), il faut examiner si ce changement détruit le sens que les mots doivent avoir ; parce que, dans ce cas, il est évident que la vérité du sacrement est détruite. Il est manifeste d'ailleurs que si l'on retranche quelque chose de ce qui appartient à la substance de la forme sacramentelle, on enlève le sens que les mots doivent avoir, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de sacrements. C'est ce qui fait dire à Didyme (De Spirit. sanct., liv. 2, à princ.) : Si quelqu'un veut baptiser tout en omettant un des noms essentiels[3], son baptême sera nul[4]. Mais si on retranche quelque chose qui ne soit pas de la substance de la forme, cette suppression ne détruit pas le sens que les mots doivent avoir, et par conséquent elle n'empêche pas non plus le sacrement d'exister. C'est ainsi que dans la forme de l'Eucharistie qui consiste dans ces paroles : Car ceci est mon corps, si le mot car est omis,

1 L'interruption nuit au sens dans le cas où l'on vient à intercaler entre les paroles d'autres actes tout différents, de manière qu'au jugement d'un homme de bon sens, les mots ne paraissent plus faire une même proposition. †

2 Le sacrement serait valide si l'on disait par exemple : In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ego te baptizo, mais il serait au moins douteux si l'on disait : Filii, ego te baptizo in nomine Patris et Spiritus sancti, et il faudrait le réitérer sous condition (Mgr Gousset, Théologie morale, t. 2, p. 7). †

3 C'est-à-dire celui du Père ou du Fils ou de l'Esprit-Saint. †

4 On ne pourrait pas non plus baptiser validement au nom de la sainte Trinité, sans exprimer la distinction des personnes divines. †

la formule n'en conserve pas moins le sens qu'elle doit avoir, et c'est pour cela que cette omission n'empêche pas le sacrement d'exister, quoiqu'il puisse arriver que celui qui l'a faite, pèche par négligence ou par mépris[1]. À l'égard de l'addition, il peut se faire que l'on ajoute quelque chose qui corrompe le sens que doit avoir la formule : par exemple, si l'on disait, comme le faisaient les ariens en baptisant : Je vous baptise au nom du Père qui est plus grand et du Fils qui est moindre ; alors cette addition détruirait la vérité du sacrement. Mais si l'addition n'est pas de nature à détruire le sens légitime, la vérité du sacrement reste. Peu importe d'ailleurs que cette addition se trouve au commencement, ou au milieu, ou à la fin. Ainsi le baptême serait véritable si l'on disait : Je vous baptise au nom de Dieu le Père tout-puissant, et de son Fils unique, et du Saint-Esprit le Paraclet. Il le serait encore en disant : Je vous baptise au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, et que la bienheureuse Vierge vous assiste. — Mais si l'on disait : Je vous baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et de la bienheureuse Vierge Marie, le baptême serait nul. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 1, 13) : Est-ce que Paul a été crucifié pour vous, ou avez-vous été baptisés au nom de Paul ? Le baptême ne vaudrait rien, si l'on entendait baptiser au nom de la bienheureuse Vierge, comme au nom de la Trinité par lequel le baptême est consacré ; car ce sens serait contraire à la vraie foi et par conséquent il détruirait la vérité du sacrement. Mais si en ajoutant : Et au nom de la bienheureuse Vierge, on le faisait non pour que ce nom opérât quelque chose dans le baptême, mais pour que son intercession fût utile à celui qui est baptisé, et pour qu'il conservât la grâce baptismale, la perfection du sacrement ne serait pas détruite.

60

1 Si l'omission porte sur une chose purement accidentelle, comme le mot ego dans la formule : Ego baptizo, on croit généralement, dit Mgr Gousset, qu'il n'y aurait qu'un péché véniel quand même cette omission serait volontaire. †

QUESTION 61 : DE LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS

Question 61 : De la nécessité des sacrements.....166
Article 1 : Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme ?.....166
Article 2 : Avant le péché les sacrements ont-ils été nécessaires à l'homme ?.....168
Article 3 : Après le péché a-t-il dû y avoir des sacrements avant Jésus-Christ ?.....169
Article 4 : Après le Christ a-t-il dû y avoir des sacrements ?.....170

Après avoir parlé de la nature des sacrements, nous devons nous occuper de leur nécessité.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme ?[1]
2. Ont-ils été nécessaires dans l'état où était l'homme avant son péché ?[2]
3. Ont-ils été nécessaires dans l'état qui a suivi le péché avant Jésus-Christ ?[3]
4. Ont-ils été nécessaires après l'arrivée du Christ ?[4]

Article 1 : Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme ?

61

Objection N°1.

Il semble que les sacrements ne soient pas nécessaires au salut de l'homme. Car l'Apôtre dit (1 Tim., 4, 8) : Les exercices du corps sont utiles à peu de chose. Or, l'usage des sacrements se rapporte à l'exercice du corps, parce que les sacrements consistent dans la signification des choses sensibles et des mots, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6, Réponse N°2). Ils ne sont donc pas nécessaires au salut de l'homme.

Réponse à l'objection N°1 :

L'exercice du corps, considéré comme tel, n'est pas très utile ; mais l'exercice qui consiste dans l'usage des sacrements n'est pas purement corporel, car il est spirituel d'une certaine manière, c'est-à-dire par sa signification et sa causalité[5].

Objection N°2.

Le Seigneur dit à saint Paul (2 Cor., 12, 9) : Ma grâce vous suffit. Or, elle ne suffirait pas si les sacrements étaient nécessaires au salut. Ils ne le sont donc pas.

1 Le concile de Trente a ainsi défini la nécessité des sacrements (sess. 7, De sacram., chap. 4) : Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, superflua… anathema sit. †

2 Saint Thomas croit qu'il n'y a point eu de sacrement dans l'état d'innocence. C'est ce qu'admettent en général tous les théologiens, parce que cet état a duré trop peu de temps. Mais le raisonnement qu'il fait à cet égard tend à prouver qu'il n'y en aurait pas eu, quand même cet état aurait persévéré. Les thomistes sont tous de ce sentiment, et tout en reconnaissant qu'il y aurait eu de véritables sacrifices, des offrandes, des rites sensibles, ils prétendent que ces choses n'auraient pas été des sacrements. L'opinion contraire est défendue par beaucoup d'autres théologiens. †

3 Les sacrements de l'ancienne loi ont été des figures des sacrements de la loi nouvelle, et il est de foi que ceux-ci en diffèrent essentiellement : Si quis dixerit ea ipsa novæ legis sacramenta à sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia cæremoniæ sunt aliæ, et alii ritus externi, anathema sit (Conc. Trid., sess. 7, can. 2). †

4 Cet article est une réfutation de l'erreur des cathares, qui prétendaient qu'il n'y avait pas de sacrements dans l'Église. Cette erreur a été implicitement condamnée par le concile de Florence, qui détermine la matière et la forme des sacrements, et par le concile de Trente, qui fait de même. †

5 Les sacrements sont les signes de la grâce, et ils la produisent. †

Réponse à l'objection N°2 :

La grâce de Dieu est la cause suffisante du salut de l'homme ; mais Dieu donne aux hommes la grâce selon le mode qui leur convient. C'est pourquoi les sacrements sont nécessaires aux hommes pour l'obtenir.

Objection N°3.

Quand on pose une cause suffisante, il ne semble pas qu'une autre chose puisse être nécessaire pour la production de son effet. Or, la passion du Christ est la cause suffisante de notre salut. Car saint Paul dit (Rom., 5, 10) : Si, lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, maintenant que nous sommes réconciliés, serons-nous sauvés par la vie de ce même Fils. Les sacrements ne sont donc pas nécessaires pour le salut de l'homme.

Réponse à l'objection N°3 :

La passion du Christ est, à la vérité, la cause suffisante du salut de l'homme, mais il ne s'ensuit pas pour cela que les sacrements ne soient pas nécessaires au salut du genre humain. Car ils opèrent en vertu de la passion du Christ, et la passion du Christ nous est appliquée par eux d'une certaine manière, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 3) : Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés dans sa mort.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 19, chap. 11) : Les hommes ne peuvent être réunis sous une même religion, vraie ou fausse, qu'autant qu'ils sont liés ensemble par des signes ou des sacrements visibles. Or, il est nécessaire au salut du genre humain que les hommes soient unis dans l'unité de la religion véritable. Par conséquent les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme.

Conclusion.

Puisque les hommes en péchant se sont soumis par leur affection aux choses corporelles, qu'ils ne s'en détachent pas facilement et qu'ils sont conduits par elles aux choses spirituelles ; il est évident que les sacrements sont nécessaires à leur salut.

1. La première doit se tirer de la condition de la nature humaine, dont le propre est de nous conduire, par les choses corporelles et sensibles, aux choses spirituelles et intelligibles. Comme il appartient à la divine providence qu'on pourvoie à chaque chose selon le mode de sa condition, il s'ensuit qu'il est convenable que la divine sagesse aide l'homme à faire son salut au moyen de ces signes corporels et sensibles qu'on appelle sacrements.
2. La seconde raison doit être déduite de l'état de l'homme qui, en péchant, s'est soumis par son affection aux choses corporelles. Or, le remède doit être appliqué là où est le mal. C'est pourquoi il a été convenable que Dieu préparât un remède spirituel pour l'homme au moyen des signes corporels. Car si on ne lui présentait que des choses spirituelles toutes nues, l'esprit qui est livré aux choses corporelles ne pourrait s'y appliquer.
3. La troisième raison provient de la nature de l'action de l'homme, qui a principalement pour objet les choses corporelles. Ainsi, de peur qu'il ne fût trop dur pour l'homme de se détacher totalement des actes corporels, on lui a proposé dans les sacrements des exercices corporels dont il se sert dans l'intérêt de son salut, pour éviter les exercices superstitieux qui consistent dans le culte des démons, ou pour éviter toutes les choses nuisibles qui consistent dans des actes coupables. Par conséquent, par l'institution des sacrements, l'homme est instruit au moyen des choses sensibles de la manière qui convient à sa nature ; il est humilié en apprenant qu'il est soumis aux choses corporelles, puisque c'est par le moyen des corps

qu’on lui vient en aide ; et il est préservé d’actions coupables par l’exercice salutaire des sacrements[1].

Article 2 : Avant le péché les sacrements ont-ils été nécessaires à l’homme ?

61

Objection N°1.

Il semble que les sacrements aient été également nécessaires à l’homme avant son péché. Car, comme nous l’avons dit (art. préc., Réponse N°2), les sacrements sont nécessaires à l’homme pour obtenir la grâce. Or, dans l’état d’innocence l’homme avait besoin de la grâce, comme nous l’avons vu (1a pars, quest. 95, art. 4, Réponse N°1). Les sacrements lui étaient donc aussi nécessaires dans cet état.

Réponse à l’objection N°1 :

L’homme dans l’état d’innocence avait besoin de la grâce, mais il n’était pas nécessaire qu’il l’obtint par des signes sensibles ; il suffisait qu’elle lui arrivât spirituellement et invisiblement.

Objection N°2.

Les sacrements sont nécessaires à l’homme selon la condition de la nature humaine, ainsi que nous l’avons vu (art. préc.). Or, la nature de l’homme est la même avant et après le péché. Il semble donc qu’avant le péché l’homme ait eu besoin des sacrements.

Réponse à l’objection N°2 :

La nature de l’homme est la même avant et après le péché ; mais son état n’est pas le même. Car après le péché l’âme a besoin pour son perfectionnement de recevoir quelque chose des êtres corporels quant à sa partie supérieure, ce qui n’était pas nécessaire dans l’état d’innocence.

Objection N°3.

Le mariage est un sacrement, d’après ces paroles de saint Paul (Eph., 5, 32) : Ce sacrement est grand, je dis en Jésus-Christ et dans l’Église. Or, le mariage a été établi avant le péché, comme on le voit (Gen., chap. 2). Les sacrements étaient donc nécessaires à l’homme avant son péché.

Réponse à l’objection N°3 :

Le mariage a été établi dans l’état d’innocence, non comme un sacrement, mais comme un devoir naturel. Cependant par voie de conséquence il signifiait une chose future qui se rapportait au Christ et à l’Église ; comme toutes les autres choses figuratives qui ont existé avant le Christ.

Mais c’est le contraire. La médecine n’est nécessaire qu’au malade, d’après ces paroles (Matth., 9, 12) : Celui qui se porte bien n’a pas besoin de médecin. Or, les sacrements sont des médecines spirituelles qui sont employées contre le mal du péché. Ils n’ont donc pas été nécessaires avant que l’homme eut péché.

Conclusion.

Dans l’état d’innocence l’homme n’avait pas besoin des sacrements, ni pour remédier au péché, ni pour perfectionner son âme.

1 D’après les raisons que donne ici saint Thomas, on voit qu’il ne s’agit pas ici d’une nécessité absolue, car Dieu eût pu sauver les hommes d’une autre manière, il s’agit seulement d’une nécessité de convenance, c’est-à-dire que ce moyen est le plus convenable pour la fin qu’il voulait atteindre. †

Il faut répondre que dans l'état d'innocence les sacrements n'ont pas été nécessaires avant le péché. On peut en donner pour raison la droiture de cet état dans lequel les puissances supérieures dominaient les inférieures et n'en dépendaient d'aucune manière. Car, comme l'esprit était soumis à Dieu, de même les puissances inférieures de l'âme l'étaient à l'esprit et le corps à l'âme. Or, il aurait été contraire à cet ordre que l'âme lut perfectionnée, par rapport à la science ou par rapport à la grâce, au moyen de quelque chose de corporel, comme ce qui a lieu dans les sacrements. C'est pourquoi dans l'état d'innocence l'homme n'avait pas besoin de sacrements, non seulement selon qu'ils ont pour but la guérison du péché, mais encore selon qu'ils se rapportent à la perfection de l'âme.

Article 3 : Après le péché a-t-il dû y avoir des sacrements avant Jésus-Christ ?

61

Objection N°1.

Il semble qu'après le péché il n'ait pas dû y avoir des sacrements avant le Christ. Car nous avons dit (art. 1, Réponse N°3) que la passion du Christ est appliquée aux hommes par les sacrements : et par conséquent la passion du Christ est aux sacrements ce que la cause est à l'effet. Or, l'effet ne précède pas la cause. Les sacrements n'ont donc pas dû exister avant l'avènement du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

La passion du Christ est la cause finale des anciens sacrements, c'est-à-dire qu'ils ont été établis pour la signifier. Comme la cause finale n'a pas la priorité de temps, mais qu'elle n'est antérieure que dans l'intention de l'agent, il s'ensuit qu'il ne répugne pas qu'il y ait eu des sacrements avant la passion du Christ.

Objection N°2.

Les sacrements doivent convenir à l'état du genre humain, comme on le voit (Cont. Faust., liv. 19, chap. 16 et 17). Or, l'état du genre humain n'a pas été changé depuis le péché jusqu'à la réparation opérée par le Christ. Les sacrements n'ont donc pas dû être changés non plus, de manière qu'indépendamment des sacrements de la loi de nature il y en ait eu d'autres établis sous la loi de Moïse.

Réponse à l'objection N°2 :

L'état du genre humain depuis le péché jusqu'à Jésus-Christ peut être considéré de deux manières.

1. Selon la nature de la foi. Sous ce rapport il est toujours resté le même, parce que les hommes étaient justifiés par la foi dans l'avènement futur du Christ.
2. On peut le considérer selon que le péché a été plus ou moins abondant et la connaissance du Christ plus ou moins expresse. Car, selon le développement des siècles, le péché a commencé à dominer davantage dans l'homme, au point qu'il obscurcit la raison humaine et que les préceptes de la loi de nature ne suffisant plus à l'homme pour bien vivre, il devint nécessaire de déterminer des préceptes par une loi écrite et d'ajouter à ces préceptes des sacrements de foi. Il fallait aussi qu'avec le cours des temps la connaissance de la foi fût plus explicite, parce que, comme le dit saint Grégoire (Hom. 16 in Ezech.), avec le progrès des âges la connaissance de Dieu augmenta. C'est pour cela que dans l'ancienne loi il a été nécessaire qu'on déterminât des sacrements qui fussent les signes de la foi qu'on avait dans le Christ à venir. Ces sacrements sont à ceux qui ont existé avant la loi, ce que le déterminé est à l'indéterminé. Car avant la loi il n'y a rien eu de positivement déterminé au sujet des sacrements dont l'homme devait faire usage, mais cela l'a été par la loi, et c'était nécessaire

soit à cause de l'obscurcissement de la loi de nature, soit parce qu'il fallait que la foi fût plus particulièrement signifiée.

Objection N°3.

Plus une chose se rapproche de la perfection et plus elle doit lui ressembler. Or, la perfection du salut de l'homme a été opérée par le Christ dont les sacrements de la loi ancienne sont plus rapprochés que ceux qui ont existé avant la loi. Ces sacrements ont donc dû ressembler davantage aux sacrements du Christ. C'est cependant le contraire qui est manifeste, parce qu'il est dit que le sacerdoce du Christ doit être selon l'ordre de Melchisédech et non selon l'ordre d'Aaron, comme on le voit (Héb., chap. 7). Les sacrements avant le Christ n'ont donc pas été convenablement établis.

Réponse à l'objection N°3 :

Le sacrement de Melchisédech qui a existé avant la loi ressemble davantage au sacrement de la loi nouvelle pour la matière, en ce sens qu'il offrit du pain et du vin, comme on le voit (Gen., chap. 14), et que c'est aussi dans l'oblation du pain et du vin que le sacrifice de la loi nouvelle consiste. Cependant les sacrements de la loi de Moïse ressemblent davantage à la chose signifiée par le sacrement, c'est-à-dire à la passion du Christ, comme on le voit à l'égard de l'agneau pascal et des autres victimes[1]. Et il en a été ainsi parce que si l'espèce des sacrements était restée la même, il aurait semblé, à cause de la continuité du temps, que c'était la continuation du même sacrement.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 19, chap. 13) : que les premiers sacrements qui ont été célébrés et observés d'après la loi annonçaient à l'avance le Christ à venir. Or, il était nécessaire au salut de l'homme que l'arrivée du Christ fût annoncée à l'avance. Il était donc nécessaire qu'avant le Christ il y eût des sacrements.

Conclusion.

Puisque depuis le péché personne ne peut être sanctifié que par le Christ, nécessairement après le péché il y a eu avant l'arrivée du Christ des sacrements par lesquels l'homme a témoigné sa foi dans le Christ à venir.

Il faut répondre que les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme, selon qu'ils sont des signes sensibles des choses invisibles par lesquelles l'homme est sanctifié. Or, depuis le péché on ne peut être sanctifié que par le Christ que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation, par la foi qu'on avait en son sang, afin de faire paraître sa justice… et pour faire voir qu'il est juste et qu'il justifie celui qui tend à la justice par la foi en Jésus-Christ (Rom., 3, 25). C'est pourquoi il fallait qu'avant l'arrivée du Christ il y eût des signes visibles pour que les hommes témoignassent leur foi dans son avènement futur. C'est à ces signes qu'on donne le nom de sacrements. Par conséquent il est évident qu'avant l'arrivée du Christ il a été nécessaire d'établir des sacrements.

Article 4 : Après le Christ a-t-il dû y avoir des sacrements ?

61

Objection N°1.

Il semble qu'après le Christ il n'ait pas dû y avoir des sacrements. Car, quand la vérité arrive la figure doit cesser. Or, c'est Jésus-Christ qui a apporté la grâce et la vérité, comme le dit saint Jean (Jean, 1, 17). Par conséquent puisque les sacrements sont des signes de la vérité ou des figures, il semble qu'après la passion du Christ ils n'aient plus dû exister.

1 Sur le rapport qu'il y a entre les sacrements de la loi ancienne et ceux de la loi nouvelle, voy. 1a 2æ, quest. 102, art. 3. †

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Denis (De hier. cœl., chap. 5), l'état de la loi nouvelle tient le milieu entre l'état de la loi ancienne, dont les figures sont accomplies dans la loi nouvelle, et l'état de gloire dans lequel la vérité sera manifestée toute nue et dans toute sa perfection. C'est pourquoi il n'y aura point alors de sacrement. Mais maintenant que nous connaissons la vérité, comme dans un miroir et en énigme, selon l'expression de saint Paul (1 Cor., chap. 13), il faut que nous arrivions aux choses spirituelles par des signes sensibles ; ce qui appartient à la nature des sacrements.

Objection N°2.

Les sacrements consistent dans certains éléments, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 4 et 5). Or, l'Apôtre dit (Gal., 4, 3) : Quand nous étions de petits enfants, nous étions assujettis aux éléments ; maintenant que la plénitude des temps est arrivée, nous ne sommes plus de petits enfants. Il semble donc que nous ne devons pas servir Dieu avec les éléments de ce monde, en faisant usage des sacrements corporels.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Paul appelle les sacrements de la loi ancienne des éléments vides et infirmes (Gal., chap. 4), parce qu'ils ne contenaient pas la grâce et qu'ils ne la produisaient pas. C'est pourquoi il dit que ceux qui faisaient usage de ces sacrements étaient asservis aux éléments de ce monde, parce que ces sacrements n'étaient rien autre chose que des éléments de cette nature. Mais nos sacrements contiennent la grâce et la produisent[1] ; c'est pourquoi il n'y a pas de parité entre eux.

Objection N°3.

Saint Jacques dit (1, 17) : Dieu ne peut recevoir ni changement, ni ombre par aucune révolution. Or, il semble que la volonté divine subisse une sorte de changement en employant pour la sanctification de l'homme sous l'état de grâce des sacrements qui ne sont pas les mêmes que ceux qui ont été établis avant le Christ. Il semble donc qu'après le Christ on n'ait pas dû établir d'autres sacrements.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le père de famille ne paraît pas avoir une volonté changeante, parce qu'il donne à sa famille des préceptes différents selon la différence des temps, et qu'il ne commande pas les mêmes choses en hiver et en été ; de même on ne voit pas qu'il y ait changement en Dieu, parce qu'il a établi après l'arrivée du Christ d'autres sacrements que ceux qui existaient sous la loi ancienne ; parce que les uns ont été convenables pour figurer la grâce à l'avance, et les autres le sont pour en démontrer la présence.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 19, chap. 13) que les sacrements de l'ancienne loi ont été détruits parce qu'ils ont été accomplis ; mais qu'on en a établi d'autres qui ont plus de vertu, qui sont d'une utilité plus grande, d'un usage plus facile et qui sont moins nombreux.

Conclusion.

Puisque nous sommes sauvés par la foi dans le Christ qui est né et qui a souffert, comme les anciens l'ont été par la foi dans le Christ à venir, indépendamment des sacrements de l'ancienne loi qui annonçaient à l'avance les mystères futurs du Christ, il a fallu que sous la loi nouvelle il y eut d'autres sacrements qui signifiassent ce qui a précédemment existé dans le Christ.

Il faut répondre que, comme les anciens patriarches ont été sauvés par leur foi dans le Christ à venir, de même nous le sommes par la foi dans le Christ qui est né et qui a souffert. Les sacrements étant des signes qui montrent la foi par laquelle l'homme est justifié, les mêmes signes

1 Cet article est de foi, comme nous le verrons (quest. suiv.). †

ne doivent pas désigner le futur, le passé et le présent. Car, comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 19, chap. 16), on annonce autrement la même chose suivant qu'elle doit être faite ou qu'elle l'a été ; ainsi les mots « *qui doit souffrir* », et « *qui a souffert* » ne sont pas les mêmes. C'est pourquoi il faut que sous la loi nouvelle il y ait d'autres sacrements qui signifient ce qui a existé antérieurement dans le Christ, indépendamment des sacrements de l'ancienne loi qui annonçaient à l'avance l'avenir.

61

QUESTION 62 : DE L'EFFET PRINCIPAL DES SACREMENTS QUI EST LA GRÂCE

Question 62 : De l'effet principal des sacrements qui est la grâce.....173
Article 1 : Les sacrements sont-ils la cause de la grâce ?.....174
Article 2 : La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons ? 176
Article 3 : Les sacrements de la loi nouvelle contiennent-ils la grâce ?.....177
Article 4 : Y a-t-il dans les sacrements une vertu qui soit cause de la grâce ?.....178
Article 5 : Les sacrements de la loi nouvelle tirent-ils leur vertu de la passion du Christ ?.....180
Article 6 : Les sacrements de l'ancienne loi produisaient-ils la grâce ?.....182
[Q69-0] ; [Q73-1]

Après avoir parlé de la nécessité des sacrements, nous devons nous occuper de leurs effets ; et d'abord de leur effet principal qui est la grâce ; ensuite de leur effet secondaire qui est le caractère.

À ce sujet six questions se présentent :

1. Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils la cause de la grâce ?
2. La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons ?[1]
3. Les sacrements contiennent-ils la grâce ?[2]
4. Y a-t-il en eux une vertu pour la produire ?[3]
5. Cette vertu dans les sacrements découle-t-elle de la passion du Christ ?
6. Les sacrements de l'ancienne loi produisaient-ils la grâce ?[4]

1 Luther n'ayant pas reconnu la grâce sacramentelle, a prétendu que tous les chrétiens étaient prêtres, et qu'ils avaient la même puissance, sans distinction d'état. Cette erreur, qui fut celle des pauvres de Lyon et de plusieurs autres hérétiques ennemis de toute hiérarchie, a été ainsi condamnée par le concile de Trente (sess, 8, can. 10) : Si quis dixerit christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem ; anathema sit. †

2 Luther a nié que les sacrements contiennent la grâce et qu'ils effacent les péchés ; ce que le concile de Trente a condamné en ces termes : Si quis dixerit sacramenta novæ legis non continere gratiam quam significant ; aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre… anathema sit. †

3 Il est de foi, contre Luther et les autres novateurs modernes, que les sacrements confèrent la grâce ex opere operato, d'après ce canon du concile de Trente (sess. 7, can. 8) : Si quis dixerit per novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, anathema sit. †

4 Le concile de Florence détermine ainsi la différence qu'il y a entre les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la nouvelle : Illa non causabant gratiam, sed eam solam per passionem Christi dandam figurabant : hæc autem continent gratiam et ipsam dignè suscipientibus conferunt. †

Article 1 : Les sacrements sont-ils la cause de la grâce ?

62

Objection N°1.

Il semble que les sacrements ne soient pas la cause de la grâce. Car une même chose ne paraît pas être signe et cause, parce que la nature du signe paraît plutôt convenir à un effet. Or, le sacrement est le signe de la grâce. Il n'en est donc pas la cause.

Réponse à l'objection N°1 :

La cause principale ne peut pas être appelée proprement le signe d'un effet, quand même l'effet serait occulte et que la cause serait sensible et manifeste. Mais la cause instrumentale, si elle est manifeste, peut être appelée le signe d'un effet occulte, parce qu'elle n'est pas seulement cause, mais qu'elle est encore effet d'une certaine manière, selon qu'elle est mue par l'agent principal. D'après cela les sacrements de la loi nouvelle sont tout à la fois causes et signes ; d'où il suit qu'ils produisent ce qu'ils figurent, comme on le dit communément. D'où il est évident qu'ils ont parfaitement ce qui constitue le sacrement, selon qu'ils se rapportent à quelque chose de sacré, non seulement comme signe, mais encore comme cause. [Q69-2]

Objection N°2.

Aucune chose corporelle ne peut agir sur ce qui est spirituel, parce que l'agent est plus noble que le patient, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen., liv. 12, chap. 16). Or, le sujet de la grâce est l'âme de l'homme qui est une chose spirituelle. Les sacrements ne peuvent donc pas produire la grâce.

Réponse à l'objection N°2 :

L'instrument a deux actions : l'une instrumentale d'après laquelle il opère, non d'après sa vertu propre, mais d'après la vertu de l'agent principal ; l'autre est son action propre qui lui convient d'après sa propre forme. C'est ainsi qu'il convient à la hache de couper en raison de son tranchant, et de faire un lit selon qu'elle est un instrument d'art. Mais elle ne peut produire son action instrumentale qu'autant qu'elle exerce son action propre, car elle ne fait un lit qu'en coupant. De même les sacrements corporels produisent leur action instrumentale sur l'âme, d'après la vertu divine, au moyen de leur opération propre qu'ils exercent sur le corps qu'ils touchent. Ainsi l'eau du baptême en purifiant le corps selon sa propre vertu, purifie l'âme selon qu'elle est l'instrument de la vertu divine ; car l'âme et le corps ne font qu'un. Et c'est ce qui fait dire à saint Augustin (loc. sup. cit.) qu'elle touche le corps et purifie le cœur. [Q84-3] ;

Objection N°3.

Ce qui est propre à Dieu ne doit pas être attribué à une créature. Or, c'est le propre de Dieu que de produire la grâce, d'après ces paroles (Ps. 73, 12) : Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. Par conséquent puisque les sacrements consistent dans certaines paroles et dans des choses créées, il ne semble pas qu'ils puissent produire la grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement s'appuie sur ce qui est la cause de la grâce, comme agent principal ; ce qui est en effet le propre de Dieu, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Tract. 80 sup. Joan.) que l'eau baptismale touche le corps et purifie le cœur. Or, le cœur n'est purifié que par la grâce. L'eau la produit donc, et il en est de même des autres sacrements de l'Église.

Conclusion.

Quoique Dieu seul soit la cause efficiente et principale de la grâce, cependant les sacrements de la loi nouvelle la produisent à titre de cause instrumentale.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de dire que les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce d'une certaine manière. Car il est évident que par les sacrements de la loi nouvelle l'homme est incorporé au Christ. C'est ainsi que l'Apôtre dit du baptême (Gal., 3, 27) : Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Or, l'homme ne devient membre du Christ que par la grâce. — Il y a cependant des auteurs qui prétendent que les sacrements ne sont pas cause de la grâce en opérant quelque chose[1], mais que Dieu produit la grâce dans l'âme, quand on les confère. Ils donnent pour exemple celui qui en apportant un denier de plomb reçoit cent livres d'argent par ordre du roi ; non que ce denier lasse quelque chose pour qu'on obtienne une pareille somme d'argent, mais la volonté seule du roi en est la cause. C'est ce qui fait dire à saint Bernard[2] : Comme on investit un chanoine par le livre, un abbé par le bâton, un évêque par l'anneau, ainsi sont distribuées les différentes grâces qui nous sont transmises par les sacrements[3]. Mais si on considère la chose convenablement, ce mode ne surpasse pas la nature du signe ; car le denier de plomb n'est rien autre chose que le signe de l'ordre du roi, qui fait qu'on reçoit de l'argent à son sujet ; comme le livre est le signe qui indique la tradition du canonicat. D'après cela les sacrements de la loi nouvelle ne seraient donc rien de plus que des signes de la grâce ; quoique cependant beaucoup de Pères disent que ces sacrements ne signifient pas seulement la grâce, mais qu'ils la produisent. — C'est pourquoi il faut dire qu'il y a deux sortes de causes efficientes, la cause principale et la cause instrumentale. La cause principale opère par la vertu de sa forme à laquelle l'effet est assimilé, comme le feu échauffé par sa chaleur. De la sorte il n'y a que Dieu qui puisse être cause de la grâce ; parce que la grâce n'est rien autre chose qu'une participation à la ressemblance de la nature divine, d'après ces paroles de saint Pierre (2 Pierre, 1, 4) : Il nous a communiqué les biens si grands et si précieux qu'il nous avait promis, pour que nous soyons participants de la nature divine. La cause instrumentale n'agit pas par la vertu de sa forme, mais seulement par le mouvement qui lui est communiqué par l'agent principal. C'est pourquoi l'effet ne ressemble pas à l'instrument, mais à l'agent principal ; comme un lit ne ressemble pas à la hache, mais à l'idée qui est dans l'esprit de l'artisan. Les sacrements de la loi nouvelle sont cause de la grâce de cette manière ; car ils sont conférés aux hommes d'après l'ordre de Dieu pour produire la grâce en eux. D'où saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 14, chap. 16) : Toutes ces choses, c'est-à-dire toutes les choses qui sont sacramentelles, se font et passent, mais la vertu qui les opère, c'est-à-dire la vertu de Dieu, reste éternellement. Or, on donne proprement le nom d'instrument à la chose par laquelle on opère ; et c'est pour cela que saint Paul dit (Tite, 3, 5) : Il nous a sauvés par l'eau de la régénération. [Q63-2] ; [Q63-6] ; [Q63-6b] ; [Q64-2] ; [Q64-5] ; [Q64-9] ; [Q66-2] ; [Q68-8] ; [Q71-3] ; [Q72-3] ; [Q78-0] ; [Q78-4] ; [Q90-2] ;

1 Il est de foi, contre les arméniens et d'autres hérétiques modernes, que les sacrements de la loi nouvelle sont la cause instrumentale de la grâce. Voyez à ce sujet le concile de Milève, can. 2 ; le deuxième concile d'Orange, can. 25 ; le concile de Florence sous Eugène IV, et le concile de Trente, sess. 7, can. 2, 6 et 7. †

2 (Serm. 1 in cænâ Dom., et inscribitur : De baptismo, chap. 2). †

3 Tous les théologiens catholiques reconnaissent que les sacrements sont des causes instrumentales de la grâce ; mais il y a controverse parmi eux, au sujet de la nature de cette cause. Est-ce une cause morale ou une cause physique ? Scot et les scotistes, Vasquez, Delugo, Bécan, Tournely, Juvenin, etc., soutiennent qu'ils sont cause morale ; saint Thomas et tous les thomistes, avec Bellarmin, Suarez, Valentin, Isambert et une foule d'autres, prétendent qu'ils sont cause physique. †

Article 2 : La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons ?

62

Objection N°1.

Il semble que la grâce sacramentelle n'ajoute pas quelque chose à la grâce des vertus et des dons. Car par la grâce des vertus et des dons l'âme est suffisamment perfectionnée en elle-même et quant à ses puissances, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 110, art. 3 et 4). Or, la grâce se rapporte à la perfection de l'âme. La grâce sacramentelle ne peut donc pas ajouter quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

Réponse à l'objection N°1 :

La grâce des vertus et des dons perfectionne suffisamment l'essence de l'âme et ses puissances pour ce qui se rapporte en général aux actes de l'âme, mais la grâce sacramentelle est requise relativement à certains effets spéciaux qui sont nécessaires pour la vie chrétienne.

Objection N°2.

Les défauts de l'âme ont les péchés pour cause. Or, tous les péchés sont suffisamment exclus par la grâce des vertus et des dons ; parce qu'il n'y a aucun péché qui ne soit contraire à une vertu. La grâce sacramentelle ayant pour but d'effacer les défauts de l'âme, ne peut donc pas ajouter quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

Réponse à l'objection N°2 :

Par les vertus et les dons les vices et les péchés sont suffisamment exclus relativement au présent et à l'avenir, dans le sens que l'homme est empêché de pécher par les vertus et les dons ; mais par rapport aux péchés passés qui n'existent plus en acte, mais qui subsistent par la peine qu'ils méritent, les sacrements offrent à l'homme un remède spécial.

Objection N°3.

Toute addition ou toute soustraction dans les formes change l'espèce, comme le dit Aristote (Met., liv. 8, text. 10). Si donc la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons, il s'ensuit qu'on lui donne équivoquement le nom de grâce, et par conséquent on n'exprime rien de positif par là même qu'on dit que les sacrements produisent la grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

La grâce sacramentelle est à la grâce pure et simple ce que l'espèce est au genre. Par conséquent, comme on ne dit pas équivoquement le mot animal en l'employant dans le sens commun et en le prenant pour l'homme, de même on ne prend pas non plus équivoquement le mot grâce quand on l'applique à la grâce pure et simple et à la grâce sacramentelle.

Mais c'est le contraire. Si la grâce sacramentelle n'ajoute rien à la grâce des dons et des vertus, c'est en vain qu'on la conférerait à ceux qui ont déjà les uns et les autres. Or, dans les œuvres de Dieu il n'y a rien d'inutile. Il semble donc que la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

Conclusion.

La grâce sacramentelle ajoute à la grâce des vertus et des dons un secours divin qui nous aide à arriver à la fin pour laquelle les sacrements sont institués, comme les dons et les vertus paraissent ajouter à la grâce une perfection déterminée, pour accomplir parfaitement les actes propres à chaque puissance de l'âme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 110, art. 3 et 4), la grâce considérée en elle-même perfectionne l'essence de l'âme, selon qu'elle participe à la ressemblance de l'être divin ; et comme les puissances de l'âme découlent de son essence, de même il y a des perfections qui découlent de la grâce sur les puissances de l'âme. On les appelle des vertus et des dons, et ils perfectionnent les puissances de l'âme par rapport à leurs actes. Or, les sacrements ont pour but certains effets spéciaux nécessaires dans la vie chrétienne. Ainsi le baptême a pour but la régénération spirituelle, parce que l'homme meurt aux vices et devient membre du Christ. Cet effet est quelque chose de spécial en dehors des actes des puissances de l'âme, et il en est de même des autres sacrements. Par conséquent comme les vertus et les dons ajoutant à la grâce pure et simple une perfection déterminée qui se rapporte aux actes propres des puissances de l'âme ; de même la grâce sacramentelle ajoute à la grâce pure et simple, ainsi qu'aux vertus et aux dons un secours divin qui nous aide à arriver à la fin pour laquelle chaque sacrement est établi[1]. Et c'est ainsi que la grâce sacramentelle ajoute à la grâce des vertus et des dons. [Q72-3] ; [Q72-7]

Article 3 : Les sacrements de la loi nouvelle contiennent-ils la grâce ?

62

Objection N°1.

Il semble que les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent pas la grâce. Car le contenu paraît être dans le contenant. Or, la grâce n'existe pas dans le sacrement comme dans son sujet[2], ni comme dans un vase, parce que, comme le dit Aristote (Phys., liv. 4, text. 41), un vase est un lieu mobile, et qu'il ne convient pas à un accident d'être dans un lieu. Il semble donc que les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent pas la grâce.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne dit pas que la grâce est dans un sacrement comme dans un sujet, ni comme dans un vase, selon que le vase est un lieu, mais selon qu'on donne le nom de vase à l'instrument dont on se sert pour faire quelque chose, suivant ces paroles du prophète (Ez., 9, 1) : Chacun tient dans sa main un instrument de mort.

Objection N°2.

Les sacrements sont établis pour que les hommes obtiennent la grâce par leur moyen. Or, la grâce, puisqu'elle est un accident, ne peut passer d'un sujet dans un autre. Il serait donc inutile que la grâce fût dans les sacrements.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique un accident ne passe pas d'un sujet dans un autre, il passe cependant de sa cause dans un sujet d'une certaine manière au moyen d'un instrument ; non pour être en eux de la même manière, mais pour exister dans chacun d'eux selon leur nature propre.

1 Si chaque sacrement ne conférait pas une grâce sacramentelle spéciale, il ne serait pas nécessaire que le Christ en eût établi plusieurs. †

2 Parce que le sujet de la grâce n'est pas le corps, mais l'esprit. †

Objection N°3.

Ce qui est spirituel n'est pas contenu par ce qui est corporel, quand même il existerait en lui. Car l'âme n'est pas contenue par le corps, mais elle le contient plutôt. Il semble donc que la grâce, par là même qu'elle est quelque chose de spirituel, ne soit pas contenue dans un sacrement corporel.

Réponse à l'objection N°3 :

Le spirituel qui existe parfaitement dans un sujet le contient[1] et n'est pas contenu par lui. Mais la grâce existe dans les sacrements selon une manière d'être passagère et incomplète. C'est pourquoi on dit avec raison que le sacrement contient la grâce[2].

Mais c'est le contraire. Hugues de Saint-Victor dit (De sacr., liv. 1, part. 9, chap. 2) : que le sacrement contient la grâce invisible d'après la sanctification.

Conclusion.

Les sacrements de la loi nouvelle contiennent la grâce, comme on dit que la cause instrumentale contient son effet.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est dans une autre de beaucoup de manières. On peut en distinguer deux, d'après lesquelles la grâce est dans les sacrements ; car elle y est comme dans son signe, puisque le sacrement est le signe de la grâce ; et elle y est comme dans sa cause, puisque, comme nous l'avons dit (art. 1), les sacrements de la loi nouvelle sont des causes instrumentales de la grâce. Ainsi la grâce est dans les sacrements de la loi nouvelle, non pas selon la ressemblance de l'espèce, comme l'effet est dans sa cause univoque[3] ; ni selon quelque forme propre, permanente et proportionnée à un pareil effet, comme le sont les effets dans leurs causes qui ne sont pas univoques, telles que les choses engendrées le sont dans le soleil, mais selon une certaine vertu instrumentale qui n'a qu'un être passager et incomplet dans sa nature, comme nous le dirons (art. Suiv.).

[Q65-1] ; [Q72-3] ; [Q78-4] ; [Q90-2] ;

Article 4 : Y a-t-il dans les sacrements une vertu qui soit cause de la grâce ?

62

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas dans les sacrements une vertu qui soit cause de la grâce. Car la vertu qui est cause de la grâce est une vertu spirituelle. Or, il ne peut pas y avoir dans un corps une vertu spirituelle qui lui soit propre, parce que la vertu découle de l'essence de la chose et par conséquent elle ne peut la surpasser ; il ne peut pas non plus y en avoir une qu'il reçoive d'un autre être, parce que ce qui est reçu par un sujet existe selon le mode du sujet qui le reçoit[4]. Il ne peut donc pas y avoir dans les sacrements une vertu qui soit cause de la grâce.

Réponse à l'objection N°1 :

La vertu spirituelle ne peut exister dans une chose corporelle à la manière d'une vertu permanente et complète, comme la raison le prouve. Mais rien n'empêche qu'une vertu spirituelle existe instrumentalement dans un corps, dans le sens qu'un corps peut être mû par une substance spirituelle pour produire un effet spirituel. C'est ainsi que dans la parole qui frappe les sens il y a

1 C'est ainsi que l'âme est dans le corps. †

2 Selon qu'il en est le signe et la cause instrumentale. †

3 On appelle ainsi les causes qui sont de même nature que leur effet. †

4 Ainsi les choses matérielles sont dans l'esprit à l'état d'idées ou de choses spirituelles. †

une force spirituelle pour exciter l'intellect de l'homme, et cette force lui vient selon qu'elle procède de la pensée de l'esprit. C'est de la sorte qu'il y a dans les sacrements une puissance spirituelle, en tant que Dieu les a établis pour un effet spirituel.

Objection N°2.

Tout ce qui existe revient à un certain genre d'être et à un certain degré de bonté. Or, il n'y a pas lieu de dire à quel genre d'être appartient cette vertu, comme on le voit en les parcourant tous successivement. On ne peut non plus la ramener à aucun degré de bonté ; car on ne doit pas la placer parmi les biens les moins importants, parce que les sacrements sont nécessaires au salut ; on ne peut non plus la ranger parmi les biens intermédiaires dont font partie les puissances de l'âme, qui sont des puissances naturelles ; enfin on ne peut pas la mettre parmi les biens les plus élevés, parce qu'elle n'est pas la grâce, ni une vertu de l'âme. Il semble donc que dans les sacrements il n'y ait aucune vertu qui soit productive de la grâce.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le mouvement, par là même qu'il est un acte imparfait, n'existe pas proprement dans un genre, mais revient au genre du parfait, comme l'altération à la qualité ; de même la vertu instrumentale n'existe pas, à proprement parler, dans un genre quelconque, mais elle se ramène au genre et à l'espèce de la vertu parfaite[1].

Objection N°3.

Si une pareille vertu existe dans les sacrements, elle n'est produite en eux que par Dieu au moyen de la création. Or, il ne paraît pas convenable qu'une créature aussi noble cesse d'exister immédiatement, aussitôt que le sacrement est produit. Il semble donc qu'il n'y ait dans les sacrements aucune vertu pour produire la grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'instrument acquiert sa vertu instrumentale de ce qu'il est mû par l'agent principal, de même le sacrement tire sa vertu spirituelle de la bénédiction du Christ et de l'application que le ministre en fait à celui qui le reçoit. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans un sermon sur l'Épiphanie : Il n'est pas étonnant que nous disions que l'eau, c'est-à-dire une substance corporelle, parvient à purifier l'âme. Elle y parvient certainement et elle pénètre tous les replis de la conscience. Car, quoiqu'elle soit subtile et ténue, la bénédiction du Christ l'a rendue plus subtile encore ; elle pénètre dans les causes cachées de la vie et dans les secrets de l'âme qui sont plus subtils encore. [Q65-3]

Objection N°4.

La même chose ne peut pas exister dans des éléments divers. Or, il y a différents éléments qui concourent à la formation des sacrements ; ce sont les paroles et les choses ; et cependant il ne peut y avoir pour un même sacrement qu'une seule vertu. Il semble donc qu'ils n'en aient aucune.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme c'est la même force d'un agent principal qui se trouve instrumentalement dans tous les instruments qui contribuent à son effet, selon qu'ils sont un d'après un certain ordre[2], ainsi c'est aussi la même puissance sacramentelle qui se trouve dans les mots et les choses, selon que les mots et les choses ne constituent qu'un seul sacrement.

1 Qui réside dans l'agent principal. †

2 C'est-à-dire selon qu'ils lui sont subordonnés les uns aux autres en vue de la même fin. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Tract. 80 sup. Joan.) : D'où vient à l'eau une si grande puissance qu'elle touche le corps et purifie le cœur ? Et Bède dit (chap. 10 in Luc. sup. illud Luc., chap. 3 : Factum est autem) : Que le Seigneur, par le contact de sa chair la plus pure, a conféré aux eaux la vertu régénératrice.

Conclusion.

Il y a dans les sacrements une vertu instrumentale pour produire la grâce qui est l'effet du sacrement ; cette vertu est proportionnée à l'instrument, elle n'est pas permanente, mais transitoire, comme l'instrument qui n'opère qu'autant qu'il est mû par l'agent principal.

Il faut répondre que ceux qui prétendent que les sacrements ne produisent la grâce que par concomitance[1], supposent qu'il n'y a pas en eux une vertu qui contribue à l'effet du sacrement ; mais qu'il y a une vertu divine qui assiste au sacrement et qui produit l'effet sacramentel. — Mais en supposant que le sacrement est la cause instrumentale de la grâce, il est nécessaire d'admettre en même temps qu'il y a en lui une vertu instrumentale pour produire l'effet sacramentel ; et cette vertu est en effet proportionnée à l'instrument. Par conséquent elle est à la vertu absolue et parfaite d'une chose, ce que l'instrument est à l'agent principal. Car l'instrument, comme nous l'avons dit (art. 1), n'opère qu'autant qu'il est mû par l'agent principal, qui opère par lui-même. C'est pourquoi la vertu de l'agent principal a un être permanent et complet dans sa nature, tandis que la vertu instrumentale a un être qui passe d'un sujet à un autre et qui est incomplet ; comme le mouvement est un acte imparfait qui va de l'agent au patient. [Q63-2] ; [Q64-5] ; [Q64-9] ; [Q78-4] ; [Q84-3] ; [Q86-6] ;

Article 5 : Les sacrements de la loi nouvelle tirent-ils leur vertu de la passion du Christ ?

62

Objection N°1.

Il semble que les sacrements de la loi nouvelle ne tirent pas leur vertu de la passion du Christ. Car la vertu des sacrements existe pour produire dans l'âme la grâce par laquelle elle vit spirituellement. Or, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 19), le Verbe, selon qu'il était au commencement en Dieu, vivifie les âmes ; mais, selon qu'il s'est fait chair, il vivifie les corps. Par conséquent, puisque la passion du Christ appartient au Verbe, selon qu'il s'est fait chair, il semble qu'elle ne puisse pas être la cause de la vertu des sacrements.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Verbe, selon qu'il était au commencement en Dieu, vivifie les âmes, comme agent principal ; mais sa chair et les mystères accomplis en elle opèrent instrumentalement par rapport à la vie de l'âme. Quant à la vie du corps ils n'opèrent pas seulement d'une manière instrumentale[2], mais ils le font encore à titre de cause exemplaire, ainsi que nous l'avons dit (quest. 56, art. 1 ad 3).

Objection N°2.

La vertu des sacrements paraît dépendre de la foi ; parce que, comme le dit saint Augustin (Tract. 80 sup. Joan.), le Verbe de Dieu rend le sacrement parfait, non parce qu'on le prononce, mais parce qu'on y croit. Or, notre foi se rapporte non seulement à la passion du Christ, mais encore aux autres mystères de son humanité et plus principalement encore à sa divinité. Il semble donc que les sacrements ne tirent pas spécialement leur vertu de la passion du Christ.

1 C'est une des difficultés les plus graves que présente le sentiment de ceux qui veulent que les sacrements ne produisent la grâce que moralement, et non physiquement. †

2 Ainsi la résurrection du Christ n'est pas seulement la cause instrumentale de la nôtre, mais elle en est encore la cause efficiente et exemplaire. †

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ habite en nous par la foi, comme le dit saint Paul (Eph., chap. 3). C'est pourquoi la vertu du Christ nous est unie par la foi. Or, la vertu qui remet les péchés appartient d'une manière spéciale à la passion du Christ. C'est pour cette raison que les hommes sont délivrés de leurs péchés spécialement par la foi dans sa passion, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 3, 25) : Dieu l'a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang. C'est aussi pour cela que la vertu des sacrements qui a pour but d'effacer les péchés, provient surtout de la foi dans la passion du Christ.

Objection N°3.

Les sacrements ont pour but la justification des hommes ; d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 6, 11) : Vous avez été purifiés et justifiés. Or, on attribue à la résurrection notre justification, puisque le même apôtre dit (Rom., 4, 25) : Il est ressuscité à cause de notre justification. Il semble donc que les sacrements tirent leur vertu de la résurrection du Christ plus que de sa passion.

Réponse à l'objection N°3 :

La justification est attribuée à la résurrection en raison du terme ad quem, qui est le renouvellement de la vie par la grâce, mais on l'attribue néanmoins à la passion en raison du terme à quo, c'est-à-dire quant à la rémission de la faute.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Rom., 5, 14) : Une transgression semblable à celle d'Adam, la glose dit : Les sacrements par lesquels l'Église a été sauvée, sont sortis du côté du Christ mort sur la croix. Par conséquent il semble qu'ils tirent leur vertu de sa passion.

Conclusion.

Puisque Dieu par l'humanité du Christ et sa passion a opéré non- seulement d'une manière méritoire, mais encore d'une manière satisfactoire notre affranchissement du péché et notre sanctification, il faut que les sacrements delà loi nouvelle tirent toute leur efficacité de sa passion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le sacrement opère pour produire la grâce d'une manière instrumentale. Or, il y a deux sortes d'instrument : l'un séparé, comme un bâton, et l'autre uni, comme la main. L'instrument séparé est mû par l'instrument uni, comme le bâton par la main. Dieu est la cause efficiente principale de la grâce, et l'humanité du Christ est par rapport à Dieu comme un instrument uni, et le sacrement comme un instrument séparé. C'est pourquoi il faut que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ dans les sacrements par son humanité. Or, la grâce sacramentelle paraît principalement se rapporter à deux choses ; elle a pour objet d'effacer les défauts des péchés passés, selon qu'ils n'existent plus en acte et qu'ils subsistent quant à la peine qu'ils méritent, et elle a aussi pour but de perfectionner l'âme en ce qui appartient au culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne. Il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. 48 et quest. 49), que le Christ nous a délivrés de nos péchés surtout par sa passion, non seulement d'une manière efficiente et méritoire, mais encore satisfactoire. De même c'est aussi par sa passion qu'il a commencé le culte de la religion chrétienne, s'offrant lui-même à Dieu comme oblation et victime, selon l'expression de saint Paul (Eph., chap. 5). D'où il est évident que les sacrements de l'Église tirent spécialement leur vertu de la passion du Christ, dont la vertu nous est unie d'une certaine manière par la réception des sacrements. C'est en signe de cela que du côté du Christ attaché sur la croix sont sortis l'eau et le sang[1] ; dont l'un appartient au baptême et l'autre à l'eucharistie, qui sont les principaux sacrements. [Q63-2] ; [Q63-6] ; [Q64-1] ; [Q64-2] ; [Q64-3] ; [Q66-3] ; [Q66-11] ; [Q84-7] ; [Q86-6] ;

1 Le concile de Vienne, sous Clément V, s'exprime ainsi : In naturâ assumptâ Dei verbum, emisso jam spiritu, perforari lanceâ sustinuit latus suum, ut exinde pro fluentibus undis aquæ et sanguinis formaretur unica et immaculata, ac virgo, sancta mater Ecclesia, conjux Christi. †

Article 6 : Les sacrements de l'ancienne loi produisaient-ils la grâce ?

62

Objection N°1.

Il semble que les sacrements de l'ancienne loi produisaient aussi la grâce. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), les sacrements de la loi nouvelle tirent leur efficacité de la foi en la passion du Christ. Or, la foi en la passion du Christ a existé sous l'ancienne loi, comme sous la nouvelle ; car nous avons le même esprit de foi, selon l'expression de saint Paul (2 Cor., 4, 13). Par conséquent, comme les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce, de même les sacrements de l'ancienne loi la conféraient aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Les anciens patriarches avaient la foi à l'égard de la passion future du Christ, et elle pouvait les justifier selon qu'elle était dans leur âme ; mais nous avons foi dans la passion du Christ, qui a eu lieu antérieurement ; et cette foi peut nous justifier, selon l'usage que nous faisons réellement des sacrements, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

La sanctification n'est produite que par la grâce. Or, les hommes étaient sanctifiés par les sacrements de l'ancienne loi. Car il est dit (Lév., 8, 32) : Lorsque Moïse eut sanctifié Aaron et ses enfants, avec leurs vêtements. Il semble donc que les sacrements de l'ancienne loi conféraient la grâce.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette sanctification était figurative ; car on disait sanctifiées toutes les choses destinées au culte divin selon le rite de l'ancienne loi, qui avait été établi complètement pour figurer la passion du Christ.

Objection N°3.

Comme le dit Bède dans une homélie de la circoncision (inter hom. hiem. de SS.) : Sous la loi, la circoncision offrait le même secours salutaire pour guérir la plaie du péché originel, que celui que nous présente le baptême, maintenant que nous sommes sous la loi de grâce. Or, le baptême confère actuellement la grâce. Par conséquent, la circoncision la conférait, et, pour la même raison, les autres sacrements de la loi la conféraient aussi, parce que, comme le baptême est la porte des sacrements de la loi nouvelle, de même aussi la circoncision était la porte des sacrements de l'ancienne loi. C'est pour cela que l'Apôtre dit (Gal., 5, 3) : Je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il s'oblige à garder toute la loi.

Réponse à l'objection N°3 :

Au sujet de la circoncision il y a eu différentes opinions. Car les uns ont dit que la grâce n'était pas conférée par la circoncision, mais qu'elle effaçait seulement le péché. Il ne peut en être ainsi, parce que l'homme n'est délivré du péché que par la grâce, d'après ces paroles (Rom., 3, 24) : Nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce. — C'est pourquoi d'autres ont dit que la circoncision conférait la grâce quant aux effets qui écartent le péché, mais non quant à ses effets positifs. Mais il semble que ce soit faux également : parce que la circoncision donnait aux enfants la faculté de parvenir à la gloire, qui est le dernier effet positif de la grâce. C'est pour cela que, selon l'ordre de la cause formelle, les effets positifs sont naturellement antérieurs aux effets privatifs, quoique, selon l'ordre de la cause matérielle, ce soit le contraire. Car la forme n'exclut la privation qu'en se communiquant au sujet. — C'est pourquoi d'autres pensent que la circoncision conférait la grâce

quant à son effet positif, qui consiste à nous rendre dignes de la vie éternelle, mais non quant à la répression de la concupiscence, qui nous pousse au péché. Ce fut autrefois mon sentiment (IV, dist. 1, quest. 2, art. 4, quest. 3). Mais en considérant la chose avec plus de soin, on voit que ce sentiment n'est pas fondé ; parce que la moindre grâce peut résister à toute concupiscence, quelle qu'elle soit, et mériter la vie éternelle. C'est pourquoi il vaut mieux dire que la circoncision, comme les autres sacrements de l'ancienne loi, n'était que le signe de la foi qui justifie[1]. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Rom., 4, 11) qu'Abraham reçut la marque de la circoncision, comme le sceau de la justice qui venait de la foi. C'est pour ce motif que la circoncision conférait la grâce, selon qu'elle était le signe de la passion future du Christ, comme on le verra plus loin (quest. 70, art. 4).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Gal., 4, 3) : Vous tournerez-vous de nouveau vers des éléments infirmes et vides ? la glose observe (ord.), c'est-à-dire vers la loi, qui est appelée infirme parce qu'elle ne justifie pas parfaitement. Comme la grâce justifie parfaitement, il s'ensuit que les sacrements de l'ancienne loi ne la conféraient pas.

Conclusion.

Puisque la cause efficiente ne peut pas être postérieure à son effet ; les sacrements de la loi ancienne ayant précédé la passion du Christ[2], il est évident qu'ils n'ont eu en eux aucune vertu pour conférer la grâce sanctifiante, mais qu'ils ont montré seulement la foi qui justifiait les patriarches.

Il faut répondre qu'on ne peut pas dire que les sacrements de l'ancienne loi conféraient la grâce sanctifiante par eux-mêmes, c'est-à-dire par leur vertu propre, parce qu'alors la passion du Christ n'aurait pas été nécessaire, selon cette pensée de saint Paul (Gal., 2, 21) : Si la justice s'acquiert par la loi, c'est en vain que le Christ est mort. On ne peut pas dire non plus qu'ils tiraient de la passion du Christ la vertu qu'ils avaient de conférer la grâce sanctifiante. Car, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), la vertu de la passion du Christ nous est unie par la foi et les sacrements, mais de différente manière. En effet, la continuité qui est produite par la foi résulte d'un acte de l'âme, au lieu que la continuité qui résulte des sacrements dépend de l'usage des choses extérieures. Or, rien n'empêche qu'une chose qui est postérieure selon l'ordre du temps ne meuve avant d'exister, selon qu'elle existe antérieurement dans l'acte de l'âme ; ainsi la fin qui est la dernière selon le temps meut l'agent selon qu'il la perçoit et la désire. Mais ce qui n'existe pas encore dans la nature des choses ne meut pas selon l'usage des choses extérieures. Par conséquent la cause efficiente ne peut pas être postérieure selon l'ordre du temps, comme la cause finale. Ainsi il est donc évident qu'il est convenable que la vertu sanctifiante découle de la passion du Christ, qui est la cause de notre justification, dans les sacrements de la loi nouvelle, et non dans ceux de la loi ancienne. Cependant, par la foi dans la passion du Christ, les anciens patriarches étaient justifiés comme nous le sommes. Mais les sacrements de la loi ancienne étaient des professions de foi, selon qu'ils signifiaient la passion du Christ et ses effets. Il est donc évident que les sacrements de la loi ancienne n'avaient pas en eux la vertu d'opérer pour conférer la grâce sanctifiante ; mais qu'ils signifiaient seulement la foi par laquelle on était justifié. [Q63-1] ; [Q69-0] ; [Q73-1]

62

1 Billuart, Soto, Estius, pensent, d'après Hugues de Saint-Victor et saint Bonaventure, que la circoncision n'opérait pas seulement ex opere operantis, mais qu'elle produisait encore quelque chose comme sacrement, c'est-à-dire que Dieu, eu vue de ce sacrement, conférait un degré de grâce, ou une augmentation de piété, de foi et de dévotion dans celui qui recevait ce sacrement de l'ancienne loi. C'est ce qu'ils appellent opérer ex opere operato passivè. †

2 Qui est la cause de notre justification. †

QUESTION 63 : DU CARACTÈRE QUI EST UN AUTRE EFFET DES SACREMENTS

Question 63 : Du caractère qui est un autre effet des sacrements.....184
Article 1 : Un sacrement imprime-t-il un caractère dans l'âme ?.....184
Article 2 : Le caractère est-il une puissance spirituelle ?.....186
Article 3 : Le caractère sacramentel est-il le caractère du Christ ?.....187
Article 4 : Le caractère existe-t-il dans les puissances de l'âme comme dans son sujet ?.....189
Article 5 : Le caractère existe-t-il dans l'âme d'une manière indélébile ?.....191
Article 6 : Tous les sacrements de la loi nouvelle impriment-ils caractère ?.....192

Après avoir parlé de la grâce qui est l'effet principal des sacrements, nous devons nous occuper du caractère.

À cet égard six questions se présentent :

1. Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère ?[1]
2. Qu'est-ce que ce caractère ?[2]
3. A qui appartient-il ?
4. En quoi existe-t-il comme dans son sujet ?[3]
5. Existe-t-il dans l'âme d'une manière indélébile ?[4]
6. Tous les sacrements impriment-ils caractère ?[5]

Article 1 : Un sacrement imprime-t-il un caractère dans l'âme ?

63

Objection N°1.

Il semble qu'un sacrement n'imprime pas un caractère dans l'âme. Car le caractère paraît désigner un signe distinctif. Or, ce qui distingue les membres du Christ des autres est produit par la prédestination éternelle, qui ne pose rien dans celui qui est prédestiné, mais seulement en Dieu, qui le prédestine, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 23, art. 2). Car saint Paul dit (2 Tim., 2, 19) : Le solide fondement que Dieu a posé demeure ferme, ayant pour sceau cette parole : Le Seigneur connaît ceux qui sont à lui. Les sacrements n'impriment donc pas un caractère dans l'âme.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Il est de foi qu'il y a des sacrements qui impriment un caractère. Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet (sess. 7, can. 9) : Si quis dixerit in sacramentis quibusdam non imprimi caracterem in animâ, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, anathema sit. †

2 Quand il s'agit de déterminer la nature du caractère, les théologiens sont très partagés entre eux. †

3 D'après saint Thomas, le caractère réside dans la même puissance que la foi, c'est-à-dire dans l'intellect pratique. Ainsi, quand on dit que les sacrements impriment leur caractère dans l'âme, on doit entendre par là qu'ils le font médiatement. †

4 Le concile de Florence et le concile de Trente ont décidé que le caractère est indélébile : Si quis dixerit… non imprimi caracterem in animâ, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, undà ea iterari non possunt ; anathema sit. Aussi l'indélébilité de caractère est une chose de foi. †

5 Le concile de Florence a ainsi décidé cette question : Inter hæc sacramenta tria iunt : Baptismus. Confirmatio et Ordo, quæ caracterem, id est, spirituale quoddam signum imprimunt indelebile in animâ ; unde in eâdem personâ non reiterantur. Reliqua verò caracterem non imprimunt et reiterationem admittunt. †

Les fidèles du Christ sont destinés à la récompense de la gloire future par le sceau de la prédestination divine ; mais ils sont destinés aux actes qui conviennent à l'Église actuelle par un sceau spirituel dont ils sont marqués et qu'on nomme caractère.

Objection N°2.

Un caractère est un signe distinctif. Or, le signe, d'après saint Augustin (De doct. christ., liv. 2), est ce qui, indépendamment de l'image qu'il présente aux sens, fait arriver une autre chose à notre connaissance. Or, il n'y a rien dans l'âme qui présente aux sens une espèce quelconque. Il semble donc que les sacrements n'impriment en elle aucun caractère.

Réponse à l'objection N°2 :

Le caractère imprimé à l'âme a la nature du signe, en tant qu'il est imprimé par un sacrement sensible. Car on sait que quelqu'un est revêtu du caractère du baptême par là même qu'il a été lavé dans l'eau d'une manière sensible. Néanmoins on peut donner par analogie le nom de caractère ou de sceau à tout ce qui imprime une ressemblance ou à tout ce qui distingue d'un autre ; quand même cette chose ne serait pas sensible. C'est ainsi que le Christ est appelé la figure ou le caractère de la substance du Père, d'après l'Apôtre (Héb., chap. 1).

Objection N°3.

Comme les sacrements de la loi nouvelle servent à distinguer le fidèle de l'infidèle, de même aussi les sacrements de l'ancienne loi. Or, les sacrements de l'ancienne loi n'imprimaient pas le caractère dans l'âme ; c'est pourquoi saint Paul dit qu'ils appartenaient à la justice charnelle (Héb., chap. 9). Il semble donc que les sacrements de la loi nouvelle n'en impriment pas non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc. ad 6), les sacrements de l'ancienne loi n'avaient pas en eux la vertu spirituelle d'opérer un effet spirituel quelconque. C'est pour ce motif que dans ces sacrements il n'était pas nécessaire qu'il y eût un caractère spirituel, mais il suffisait d'une circoncision corporelle, que l'Apôtre appelle un sceau (Rom., chap. 4).

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (2 Cor., 1, 20) : C'est Dieu qui nous a oints, qui nous a marqués de son sceau, et qui pour gage nous a donné l'Esprit-Saint dans nos cœurs. Or, le caractère n'implique rien autre chose qu'une marque. Il semble donc que Dieu par ses sacrements nous imprime son caractère.

Conclusion.

Puisque les fidèles du Christ sont consacrés par les sacrements à quelque chose de divin qui se rapporte au culte de Dieu, il faut qu'ils soient ornés par eux d'un caractère spirituel.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 1 et 5), les sacrements de la loi nouvelle sont établis pour deux choses : pour remédier aux péchés et pour perfectionner l'âme en ce qui appartient ad culte de Dieu, selon le rite de la vie chrétienne. Or, tout ce qui est destiné à une fonction positive est ordinairement revêtu d'un insigne à cet égard. Ainsi les soldats qui étaient autrefois enrôlés dans la milice, avaient coutume d'être revêtus de certains caractères corporels, parce qu'on les destinait à quelque chose de corporel. C'est pourquoi les hommes étant destinés par les sacrements à quelque chose de spirituel qui appartient au culte de Dieu, il s'ensuit qu'ils doivent revêtir les fidèles d'un caractère spirituel. D'où saint Augustin dit (Cont. Parm., liv. 2, chap. 13) : Si un soldat, refusant de combattre par crainte, vient à déshonorer le caractère de la milice qu'il portait sur son corps, et qu'ensuite il implore la clémence de l'empereur, qu'il obtienne par ses prières sa grâce et qu'il se mette à combattre, est-il nécessaire, quand cet homme

est libéré de sa peine et qu'il est corrigé, de renouveler ce caractère ; et ne doit-on pas plutôt l'approuver après l'avoir reconnu ? Les sacrements du Christ seraient-ils donc moins permanents que cette marque corporelle ?

Article 2 : Le caractère est-il une puissance spirituelle ?

63

Objection N°1.

Il semble que le caractère ne soit pas une puissance spirituelle. Car le caractère paraît être la même chose que la figure. Ainsi dans ce passage de saint Paul (Héb., 1, 3) : La figure de sa substance, le mot figure est remplacé en grec par le mot *character*. Or, la figure appartient à la quatrième espèce de qualité ; et par conséquent elle diffère de la puissance qui appartient à la seconde. Le caractère n'est donc pas une puissance spirituelle.

Réponse à l'objection N°1 :

La figure est la délimitation d'une quantité : par conséquent elle n'existe à proprement parler que dans les choses corporelles, mais on emploie ce mot métaphoriquement quand il s'agit des choses spirituelles. Comme une chose n'appartient à un genre ou à une espèce que par ce qu'on dit d'elle dans son sens propre, il s'ensuit que le caractère ne peut être rangé dans la quatrième espèce de qualité[1], quoique quelques-uns l'aient fait.

Objection N°2.

Saint Denis dit (De eccles. hier., chap. 2) que la béatitude divine admet à la participation de sa nature celui qui s'approche du baptême, et qu'elle lui transmet cette participation d'elle-même par sa propre lumière, comme par un signe ; par conséquent il semble que le caractère soit une lumière. Or, la lumière paraît appartenir à la troisième espèce de qualité. Par conséquent le caractère n'est pas une puissance, puisque la puissance appartient à la seconde espèce.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la troisième espèce de qualité il n'y a que les passions sensibles ou les qualités sensibles[2]. Le caractère n'étant pas une lumière sensible, il en résulte qu'il n'appartient pas à la troisième espèce de qualité, comme quelques-uns l'ont dit.

Objection N°3.

Il y en a qui définissent le caractère en disant que c'est le signe saint de la communion de la foi et de l'ordination sainte, conféré par un prêtre ou un évêque. Or, le signe appartient au genre de la relation et non au genre de la puissance. Le caractère n'est donc pas une puissance spirituelle.

Réponse à l'objection N°3 :

La relation qu'implique le mot de signe doit être fondée sur quelque chose. Mais la relation d'un signe tel que le caractère ne peut avoir pour fondement immédiat l'essence de l'âme, parce qu'alors il conviendrait à toute âme naturellement. C'est pourquoi il faut qu'il y ait dans l'âme autre chose qui serve de fondement à cette relation ; et c'est ce qui constitue l'essence du caractère. Par conséquent il ne faut pas que le caractère soit du genre de la relation[3], comme quelques-uns l'ont prétendu.

1 D'après les Catégories d'Aristote, la quatrième espèce de qualité comprend la forme et la figure. †

2 La troisième espèce de qualité est celle que les logiciens désignent sous les noms de passio et de patibilis. †

3 Durand veut que le caractère ne soit qu'une relation de raison ; ce qui revient au même que d'en nier la réalité, comme le font le hérétiques. Scot parait en avoir fait une relation réelle. †

Objection N°4.

La puissance a la nature de la cause et du principe, comme on le voit (Met., liv. 5, text. 17). Or, le signe que l'on fait entrer dans la définition du caractère appartient plutôt à la nature de l'effet. Le caractère n'est donc pas une puissance spirituelle.

Réponse à l'objection N°4 :

Le caractère a la nature d'un signe par rapport au sacrement sensible qui l'imprime ; mais considéré en lui-même il a la nature d'un principe, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 5) qu'il y a dans l'âme trois choses : la puissance, l'habitude et la passion. Or, le caractère n'est pas une passion, parce que la passion passe rapidement, tandis que le caractère est indélébile, comme nous le dirons (art. 5). Il n'est pas non plus une habitude[1], parce qu'il n'y a pas d'habitude qui puisse être employée au bien et au mal, tandis que le caractère se rapporte à l'un et à l'autre ; car les uns en font un bon usage et les autres un mauvais ; ce qui n'a pas lieu pour les habitudes, puisqu'on ne peut faire mauvais usage d'une habitude vertueuse, ni un bon usage d'une habitude vicieuse. Il faut donc qu'il soit une puissance.

Conclusion.

Puisque les hommes sont revêtus d'un caractère par les sacrements pour faire les choses qui appartiennent au culte de Dieu, il est nécessaire qu'il soit une puissance spirituelle conférée à l'âme qui revient au genre de la qualité et à sa seconde espèce.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les sacrements de la loi nouvelle impriment un caractère, en ce sens que c'est par eux que les hommes sont consacrés et destinés au culte de Dieu, selon le rite de la religion chrétienne. C'est pourquoi saint Denis, après avoir dit (De cœlest. hierarch., chap. 2) que Dieu transmet dans un signe à celui qui s'approche du baptême une participation de sa nature, ajoute : en le rendant divin et en le faisant communiquer aux choses divines. Or, le culte divin consiste : soit à recevoir les choses divines, soit à les transmettre aux autres. Dans ces deux cas il faut une certaine puissance. Car pour transmettre aux autres une chose il faut une puissance active, et pour la recevoir il faut une puissance passive. C'est pourquoi le caractère implique une puissance spirituelle qui se rapporte à ce qui appartient au culte divin. Toutefois il est à remarquer que cette puissance spirituelle est instrumentale, comme nous l'avons dit plus haut (quest. préc., art. 4) au sujet de la vertu qui existe dans les sacrements. Car il appartient aux ministres de Dieu d'être ennoblis du caractère sacramentel ; et le ministre agit à la manière d'un instrument, comme le dit Aristote (Pol., liv. 1, chap. 3). C'est pour cela que, comme la vertu qui existe dans les sacrements n'appartient pas au genre par elle-même, mais par réduction, parce qu'elle est quelque chose de passager et d'incomplet ; de même le caractère n'appartient proprement à aucun genre, ni à aucune espèce, mais il se ramène à la seconde espèce de qualité[2]. [Q67-2] ; [Q72-5] ; [Q72-5b]

Article 3 : Le caractère sacramentel est-il le caractère du Christ ?

63

Objection N°1.

Il semble que le caractère sacramentel ne soit pas le caractère du Christ. Car saint Paul dit (Eph., 4, 30) : Ne contristez pas l'Esprit-Saint par lequel vous avez été marqués. Or, le caractère implique cette marque. On doit donc attribuer le caractère sacramentel à l'Esprit-Saint plutôt qu'au Christ.

1 Bellarmin, Suarez, Vasquez et d'autres théologiens croient que le caractère est une habitude. †

2 Saint Thomas et les thomistes le ramènent à la seconde espèce de qualité, c'est-à-dire à la puissance. †

Réponse à l'objection N°1 :

L'Apôtre parle là du sceau d'après lequel le chrétien est destiné à la gloire future ; ce sceau est produit par la grâce et il est attribué à l'Esprit-Saint, en ce sens que ce que Dieu nous accorde gratuitement et qui appartient à la nature de la grâce provient de l'amour. Or, l'Esprit-Saint est amour, et c'est pour cela qu'il est dit (1 Cor., 12, 4) : Les grâces sont divisées, mais l'Esprit-Saint est le même.

Objection N°2.

Le caractère a la nature d'un signe. Or, il est le signe de la grâce que le sacrement confère, et la grâce est répandue dans l'âme par la Trinité entière. D'où il est dit (Ps. 83, 12) : Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. Il semble donc que le caractère sacramentel ne doive pas être spécialement attribué au Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Le caractère est une chose sacramentelle par rapport au sacrement extérieur et il est un sacrement par rapport au dernier effet. C'est pourquoi on peut attribuer quelque chose au caractère de deux manières :

1. Comme sacrement, et de cette manière il est le signe de la grâce invisible qui est conférée dans le sacrement.
2. Selon sa propre nature comme caractère. De la sorte il est le signe de la ressemblance de l'agent principal dans lequel réside toute autorité sur la chose à laquelle on est destiné. Ainsi les soldats qui sont faits pour le combat, sont marqués du signe de leur chef et par là sa ressemblance est en quelque sorte imprimée sur eux. De cette manière ceux qui sont admis dans la religion dont le Christ est l'auteur, reçoivent le caractère qui leur imprime sa ressemblance, et par conséquent ce caractère appartient en propre au Christ[1].

Objection N°3.

On reçoit le caractère pour être par là distingué des autres. Or, les saints sont distingués des autres hommes par la charité qui seule établit une différence entre les enfants du royaume et les enfants de perdition, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 15, chap. 18). C'est pourquoi il est dit que les enfants de perdition ont le caractère de la bête (Apoc., chap. 13). Comme on n'attribue pas la charité au Christ, mais plutôt à l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 5, 5) : La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné, ou même au Père, suivant ces autres paroles du même apôtre (2 Cor., 13, 13) : La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la charité de Dieu ; il s'ensuit qu'il semble qu'on ne doive pas attribuer au Christ le caractère sacramentel.

Réponse à l'objection N°3 :

Le caractère distingue un individu d'un autre par rapport à la fin à laquelle celui qui l'a reçu est destiné. C'est ainsi que, comme nous l'avons dit (art. 1), le caractère militaire sert à distinguer par rapport au combat le soldat du roi de celui de l'ennemi. De même le caractère des fidèles sert à distinguer les fidèles du Christ des serviteurs du démon, soit par rapport à la vie éternelle, soit par rapport au culte de l'Église présente. La première de ces deux choses est produite par la charité et la grâce, comme l'objection le suppose ; mais la seconde est l'effet du caractère sacramentel. Par conséquent par le caractère de la bête on peut entendre, par opposition, soit la malice obstinée par laquelle il y en a qui sont voués à la peine éternelle, soit la profession d'un culte illicite.

1 C'est au Christ à marquer les autres de ce caractère, mais il n'en est pas marqué lui-même, parce qu'il a la plénitude de la puissance, et qu'on ne marque d'un sceau quelconque que les serviteurs, les soldats et les ministres d'une autre personne, tandis que le Christ est te roi, le chef et le seigneur de toutes choses. †

Mais c'est le contraire. On définit le caractère : Une distinction imprimée par le sceau éternel à l'âme raisonnable, selon l'image de Dieu, marquant la Trinité créée du cachet de la Trinité qui crée et qui régénère, et la distinguant de ceux qui ne lui ont pas été ainsi configurés selon l'état de la foi. Or, le sceau éternel est le Christ lui-même, puisque, d'après saint Paul (Héb., 1, 3) : Il est la splendeur de la gloire, et la figure ou le caractère de sa substance. Il semble qu'on doive proprement attribuer le caractère au Christ.

Conclusion.

Le caractère que les sacrements impriment pour faire ce qui appartient au culte divin, est le caractère du Christ par lequel les fidèles lui ressemblent.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1), le caractère proprement dit est un sceau dont une chose est marquée selon qu'elle se rapporte à une fin. Ainsi la monnaie est marquée d'un caractère pour servir aux échanges ; le soldat est aussi marqué de la même manière, comme étant enrôlé pour la milice. Or, le fidèle est destiné à deux choses. Il est destiné premièrement et principalement à la jouissance de la gloire et il est pour cela revêtu du sceau de la grâce, suivant ces paroles (Ez., 9, 4) : Marquez un Tau sur le front des hommes qui gémissent et qui sont dans la douleur. (Apoc.,7, 3) : Ne faites point de mal ni à la terre, ni à la mer, ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu. En second lieu chaque fidèle est destiné à recevoir ou à transmettre à d'autres ce qui appartient au culte de Dieu : et c'est à cela proprement qu'est destiné le caractère sacramentel. Et comme tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ, il s'ensuit qu'il est évident que le caractère sacramentel est spécialement le caractère du Christ, au sacerdoce duquel les fidèles sont rendus conformes par les caractères sacramentels qui ne sont rien autre chose que des participations du sacerdoce du Christ qui découlent du Christ lui-même. [Q65-1] ; [Q65-3]

Article 4 : Le caractère existe-t-il dans les puissances de l'âme comme dans son sujet ?

63

Objection N°1.

Il semble que le caractère n'existe pas dans les puissances de l'âme comme dans son sujet. Car on dit que le caractère est une disposition à la grâce. Or, la grâce existe dans l'essence de l'âme comme dans son sujet, ainsi que nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 130, art. 4). Il semble donc que le caractère soit dans l'essence de l'âme, mais non dans ses puissances.

Réponse à l'objection N°1 :

Le sujet est attribué à l'accident en raison de l'objet auquel celui-ci dispose d'une manière prochaine, mais non en raison de l'objet auquel celui-ci dispose d'une manière éloignée ou indirecte. Or, le caractère dispose l'âme d'une manière directe et prochaine à faire ce qui appartient au culte divin. Et parce que ces choses ne se font pas convenablement sans le secours de la grâce, puisqu'il est dit (Jean, 4, 24) que ceux qui adorent Dieu doivent le faire en esprit et en vérité, il en résulte que la bonté divine donne la grâce à ceux qui reçoivent ces caractères, afin que par elle ils accomplissent dignement les choses auxquelles ils sont destinés. C'est pourquoi on doit plutôt attribuer au caractère son sujet d'après la nature des actes qui appartiennent au culte divin que d'après la nature de la grâce.

Objection N°2.

Une puissance de l'âme ne parait être le sujet que d'une habitude ou d'une disposition. Or, le caractère, comme nous l'avons dit (art. 2), n'est pas une habitude ou une disposition, mais il est plutôt une puissance dont le sujet n'est que l'essence de l'âme. Il semble donc que le caractère n'existe pas dans une puissance de l'âme, comme dans son sujet, mais plutôt dans son essence.

Réponse à l'objection N°2 :

L'essence de l'âme est le sujet des puissances naturelles qui découlent des principes de son essence. Le caractère n'est pas une puissance semblable, mais il est une puissance spirituelle qui lui vient ab extrinseco. Par conséquent, comme l'essence de l'âme par laquelle l'homme vit naturellement est perfectionnée par la grâce par laquelle l'âme vit spirituellement ; de même la puissance naturelle de l'âme est perfectionnée par la puissance spirituelle qui est le caractère. Car l'habitude et la disposition appartiennent à la puissance de l'âme, parce qu'elles se rapportent aux actes dont les puissances sont les principes. Et pour la même raison tout ce qui se rapporte à l'acte doit être attribué à la puissance.

Objection N°3.

Les puissances de l'âme raisonnable se distinguent en puissances cognitives et appétitives. Or, on ne peut pas dire que le caractère n'existe que dans la puissance cognitive, ou dans la puissance appétitive exclusivement ; parce qu'il n'a pas pour fin la connaissance seule ou l'appétit seul. De même on ne peut pas dire non plus qu'il existe dans l'une et l'autre, parce que le même accident ne peut exister dans divers sujets. Il semble donc que le caractère ne soit pas dans une puissance de l'âme comme dans son sujet, mais qu'il soit plutôt dans son essence.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), le caractère se rapporte à ce qui appartient au culte divin ; c'est une profession de foi au moyen de signes extérieurs. C'est pourquoi il faut que le caractère réside dans la puissance cognitive de l'âme, dans laquelle la foi existe.

Mais c'est le contraire. D'après la définition que nous avons donnée précédemment du caractère (art.préc.), il est imprimé à l'âme raisonnable selon l'image de la Trinité. Or, cette image se considère dans l'âme par rapport à ses puissances. Le caractère existe donc dans les puissances de l'âme.

Conclusion.

Puisque les fidèles sont revêtus d'un caractère pour recevoir ou transmettre aux autres ce qui appartient au culte divin qui consiste dans des actes, il est nécessaire que ce caractère existe, non dans l'essence, mais dans les puissances da l'âme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le caractère est un sceau dont l'âme est marquée pour recevoir ou pour transmettre aux autres ce qui appartient au culte divin. Or, le culte divin consiste dans certains actes. Comme c'est aux actes que se rapportent proprement les puissances de l'âme, de la même manière que l'essence se rapporte à l'être ; il s'ensuit que le caractère n'existe pas dans l'essence de l'âme comme dans son sujet, mais dans une puissance.

Article 5 : Le caractère existe-t-il dans l'âme d'une manière indélébile ?

63

Objection N°1.

Il semble que le caractère n'existe pas dans l'âme d'une manière indélébile. Car plus un accident est parfait et plus il est fortement inhérent. Or, la grâce est plus parfaite que le caractère, parce que le caractère se rapporte à la grâce, comme à sa fin ultérieure. Par conséquent la grâce se perdant par le péché, à plus forte raison le caractère.

Réponse à l'objection N°1 :

La grâce et le caractère ne sont pas dans l'âme de la même manière. Car la grâce y est comme une forme qui a l'être complet en elle ; au lieu que le caractère y est comme une vertu instrumentale, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). Or, une forme complète existe dans son sujet selon la condition de ce sujet lui- même. Et parce que l'âme est changeante selon le libre arbitre, tant qu'elle existe ici-bas, il s'ensuit que la grâce existe dans l'âme d'une manière qui est muable aussi. Mais la vertu instrumentale se considère plutôt d'après la condition de l'agent principal. C'est pour cela que le caractère s'attache à l'âme d'une manière indélébile, non en raison de sa perfection propre, mais à cause de la perfection du sacerdoce du Christ, d'où il découle comme une vertu instrumentale.

Objection N°2.

Le caractère fait que l'on est voué au culte divin, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 et art. préc.). Or, il y en a qui passent du culte divin à un culte contraire en apostasiant la foi. Il semble donc que ceux-là perdent le caractère sacramentel.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. 1 de bapt. cont. Donat.), les apostats eux-mêmes ne nous paraissent pas dépouillés de leur baptême, puisque s'ils reviennent de leur erreur par la pénitence on ne les baptise pas de nouveau, ce qui prouve qu'on pense que ce caractère est inamissible. La raison en est que le caractère est une vertu instrumentale, comme nous l'avons dit (Réponse N°1). Or, la nature d'un instrument consiste en ce qu'il est mû par un autre et non en ce qu'il se meut lui-même ; ce qui appartient à la volonté. C'est pour cela que quels que soient les écarts de la volonté, le caractère n'est pas détruit, à cause de l'immutabilité du moteur principal.

Objection N°3.

Quand la fin cesse, le moyen doit cesser aussi ; autrement il subsisterait en vain. C'est ainsi qu'après la résurrection on ne se mariera plus, parce que la génération qui est la fin du mariage cessera. Or, le culte extérieur auquel le caractère se rapporte ne subsistera plus dans le ciel, où l'on ne fera plus rien en figure, mais où tout se présentera dans sa vérité simple et nue. Le caractère sacramentel ne subsistera donc pas perpétuellement dans l'âme, et par conséquent il n'est pas en elle d'une manière indélébile.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique après cette vie il n'y ait plus de culte extérieur, cependant la fin de ce culte existe. C'est pourquoi après cette vie, le caractère subsistera dans les bons pour leur gloire, et dans les méchants pour leur ignominie ; comme le caractère militaire subsiste encore dans les soldats après la décision de la bataille. Il est une gloire pour ceux qui sont victorieux et une peine pour ceux qui sont, vaincus.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Cont. Panormit., liv. 2, chap. 13) : Les sacrements des chrétiens n'ont pas moins de durée que l'insigne corporel du soldat. Or, le caractère du soldat n'est pas imprimé de nouveau, mais il est reconnu avec honneur dans celui qui a obtenu de l'empereur son pardon, après avoir fait une faute. Le caractère sacramentel ne peut donc être effacé.

Conclusion.

Puisque le caractère est dans les fidèles une participation sacramentelle du sacerdoce du Christ, il est nécessaire qu'il existe dans l'âme d'une manière indélébile.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), le caractère sacramentel est une participation du sacerdoce du Christ dans les fidèles, de telle sorte que, comme le Christ a la pleine puissance du sacerdoce spirituel ; de même les fidèles lui ressemblent en ce qu'ils participent à sa puissance spirituelle par rapport aux sacrements et aux choses qui appartiennent au culte divin. C'est pour cela qu'il ne convient pas au Christ d'avoir un caractère ; mais la puissance de son sacerdoce est au caractère, ce qu'une chose pleine et parfaite est à ce qui en est la participation. Or, le sacerdoce du Christ est éternel, d'après ces paroles (Ps. 109, 1) : Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisédech. D'où il résulte que toute sanctification qui est produite par son sacerdoce est perpétuelle, c'est-à-dire qu'elle subsiste tant que la chose consacrée subsiste elle-même. Ce qui est évident pour les choses inanimées : car la consécration d'une église ou d'un autel subsiste toujours, à moins que l'objet consacré ne soit détruit. Par conséquent, puisque l'âme est le sujet du caractère selon la partie intellectuelle dans laquelle la foi réside, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), il est évident que l'intellect étant perpétuel et incorruptible, le caractère subsiste de même dans l'âme d'une manière indélébile. [Q64-7] ; [Q64-9] ; [Q66-1] ; [Q82-8] ;

Article 6 : Tous les sacrements de la loi nouvelle impriment-ils caractère ?

63

Objection N°1.

Il semble que tous les sacrements de la loi nouvelle impriment caractère. Car ils rendent tous quelqu'un participant du sacerdoce du Christ. Or, le caractère sacramentel n'est rien autre chose que la participation de ce sacerdoce, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il semble donc que tous les sacrements de la loi nouvelle impriment caractère.

Réponse à l'objection N°1 :

Tous les sacrements rendent l'homme participant du sacerdoce du Christ, en lui faisant percevoir un de ses effets ; mais tous les sacrements ne le rendent pas apte à faire ou à recevoir quelque chose qui appartienne au culte du sacerdoce du Christ ; ce qui est nécessaire pour qu'un sacrement imprime caractère.

Objection N°2.

Le caractère est à l'âme dans laquelle il se trouve ce que la consécration est aux choses consacrées. Or, l'homme reçoit la grâce sanctifiante par tous les sacrements de la loi nouvelle, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1). Il semble donc que tous ces sacrements impriment caractère.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme est sanctifié par tous les sacrements, selon que la sainteté implique la purification du péché qui est produite par la grâce ; mais il y a des sacrements qui impriment caractère et qui sanctifient spécialement l'homme par une certaine consécration, selon qu'il est destiné au culte

divin ; comme on dit que les choses inanimées sont aussi sanctifiées, selon qu'elles sont consacrées à ce même culte.

Objection N°3.

Le caractère est une chose et un sacrement. Or, dans tous les sacrements de la loi nouvelle il y a quelque chose qui n'est que la chose, quelque chose qui n'est que le sacrement, et quelque chose qui est la chose et le sacrement. Donc tout sacrement de la loi nouvelle imprime caractère.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique le caractère soit la chose et le sacrement, cependant il n'est pas nécessaire que tout ce qui est chose et sacrement soit un caractère. Nous dirons d'ailleurs à l'occasion des autres sacrements ce qu'est la chose et le sacrement[1].

Mais c'est le contraire. Les sacrements qui impriment caractère ne se confèrent qu'une fois, parce que le caractère est indélébile, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il y a des sacrements qui se confèrent plusieurs fois, comme on le voit pour la pénitence et le mariage. Tous les sacrements n'impriment donc pas caractère.

Conclusion.

Puisque l'homme n'est disposé que par le baptême, la confirmation et l'ordre à recevoir ou à transmettre ce qui appartient au culte divin ; il n'y a que ces trois sacrements de la loi nouvelle qui impriment caractère.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 1 et 5), les sacrements de la loi nouvelle sont établis pour deux fins : pour remédier au péché et pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Tous ces sacrements ont ceci de commun, c'est qu'ils offrent tous un remède contre le péché, par là même qu'ils confèrent la grâce. Mais ils ne se rapportent pas tous directement au culte divin, comme on le voit à l'égard de la pénitence qui délivre l'homme du péché sans lui conférer quelque chose de nouveau qui appartienne au culte de Dieu, mais qui le rétablit seulement dans son ancien état. Or, un sacrement appartient au culte divin de trois manières : par le mode de l'action, par le mode de celui qui agit et par le mode de celui qui reçoit. Par le mode de l'action, l'eucharistie appartient au culte divin, qui consiste principalement en elle, selon qu'elle est le sacrifice de l'Église. Ce sacrement n'imprime cependant pas à l'homme de caractère, parce qu'il ne le rend pas apte à faire ou à recevoir quelque autre chose ultérieurement en matière de sacrements, puisqu'il est plutôt la fin et la consommation de tous les autres sacrements, d'après saint Denis (De cœl. hier., chap. 3) ; mais il contient en lui le Christ, dans lequel réside, non le caractère, mais la plénitude entière du sacerdoce. — Le sacrement de l'ordre appartient à ceux qui agissent dans les sacrements, parce qu'il consacre les hommes pour qu'ils transmettent aux autres les sacrements. Le sacrement de baptême appartient à ceux qui reçoivent, parce qu'il donne à l'homme le pouvoir de recevoir les autres sacrements de l'Église. C'est pour cela qu'on dit que le baptême est la porte de tous les sacrements. La confirmation se rapporte d'une certaine manière au même but, comme nous le dirons en son lieu (quest. 72, art. 5). C'est pourquoi ces trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment caractère.

63

1 Voyez cette distinction de la chose et du sacrement (quest. 66, art. 1), à l'occasion du baptême. †

QUESTION 64 : DE LA CAUSE DES SACREMENTS

Question 64 : De la cause des sacrements.....194
Article 1 : N'y a-t-il que Dieu qui opère intérieurement l'effet du sacrement ?.....195
Article 2 : Les sacrements sont-ils uniquement une institution divine ?.....196
Article 3 : Le Christ, comme homme, a-t-il la puissance d'opérer l'effet intérieur des sacrements ?.....198
Article 4 : Le Christ a-t-il pu communiquer à ses ministres la puissance qu'il a eue dans les sacrements ?.....199
Article 5 : Les sacrements peuvent-ils être conférés par de mauvais ministres ?.....201
Article 6 : Les méchants pèchent-ils en administrant les sacrements ?.....202
Article 7 : Les anges peuvent-ils administrer les sacrements ?.....204
Article 8 : L'intention du ministre est-elle requise pour la confection du sacrement ?.....205
Article 9 : La foi du ministre est-elle nécessaire pour le sacrement ?.....207
Article 10 : Est-il nécessaire pour la perfection du sacrement que le ministre ait une intention droite ?.....209

Nous avons maintenant à considérer la cause des sacrements, c'est-à-dire celui qui en est l'auteur ou le ministre, et à cet égard dix questions se présentent :

1. N'y a-t-il que Dieu qui opère intérieurement dans les sacrements ?[1]
2. N'y a-t-il que Dieu qui les ait établis ?[2]
3. De la puissance que le Christ a eue dans les sacrements.[3]
4. A-t-il pu communiquer aux autres cette puissance ?
5. Est-il convenable que les méchants aient le pouvoir d'administrer les sacrements ?[4]
6. Pèchent-ils en les conférant ?
7. Les anges peuvent-ils être les ministres des sacrements ?
8. L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements ?[5]
9. Est-il nécessaire que l'on ait la vraie foi, de telle sorte qu'un infidèle ne puisse pas conférer les sacrements ?[6]
10. Est-il nécessaire que l'intention soit droite ?

1 Cet article est une réfutation des hérétiques qui prétendaient que l'homme pouvait de lui-même donner l'Esprit-Saint. †

2 Le concile do Trente a décidé que tous les sacrements avaient été institués par Jésus-Christ (sess. 7, can. 1) : Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia à Jesu Christo instituta… anathema sit. Mais il n'a pas décidé s'ils l'avaient été immédiatement ou médiatement. Hugues de Saint-Victor et le Maître des sentences ont pensé que l'Extrême-Onction n'avait été établie par les apôtres qu'après l'ascension du Christ, et, d'après Alexandre de Halès et saint Bonaventure, la Confirmation n'aurait été instituée que longtemps après les apôtres. C'est par ménagement pour ces théologiens, que le concile a évité le mot immédiatement. †

3 Cet article est une réfutation de l'erreur d'Arnauld de Villeneuve, qui prétendait que la nature humaine prise par le Verbe divin était en tout égale à Dieu, de telle sorte que l'humanité du Christ égalait sa divinité. †

4 Il est de foi, contre les donatistes, les vaudois et les wicleffistes, que les sacrements conférés par de mauvais ministres sont valides ; c'est ce que le concile de Trente a défini en ces termes (sess. 7, can. 12) : Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modò omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut non conferre sacramentum ; anathema sit. †

5 Il est de foi que l'intention du ministre est requise pour la validité du sacrement. C'est ce qu'expriment positivement le concile de Florence (Décret. sup. armenianos, chap. 1) et le concile de Trente (sess. 7, can. 2). †

6 Cet article est une réfutation de l'erreur des donatistes, des vaudois, des pauvres de Lyon et des wicleffistes, qui exigeaient la foi dans le ministre pour la validité du sacrement. Cette erreur a été expressément condamnée par le concile de Florence et par celui de Trente. †

Article 1 : N’y a-t-il que Dieu qui opère intérieurement l’effet du sacrement ?

64

Objection N°1.

Il semble qu’il n’y ait pas que Dieu qui opère intérieurement l’effet du sacrement, mais que le ministre y contribue aussi. Car l’effet intérieur du sacrement consiste à purifier l’homme de ses péchés et à l’éclairer par la grâce. Or, il appartient aux ministres de l’Église de purifier, d’illuminer et de perfectionner, comme le dit saint Denis (De cœlest. hier., chap. 5). Il semble donc qu’il n’y ait pas que Dieu qui opère intérieurement l’effet du sacrement, mais que les ministres y contribuent aussi.

Réponse à l’objection N°1 :

La purification, selon qu’on l’attribue aux ministres de l’Église, ne délivre pas du péché ; mais on dit que les diacres purifient dans le sens qu’ils chassent de l’assemblée des fidèles ceux qui sont impurs, ou qu’ils les disposent par de saints avis à recevoir les sacrements. De même on dit aussi que les prêtres illuminent le peuple saint, non en répandant la grâce en lui, mais en lui administrant les sacrements qui la confèrent, comme le dit saint Denis (ibid.).

Objection N°2.

Quand on confère les sacrements, on fait des prières. Or, les prières des justes doivent être plutôt exaucées devant Dieu que celles de tous les autres d’après ces paroles (Jean. 9, 31) : Si quelqu’un honore Dieu et fait sa volonté, Dieu l’exauce. Il semble donc que l’effet du sacrement soit plus grand quand on le reçoit d’un ministre qui est saint, et que par conséquent le ministre contribue à son effet intérieur, et qu’il n’y ait pas que Dieu qui l’opère.

Réponse à l’objection N°2 :

Les prières qu’on dit dans l’administration des sacrements sont adressées à Dieu, non de la part d’une personne en particulier, mais au nom de toute l’Église, dont Dieu doit exaucer les prières, d’après ces paroles de Jésus-Christ (Matth., 18, 19) : Si deux d’entre vous se réunissent sur la terre et demandent une chose quelconque, mon Père la leur accordera. Cependant rien n’empêche que la dévotion d’un homme qui est juste n’opère quelque chose à cet égard. Toutefois ce qui est l’effet du sacrement ne s’obtient pas par les prières de l’Église ou du ministre, mais par le mérite de la passion du Christ dont la vertu opère dans les sacrements, comme nous l’avons dit (quest. 62, art. 5). C’est pourquoi l’effet du sacrement n’est pas meilleur quand il est conféré par un ministre plus saint[1]. Néanmoins la dévotion du ministre peut obtenir pour celui qui reçoit le sacrement quelque grâce particulière ; mais le ministre n’opère point cette grâce ; c’est par impétration qu’il obtient que Dieu l’opère. [Q82-6] ;

Objection N°3.

L’homme est plus noble qu’une chose inanimée. Or, la chose inanimée concourt à l’effet intérieur ; car l’eau touche le corps et purifie le cœur, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 80). L’homme opère donc quelque chose pour l’effet intérieur du sacrement, et il n’y a pas que Dieu qui agisse.

Réponse à l’objection N°3 :

Les choses inanimées ne contribuent à l’effet intérieur du sacrement que d’une manière instrumentale, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.). De même les hommes n’opèrent quelque chose relativement à cet effet qu’à titre de ministres, comme nous l’avons vu (ibid.).

1 Nous verrons plus loin (art. 5) qu’il est de foi que de mauvais ministres confèrent validement les sacrements. †

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 8, 33) : C'est Dieu qui justifie. Par conséquent, puisque l'effet intérieur de tous les sacrements est la justification, il semble qu'il n'y ait pas que Dieu qui l'opère.

Conclusion.

Quoique Dieu seul opère l'effet intérieur des sacrements, comme agent principal, néanmoins l'homme peut aussi y coopérer comme ministre.

Il faut répondre que l'on peut opérer un effet de deux manières :

1. Comme agent principal.
2. Comme instrument.

De la première manière il n'y a que Dieu qui opère l'effet intérieur des sacrements ; soit parce que seul il pénètre dans l'âme dans laquelle l'effet du sacrement existe, et que l'on ne peut pas opérer immédiatement quelque chose où l'on n'est pas ; soit parce que la grâce qui est l'effet intérieur du sacrement ne vient que de Dieu[1], comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 112, art. 1). D'ailleurs le caractère, qui est un effet intérieur de certains sacrements, est aussi une vertu instrumentale qui découle d'un agent principal qui est Dieu. De la seconde manière l'homme peut contribuer à l'effet intérieur des sacrements, selon qu'il agit comme ministre. Car le ministre et l'instrument ont la même nature ; puisque l'action de l'un et de l'autre s'applique extérieurement : mais l'effet intérieur résulte de la vertu de l'agent principal qui est Dieu. [Q66-5] ; [Q84-3] ; [Q84-7] ;

Article 2 : Les sacrements sont-ils uniquement une institution divine ?

64

Objection N°1.

Il semble que les sacrements ne soient pas uniquement d'institution divine. Car les choses qui ont été établies par Dieu nous sont transmises par l'Écriture. Or, on fait dans les sacrements des choses dont il n'est fait dans l'Écriture aucune mention, comme le chrême par lequel on continue, l'huile dont les prêtres sont oints ; ainsi que beaucoup d'autres paroles et d'autres actions dont nous faisons usage dans les sacrements. Les sacrements ne sont donc pas seulement d'institution divine.

Réponse à l'objection N°1 :

Les choses qui se font dans les sacrements et que les hommes ont établies ne sont pas nécessaires au sacrement, mais elles y ajoutent une certaine solennité qu'on aime à déployer pour exciter la dévotion et le respect dans ceux qui les reçoivent ; tandis que les choses qui sont nécessaires au sacrement, ont été établies par le Christ lui-même qui est Dieu et homme. Et quoiqu'elles ne soient pas toutes contenues dans l'Écriture, l'Église néanmoins les a reçues oralement de la tradition des apôtres[2]. C'est ainsi que saint Paul dit (1 Cor., 11, 34) : Je réglerai les autres choses quand je serai arrivé.

Objection N°2.

Les sacrements sont des signes. Or, les choses sensibles ont naturellement une certaine signification. Cependant on ne peut pas dire que Dieu soit réjoui par certaines significations, et qu'il ne le soit pas par d'autres ; parce qu'il approuve toutes les choses qu'il a faites. Mais il semble que

1 Puisqu'elle est une participation de l'essence divine. †

2 Indépendamment des traditions écrites, le concile de Trente reconnaît qu'il y a des traditions orales qui remontent aux apôtres, et il anathématise ceux qui ne les respectent pas : Si quis autem traditiones prœdictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. †

ce soit le propre des démons d'être attirés vers certaines choses par des signes. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 21, chap. 6) : Les démons sont attirés pour habiter en elles par des créatures qu'ils n'ont pas faites, mais que Dieu a créées, et ils sont séduits par des agréments divers selon la diversité de leur nature, non comme les animaux le sont par les aliments, mais comme les esprits le sont par les signes. Il ne semble donc pas que les sacrements aient besoin d'être d'institution divine.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses sensibles ont une certaine aptitude pour signifier des effets spirituels d'après leur nature ; mais cette aptitude est déterminée à une signification spéciale d'après l'institution divine. C'est ce qui fait dire à Hugues de Saint-Victor (Lib. 1 de sacr., p. 9, chap. 2) que le sacrement tire sa signification de son institution. Cependant Dieu a choisi certaines choses plutôt que d'autres pour la signification des sacrements, non parce qu'il a pour elles une certaine affection, mais pour que cette signification fût plus convenable.

Objection N°3.

Les apôtres ont tenu la place de Dieu sur la terre. D'où l'Apôtre dit (2 Cor., 2, 10) : Ce que je vous ai accordé, si j'ai accordé quelque chose, je l'ai fait à cause de vous dans la personne du Christ ; c'est-à-dire, comme si le Christ vous l'eût accordé lui-même. Par conséquent il semble que les apôtres et leurs successeurs puissent établir de nouveaux sacrements.

Réponse à l'objection N°3 :

Les apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu par rapport à l'administration de l'Église établie par la foi et les sacrements. Par conséquent, comme il ne leur est pas permis d'établir une autre Église, de même il ne leur est pas permis de transmettre une autre foi, ni d'instituer d'autres sacrements[1]. D'ailleurs on dit que l'Église a été formée par les sacrements qui sont sortis du côté du Christ attaché à la croix.

Mais c'est le contraire. Celui qui établit une chose, c'est celui qui lui donne de la force et de la vertu, comme on le voit à l'égard de ceux qui font des lois. Or, la vertu d'un sacrement vient de Dieu seul (art. préc., et quest. 62, art. 1 et 5). Il n'y a donc que lui qui puisse établir un sacrement.

Conclusion.

Puisque la vertu des sacrements ne vient que de Dieu, il n'y a que lui qui les ait établis.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (ibid.), les sacrements contribuent instrumentalement à produire des effets spirituels. Un instrument tire sa vertu d'un agent principal. Par rapport aux sacrements il y a deux sortes d'agent : celui qui établit le sacrement et celui qui se sert du sacrement établi, en l'appliquant pour lui faire produire son effet. Or, la vertu du sacrement ne peut venir de celui qui en use, parce qu'il n'opère que comme ministre. Il faut donc que la vertu du sacrement vienne de celui qui l'a établi ; et puisqu'elle ne vient que de Dieu, il s'ensuit qu'il n'y a que lui qui ait institué les sacrements. [Q72-1] ; [Q84-3] ;

1 Le concile de Trente le reconnaît, en décidant (sess, 21, chap. 2) que l'Église a le pouvoir de changer les rites dis sacrements, pourvu qu'elle respecte ce qu'il y a en eux de substantiel : Salvâ eorum substantiâ. †

Article 3 : Le Christ, comme homme, a-t-il la puissance d'opérer l'effet intérieur des sacrements ?

64

Objection N°1.

Il semble que le Christ, comme homme, ait eu la puissance d'opérer l'effet intérieur des sacrements. Car saint Jean-Baptiste dit (Jean, 1, 33) : Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer l'Esprit, c'est celui-là qui baptise dans l'Esprit-Saint. Baptiser dans l'Esprit-Saint c'est conférer intérieurement sa grâce. Or, l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ considéré comme homme, et non comme Dieu, parce que comme Dieu il donne l'Esprit-Saint lui-même. Il semble donc que le Christ, comme homme, ait eu la puissance de produire l'effet intérieur des sacrements.

Objection N°2.

Le Seigneur dit (Matth., 9, 6) : Sachez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre sur la terre les péchés. Or, la rémission des péchés est l'effet intérieur d'un sacrement. Il semble donc que le Christ, comme homme, opère cet effet intérieur.

Objection N°3.

L'institution des sacrements appartient à celui qui opère comme agent principal leur effet intérieur. Or, il est évident que le Christ a institué les sacrements. C'est donc lui qui opère leur effet intérieur.

Objection N°4.

Personne ne peut conférer l'effet du sacrement sans le sacrement, à moins qu'il ne l'opère par sa vertu propre. Or, le Christ a conféré l'effet du sacrement sans le sacrement, comme on le voit à l'égard de Madeleine, à laquelle il a dit (Luc, 7, 48) : Vos péchés vous sont remis. Il semble donc que le Christ, comme homme, opère l'effet intérieur du sacrement.

Objection N°5.

La cause en vertu de laquelle le sacrement opère est l'agent principal qui produit son effet intérieur. Or, les sacrements tirent leur vertu de la passion du Christ et de l'invocation de son nom, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 1, 12) : Est-ce que Paul a été crucifié pour vous ? ou bien avez-vous été baptisés en son nom ? Le Christ, comme homme, opère donc l'effet intérieur du sacrement.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (implic. Tract. 80 in Joan, et Cont. Donat., liv. 3, chap. 10, sed expres. Isid., liv. 6, chap. 18) que dans les sacrements la vertu divine opère plus saintement le salut. Or, la vertu divine appartient au Christ, comme Dieu, mais non comme homme. Le Christ n'opère donc pas l'effet intérieur du sacrement comme homme, mais comme Dieu.

Conclusion.

Le Christ, comme Dieu, a eu dans les sacrements une puissance d'autorité, mais comme homme il a eu la puissance d'excellence ou celle de ministre principal, en tant que c'est lui qui a opéré par sa passion, d'une manière méritoire et efficiente, le salut de tous les hommes et qui a mérité que les sacrements fussent sanctifiés et institués en son nom, et qu'il a pu seul justifier les hommes sans les sacrements.

Il faut répondre que le Christ opère l'effet intérieur des sacrements comme Dieu et comme homme, mais non de la même manière. Car, comme Dieu, il opère dans les sacrements par son autorité, au lieu que comme homme il opère leurs effets intérieurs comme cause méritoire et efficiente, mais d'une manière instrumentale. En effet, nous avons dit (quest. 48 et quest. 49) que la passion du Christ, qui lui convient selon la nature humaine, est cause de notre justification d'une manière méritoire et efficiente, mais non à titre d'agent principal ou par autorité, mais à la façon d'un instrument, en tant que l'humanité est l'instrument de sa divinité, comme nous l'avons vu (quest. 13, art. 1 et 3). Cependant, comme cet instrument est uni à la divinité en personne, il a une certaine supériorité et une certaine causalité par rapport aux instruments extrinsèques, qui sont les ministres de l'Église, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). C'est pourquoi, de même que le Christ, comme Dieu, a une puissance d'autorité dans les sacrements ; ainsi, comme homme, il a une puissance de ministre principal ou une puissance d'excellence qui consiste en quatre choses :

1. En ce que le mérite et la vertu de sa passion opèrent dans les sacrements, comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 5). Et parce que la vertu de la passion nous est communiquée par la foi, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 3, 25), qui dit que Dieu a destiné le Christ pour être la victime de propitiation, par la foi qu'on aurait en son sang, et que nous protestons de notre foi en invoquant son nom, il s'ensuit :
2. Qu'il appartient à la puissance d'excellence que le Christ possède dans les sacrements qu'ils soient sanctifiés en son nom. Et parce que les sacrements tirent leur vertu de son institution, il en résulte :
3. Qu'il appartient à l'excellence de sa puissance qu'ayant donné aux sacrements leur vertu, il ait pu les instituer. Et enfin parce que la cause ne dépend pas de l'effet, mais que c'est plutôt le contraire, il arrive :
4. Qu'il a pu conférer l'effet des sacrements sans le sacrement extérieur[1].

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les objections faites dans les deux sens contraires ont quelque chose de vrai, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). [Q72-3] ; [Q84-5] ;

Article 4 : Le Christ a-t-il pu communiquer à ses ministres la puissance qu'il a eue dans les sacrements ?

64

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas pu communiquer à ses ministres la puissance qu'il a eue dans les sacrements. Car, comme le dit saint Augustin (Maxim., liv. 3, chap. 7), s'il l'a pu et qu'il ne l'ait pas voulu, il a été un envieux. Or, l'envie a été loin du Christ, qui a eu en lui la plénitude souveraine de la charité. Par conséquent, puisque le Christ n'a pas communiqué sa puissance à ses ministres, il semble qu'il n'ait pas pu le faire.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce n'est pas par envie, si le Christ n'a pas communiqué sa puissance d'excellence aux ministres de l'Église ; mais il ne l'a pas fait dans l'intérêt des fidèles, dans la crainte qu'ils ne missent leur espérance dans un homme et qu'il n'y eût divers sacrements qui introduisissent une division dans l'Église ; comme ceux qui disaient : Moi je suis à Paul, moi à Apollon, moi à Céphas, selon le langage de saint Paul (1 Cor., 1, 12).

1 Comme on voit dans l'Évangile qu'il a remis les péchés d'un grand nombre, et qu'il a ainsi conféré la grâce par sa seule parole. †

Objection N°2.

Sur ces paroles (Jean, chap. 14) : Majora horum faciet, saint Augustin dit (Tract. 72 in Joan.) : Je considérerais cela, c'est-à-dire la justification de l'impie, comme une chose plus grande que la création du ciel et de la terre. Or, le Christ n'a pas pu communiquer à ses ministres le pouvoir de créer le ciel et la terre. Il ne leur a donc pas communiqué celui de justifier l'impie. Par conséquent, puisque la justification de l'impie est produite par la puissance que le Christ possède dans les sacrements, il semble qu'il n'ait pu communiquer cette puissance à ses ministres.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette objection repose sur la puissance d'autorité qui convient au Christ, comme Dieu ; quoique la puissance d'excellence puisse aussi recevoir le nom d'autorité par rapport aux autres ministres. Ainsi sur ces paroles (1 Cor., chap. 1) : Le Christ a été divisé, la glose dit (ord. sup. illud : Ego vero Cephæ) : qu'il a pu donner l'autorité de baptiser à ceux à qui il a conféré ce ministère.

Objection N°3.

Il convient au Christ, comme chef de l'Église, que la grâce découle de lui sur les autres, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. Or, ce titre n'a pu être communiqué aux autres, parce que, dans ce cas, l'Église serait monstrueuse, ayant beaucoup de têtes. Il semble donc que le Christ n'ait pu communiquer à ses ministres sa puissance.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour éviter l'inconvénient qui résulterait de la multiplicité de chefs dans l'Église, le Christ n'a pas voulu communiquer à ses ministres sa puissance d'excellence. Toutefois, s'il l'eût communiquée, il aurait été le chef principalement et les autres ne l'auraient été que secondairement[1].

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Jean, 1, 31) : Je ne le connaissais pas, saint Augustin dit (Tract. 5 in Joan.) qu'il ne savait pas que le Seigneur aurait la puissance de baptiser, et qu'il la conserverait. Or, Jean ne l'aurait pas ignoré, si cette puissance n'était pas communicable. Le Christ a donc pu communiquer à ses ministres sa puissance.

Conclusion.

Le Christ n'a pu conférer à personne sa puissance d'autorité, pas plus que son essence divine, mais il a pu communiquer à ses ministres sa puissance d'excellence, en leur donnant une telle plénitude de grâce que leur mérite opère l'effet des sacrements, et que par leur seul commandement, sans le rite des sacrements, ils en produisent l'effet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le Christ a eu dans les sacrements une double puissance : l'une d'autorité, qui lui convient comme Dieu : celle-là ne peut être communiquée à aucune créature, pas plus que l'essence divine ; l'autre d'excellence, qui lui convient comme homme. Il a pu communiquer cette puissance à ses ministres, en leur donnant, par exemple, une telle plénitude de grâce, que leur mérite opère les effets des sacrements, de manière qu'à l'invocation de leurs noms, les sacrements soient sanctifiés, qu'ils puissent les instituer, et que, sans avoir recours au rite des sacrements, par leur ordre seul ils en confèrent les effets. Car, plus l'instrument uni a de puissance, et plus il peut communiquer de vertu à l'instrument séparé, comme la main au bâton.

1 Il est à remarquer que les apôtres ne prennent jamais que le titre de ministres (1 Cor., 3, 4-5) : Qu'est-ce donc qu'Apollo ? et qu'est-ce que Paul ? Des serviteurs de celui en qui vous avez cru ; (Ibid., 4, 1) : Que les hommes nous regardent comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. †

Article 5 : Les sacrements peuvent-ils être conférés par de mauvais ministres ?

64

Objection N°1.

Il semble que les sacrements ne puissent pas être conférés par de mauvais ministres. Car les sacrements de la loi nouvelle ont pour but de purifier du péché et de donner la grâce. Or, les méchants, puisqu'ils sont immondes, ne peuvent pas purifier les autres du péché, d'après ces paroles de l'Écriture (Ecclé., 34, 4) : Comment ce qui est impur peut-il rendre pur ? et d'ailleurs puisqu'ils n'ont pas la grâce, il semble qu'ils ne puissent pas la conférer, car personne ne donne ce qu'il n'a pas. Il semble donc que les sacrements ne puissent être conférés par les méchants.

Réponse à l'objection N°1 :

Les ministres de l'Église ne purifient pas de leurs fautes ceux qui s'approchent des sacrements et ils ne leur confèrent pas la grâce par leur propre vertu. Mais le Christ le fait par sa puissance, en se servant d'eux comme d'instruments. C'est pourquoi l'effet produit dans ceux qui reçoivent les sacrements, ne les rend pas semblables aux ministres, mais il leur imprime la ressemblance du Christ.

Objection N°2.

La vertu entière des sacrements découle du Christ, comme nous l'avons dit (art. 3). Or, les méchants sont séparés du Christ, parce qu'ils n'ont pas la charité par laquelle les membres sont unis au chef, d'après ces paroles de saint Jean (1 Jean, 4, 16) : Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. Il semble donc que les sacrements ne puissent pas être conférés par les méchants.

Réponse à l'objection N°2 :

Par la charité les membres du Christ sont unis à son chef pour qu'ils en reçoivent la vie ; parce que selon l'expression de saint Jean (1 Jean, 3, 14) : Celui qui n'aime pas reste dans la mort. Mais on peut opérer par un instrument inanimé et séparé de soi quant à l'union du corps, pourvu qu'on lui soit uni d'une certaine manière : car l'artisan opère par la main autrement que par la hache. Ainsi le Christ opère donc dans les sacrements au moyen des bons comme par des membres vivants, et au moyen des méchants comme par des membres morts.

Objection N°3.

S'il manque quelqu'une des choses qui doivent avoir lieu dans les sacrements, le sacrement est nul ; comme quand la forme ou la matière qu'ils doivent avoir fait défaut. Or celui qui doit être le ministre du sacrement c'est celui qui n'a pas de tâche, d'après ces paroles de la loi (Lév., 21, 17) : Tout homme de votre race dans la suite des générations qui aura quelque défaut, ri approchera point de l'autel pour offrir l'aliment consacré à Dieu. Il semble donc que si le ministre est méchant il ne puisse conférer un sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Une chose est exigée pour les sacrements de deux manières :

1. Selon qu'elle est nécessaire aux sacrements ; alors si une chose de cette nature manque il n'y a pas de sacrement. C'est ce qui arrive quand la forme ou la matière qui doit exister fait défaut.
2. Une chose peut être exigée dans les sacrements sous le rapport de la convenance ; c'est dans ce sens qu'il faut que les ministres des sacrements soient bons.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit à l'occasion de ces paroles de saint Jean (Jean, chap. 1, Super quem videris Spiritum, etc., tract. 5) : Qu'est-ce que Jean ne savait pas dans le Christ ? c'est que le Seigneur aurait la puissance du baptême et qu'il la conserverait, mais que le ministère passerait certainement dans les bons et les méchants. Car, ajoute-t-il, que vous fait un mauvais ministre, dès que le Seigneur est bon ?

Conclusion.

Puisque les ministres de l'Église opèrent instrumentalement dans les sacrements, ils peuvent les conférer, soit qu'ils soient bons, soit qu'ils soient mauvais.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3), les ministres de l'Église opèrent instrumentalement dans les sacrements, parce qu'il en est en quelque sorte d'un ministre comme d'un instrument. Or, comme nous l'avons vu (quest. 62, art. 1 et 4), l'instrument n'agit pas selon sa propre forme ou sa propre vertu, mais selon la vertu de celui qui le meut. C'est pourquoi il arrive que l'instrument, considéré comme tel, a une forme ou une vertu quelconque, indépendamment de ce qui est exigé pour sa nature d'instrument. C'est ainsi que le corps du médecin qui est l'instrument de l'âme qui possède la science est sain ou infirme, et que le tuyau par lequel l'eau passe est d'argent ou de plomb. Les ministres de l'Église peuvent donc conférer les sacrements, quand même ils seraient mauvais. [Q67-2] ; [Q82-6] ;

Article 6 : Les méchants pèchent-ils en administrant les sacrements ?

64

Objection N°1.

Il semble que les méchants ne pèchent pas en administrant les sacrements. Car comme on est le ministre de Dieu dans les sacrements, de même on l'est par les œuvres de charité qu'on fait. D'où l'Apôtre dit (Héb., 13, 16) : N'oubliez pas de faire part de vos biens aux autres ; car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable. Or, les méchants ne pèchent pas, s'ils se rendent les ministres de Dieu pour des œuvres de charité, et même on doit le leur conseiller, d'après ces paroles de Daniel (Dan., 4, 24) : Suivez mon conseil, rachetez vos péchés par des aumônes. Il semble donc que les méchants ne pèchent pas en administrant les sacrements.

Réponse à l'objection N°1 :

Les œuvres de charité ne sont pas des choses qui aient été sanctifiées par une consécration ; mais elles appartiennent à la sainteté de la justice, comme des parties de cette vertu. C'est pourquoi l'homme qui se rend le ministre de Dieu pour des œuvres de charité, s'il est juste, se sanctifie davantage ; mais s'il est pécheur il est par là disposé à la sainteté : au lieu que les sacrements ont en eux-mêmes une sanctification qu'ils doivent à leur consécration mystique. C'est pourquoi la sainteté de la justice est préalablement exigée dans le ministre, pour qu'il remplisse convenablement ses fonctions : par conséquent il fait une mauvaise action et il pèche si, étant dans le péché, il se présente pour un semblable ministère. [Q82-0] ;

Objection N°2.

Celui qui communique avec quelqu'un pour un péché en est lui-même coupable, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 1, 32) : Ils sont dignes de mort non seulement ceux qui font le péché, mais encore ceux qui approuvent ceux qui le font. Or, si les mauvais ministres pèchent en administrant les sacrements, ceux qui les reçoivent d'eux communiquent avec eux dans le péché. Ils seraient donc coupables ; ce qui semble répugner.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui s'approche des sacrements les reçoit du ministre de l'Église, considéré comme tel, mais non comme individu. C'est pourquoi, tant que l'Église le tolère dans son ministère[1], celui qui reçoit de lui les sacrements ne communique pas avec son péché, mais avec l'Église qui le présente comme son ministre. Mais si l'Église ne le tolère pas, et qu'elle le dégrade, ou l'excommunie, ou le suspende, celui qui reçoit de lui les sacrements pèche, parce qu'il communique avec son péché.

Objection N°3.

Personne ne parait être perplexe ; parce qu'alors l'homme serait obligé de désespérer, comme étant incapable d'échapper au péché. Or, si les méchants péchaient en administrant les sacrements, ils seraient perplexes ; parce qu'alors ils pécheraient quelquefois en ne pas les administrant, comme quand ils v sont contraints par devoir ; car il est dit (1 Cor., 9, 16) : Malheur à moi si je n'évangélise pas, puisque c'est pour moi une nécessité ; d'autres fois ils pécheraient encore parce qu'il y aurait péril ; comme si l'on présentait à un pécheur un enfant qui est en danger de mort pour le baptiser. Il semble donc que les méchants ne pèchent pas en administrant les sacrements.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui est dans le péché-mortel n'est pas absolument perplexe, si par devoir il est chargé de dispenser les sacrements, parce qu'il peut se repentir de son péché[2] et les administrer licitement. Mais il ne répugne pas qu'il soit perplexe, si l'on suppose qu'il veuille rester dans le péché. Cependant, il ne pécherait pas en baptisant à l'article de la mort, dans le cas où un laïc pourrait aussi le faire[3] ; car il est évident qu'alors il ne se montrerait pas ministre de l'Église, mais il subviendrait à celui qui serait dans un besoin extrême. Cependant il n'en est pas de même des autres sacrements qui ne sont pas aussi nécessaires que le baptême, comme nous le verrons (quest. 67, art. 3).

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De cœlest. hier., chap. 1) : qu'il n'est pas permis aux méchants de toucher les symboles, c'est-à-dire les signes sacramentels ; et dans son épitre à Démophile, il ajoute (Ep. 8) : Le pécheur paraît audacieux en mettant la main aux choses sacerdotales, il ne craint pas et il n'a pas honte d'exécuter les choses divines contrairement à la divinité, et pensant que Dieu ignore ce qu'il voit lui-même au fond de son âme, il croit le tromper en lui donnant faussement le nom de Père, et il ose prononcer, je ne dirai pas des prières, mais des paroles impures et infâmes sur des signes divins tout en tenant la place du Christ.

Conclusion.

Puisque les ministres doivent ressembler au Seigneur, les méchants pèchent en se faisant les ministres de Dieu et de l'Église dans l'administration des sacrements ; leur péché se rapportant à l'irrévérence envers Dieu, est mortel dans son genre.

---

1 On doit croire que le ministre qu'il doit être, tant qu'on n'a pas de preuves certaines du contraire, et on peut demander les sacrements à son curé, quand même on le saurait en état de péché-mortel, si on ne peut commodément les recevoir d'un autre prêtre, parce qu'on a, à son égard, un droit dont on peut user. †

2 S'il y a nécessité d'administrer un sacrement, il faut qu'il s'excite à la contrition parfaite, et qu'il prenne la résolution de se confesser le plus tôt possible. †

3 Ce sentiment est controversé. L'opinion de saint Thomas a pour elle un très grand nombre de docteurs, mais il nous semble qu'elle doit être restreinte au cas où l'on serait tellement pressé, qu'on croirait n'avoir pas le temps de s'exciter à la contrition parfaite (Voy. saint Alphonse, Théol. morale, liv. 7, n° 52). †

Il faut répondre que l'on pèche en agissant par là même qu'on n'agit pas de la manière qu'il faut, comme le prouve Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3 et 5). Or, nous avons dit (art. préc. ad 3) qu'il convient que les ministres des sacrements soient justes ; parce que les ministres doivent ressembler au Seigneur, d'après ces paroles de la loi (Lév., 19, 2) : Vous serez saints parce que je suis saint. Et ailleurs (Ecclé., 10, 2) : Tel est le juge du peuple, tels sont ses ministres. C'est pourquoi il n'est pas douteux que les méchants qui se rendent les ministres de Dieu et de l'Église, dans la dispensation des sacrements, pèchent. Et parce que ce péché est une irrévérence envers Dieu et une profanation des sacrements, du moins de la part du pécheur[1], il s'ensuit que ce péché est, dans son genre, un péché-mortel[2]. [Q67-2]

Article 7 : Les anges peuvent-ils administrer les sacrements ?

64

Objection N°1.

Il semble que les anges puissent administrer les sacrements. Car tout ce que peut un ministre inférieur, un ministre supérieur le peut aussi, comme tout ce que peut le diacre, le prêtre le peut, mais non réciproquement. Or, les anges sont, dans l'ordre hiérarchique, des ministres supérieurs à tous les hommes, comme on le voit (De cœlest. hier., chap. 9). Par conséquent, puisque les hommes peuvent administrer les sacrements, il semble qu'à plus forte raison les anges.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce que les hommes font d'une manière inférieure, c'est-à-dire par des sacrements sensibles qui sont proportionnés à leur nature, les anges le font comme ministres supérieurs d'une manière plus élevée, c'est-à-dire en purifiant, en illuminant et en perfectionnant invisiblement.

Objection N°2.

Les saints ressemblent aux anges dans le ciel, comme on le voit (Matth., chap. 22). Or, il y a des saints dans le ciel qui peuvent administrer les sacrements, car le caractère sacramentel est ineffaçable, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 5). Il semble donc que les anges puissent aussi les administrer.

Réponse à l'objection N°2 :

Les saints qui sont dans le ciel ressemblent aux anges quant à la participation de la gloire, mais non quant à la condition de la nature, et par conséquent ils ne doivent pas leur ressembler non plus relativement aux sacrements.

Objection N°3.

Comme nous l'avons dit (quest. 8, art. 7), le diable est le chef des méchants et les méchants sont ses membres. Or, les méchants peuvent administrer les sacrements. Il semble donc que les démons le puissent aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

Les méchants n'ont pas le pouvoir d'administrer les sacrements, parce que leur malice les rend membres du diable[3]. C'est pour cela qu'on ne peut pas dire que le diable qui est leur chef le peut à plus forte raison.

1 Car les sacrements ne peuvent pas en eux-mêmes être profanés. †

2 C'est ce qu'exprime ainsi le catéchisme du concile de Trente : Sacramenta impiè ea ministrantibus mortem æternam afferunt (De sacram., §. 8), et le Rituel romain dit : Impurè et indignè sacramenta ministrantes in æternæ mortis reatum incurrunt. †

3 S'ils administrent validement les sacrements, c'est comme ministres du Christ, et non parce que leur malice les rend membres du démon. †

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Héb., 5, 1) : Tout pontife étant pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu. Or, les anges bons ou mauvais ne viennent pas des hommes. Ils ne sont donc pas établis comme ministres en ce qui appartient à Dieu, c'est- à-dire à l'égard des sacrements.

Conclusion.

Puisqu'il n'y a que les hommes qui ressemblent au Christ, il n'appartient qu'à eux et non aux anges d'administrer les sacrements, quoique le pouvoir de les conférer puisse être accordé aux anges.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), toute la vertu des sacrements découle de la passion du Christ, qui appartient au Christ comme homme, auquel les hommes ressemblent par leur nature, tandis qu'il n'en est pas de même des anges par rapport auxquels l'Apôtre dit que par sa passion il est descendu un peu au-dessous d'eux, ainsi qu'on le voit (Héb., chap. 2). C'est pourquoi il appartient aux hommes de dispenser les sacrements et de les administrer, tandis que cela n'appartient pas aux anges. Cependant il faut savoir que comme Dieu n'a pas attaché sa vertu aux sacrements au point de ne pouvoir sans eux produire leur effet, de même il n'a pas non plus enchaîné sa vertu aux ministres de l'Église, de manière qu'il ne puisse pas donner aux anges la puissance de les administrer. Et parce que les bons anges sont les messagers de la vérité, s'ils remplissaient un ministère sacramentel, on devrait croire le sacrement valide[1], car il devrait être constant que cet acte s'est fait par la volonté de Dieu. C'est ainsi qu'on dit qu'il y a des temples qui ont de consacrés par le ministère des anges[2]. Mais si les démons qui sont des esprits de mensonge remplissaient un ministère semblable, on ne devrait pas croire à sa validité.

Article 8 : L'intention du ministre est-elle requise pour la confection du sacrement ?

64

Objection N°1.

Il semble que l'intention du ministre ne soit pas requise pour la confection du sacrement. Car le ministre opère dans les sacrements d'une manière instrumentale. Or, l'action n'est pas rendue parfaite selon l'intention de l'instrument, mais selon l'intention de l'agent principal. L'intention du ministre n'est donc pas requise pour la confection du sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

L'instrument inanimé n'a pas d'intention par rapport à l'effet qu'il produit, mais à la place de l'intention se trouve le mouvement que l'agent principal lui communique. Mais un instrument animé, comme l'est le ministre, n'est pas seulement mû, il se meut encore lui-même d'une certaine manière, en ce sens que par sa volonté il meut ses membres pour qu'ils opèrent. C'est pourquoi il faut qu'il ait l'intention de se soumettre à l'agent principal, c'est-à-dire de faire ce que font le Christ et l'Église[3].

Objection N°2.

1 Nicéphore rapporte (Hist. eccles., liv 2, chap. 20) que saint Amphiloque fut consacré évêque par des anges, et que les autres évêques considérèrent son ordination comme valide. Dans la bulle de canonisation de sainte Agnès de Montepulciano, on lit qu'un ange lui a souvent donné l'eucharistie. †

2 On rapporte que la basilique de Saint-Michel fut ainsi consacrée. †

3 Ce sont les expressions qu'emploie le concile de Trente : Si quit dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia ; anathema sit. †

L’intention d’un individu ne peut être connue d’un autre. Si donc l’intention du ministre était requise pour la confection du sacrement, celui qui s’approche d’un sacrement ne pourrait savoir s’il l’a reçu, et par conséquent il ne pourrait être certain de son salut, surtout quand il s’agit de sacrements qui sont de nécessité de salut, comme nous le dirons (quest. 65, art. 3 et 4).

Réponse à l’objection N°2 :

Il y a deux sortes d’opinion. Car les uns disent qu’il faut dans le ministre une intention mentale ; que si cette intention fait défaut le sacrement est nul ; mais que pour les enfants qui n’ont pas l’intention de s’approcher du sacrement, le Christ qui baptise intérieurement y supplée ; au lieu que dans les adultes qui ont l’intention de recevoir le sacrement, c’est la foi et la dévotion qui suppléent à ce défaut. Cette opinion serait assez plausible quant au dernier effet qui est la justification des péchés ; mais quant à l’effet qui est la chose et le sacrement, c’est-à-dire quant au caractère, il ne semble pas qu’il puisse être suppléé par la dévotion de celui qui reçoit le sacrement ; parce que le caractère n’est jamais imprimé que par un sacrement. — C’est pourquoi d’autres disent avec plus de raison que le ministre du sacrement agit au nom de toute l’Église qu’il représente ; et que dans les paroles qu’il prononce se trouve exprimée l’intention de l’Église, qui suffit pour la perfection du sacrement[1], si le contraire n’est exprimé extérieurement de la part de celui qui l’administre ou de celui qui le reçoit.

Objection N°3.

L’intention de l’homme ne peut se porter sur une chose à laquelle il n’est pas attentif. Or, quelquefois ceux qui administrent les sacrements ne sont pas attentifs à ce qu’ils disent, ni à ce qu’ils font, mais ils pensent à d’autres choses. Par conséquent d’après cette doctrine le sacrement ne serait pas conféré à cause du défaut d’intention.

Réponse à l’objection N°3 :

Quoique celui qui pense autre chose n’ait pas d’intention actuelle, il a néanmoins l’intention habituelle[2] qui suffit pour la perfection du sacrement. Par exemple, quand le prêtre se présente pour baptiser, il a l’intention de faire à l’égard de celui qui doit recevoir le baptême ce que fait l’Église. Par conséquent si dans le cours de l’action sa pensée est emportée ailleurs, le sacrement est néanmoins conféré en vertu de l’intention première. Cependant celui qui administre les sacrements doit faire tous ses efforts pour avoir l’intention actuelle ; mais cela n’est pas totalement au pouvoir de l’homme, parce que, contre son intention, quand il veut beaucoup s’appliquer, il commence à penser à d’autres choses, d’après ces paroles (Ps. 39, 13) : Mon cœur m’a abandonné.

Mais c’est le contraire. Les choses qui sont en dehors de l’intention sont éventuelles ; ce qu’on ne doit pas dire de l’opération des sacrements. Ils requièrent donc l’intention du ministre.

Conclusion.

Puisque les choses qui se font dans les sacrements peuvent être faites de différentes maniérés et par des causes différentes, l’intention du ministre ou de l’Église est nécessaire dans l’administration des sacrements.

Il faut répondre que quand une chose se rapporte à plusieurs autres, il faut qu’elle soit déterminée par quelque moyen à une seule, pour que celle-ci soit faite. Or, les choses qui se font dans les sacrements peuvent être faites de différentes manières. Ainsi l’ablution de l’eau qui a lieu

1 Cette opinion est controversée. Plusieurs docteurs pensent que le sacrement est valide quand on fait extérieurement ce que l’Église fait, quand même on dirait intérieurement qu’on ne veut pas conférer le sacrement. Mais le sentiment contraire est suivi par un plus grand nombre de théologiens, et il paraît plus probable, surtout d’après cette proposition, condamnée par Alexandre VIII : Valet baptismus collatus à ministro qui omnem actum externum formamque baptizandi observat, intùs verò in corde suo apud se revolvit : Non intendo quod facit Ecclesia. †

2 Par l’intention habituelle, saint Thomas entend ici ce que les théologiens appellent l’intention virtuelle. †

dans le baptême peut avoir pour but de purifier le corps, d'être utile à la santé, de servir d'amusement et de produire beaucoup d'autres effets semblables. C'est pourquoi il faut qu'elle soit appliquée à une fin, c'est-à-dire à l'effet sacramentel par l'intention de celui qui en fait usage : et cette intention est exprimée par les paroles que l'on prononce dans les sacrements, comme quand on dit : Au nom du Père, etc. [Q66-8]

Article 9 : La foi du ministre est-elle nécessaire pour le sacrement ?

64

Objection N°1.

Il semble que la foi du ministre soit nécessaire pour le sacrement. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'intention du ministre est nécessaire pour la perfection du sacrement. Or, la foi dirige l'intention, comme le dit saint Augustin (implic. Cont. Jul., liv. 4, chap. 3 ad fin., et expres. in præfat. ad Psalm. 31). Par conséquent si la vraie foi manque dans le ministre, le sacrement n'est pas conféré.

Réponse à l'objection N°1 :

Il peut arriver que l'on manque de foi sur un point, mais qu'on n'en manque pas à l'égard du sacrement que l'on confère, comme si par exemple on croyait que le serment est illicite dans tous les cas et qu'on crût néanmoins que le baptême est efficace pour le salut. Un défaut de foi semblable n'empêche pas qu'on ait l'intention de conférer le sacrement. Mais si on manque de foi à l'égard du sacrement lui-même qu'on administre, quoiqu'on croie que l'acte extérieur que l'on fait ne doive avoir aucun effet intérieur, cependant on n'ignore pas que l'Église catholique se propose par ce que l'on fait extérieurement de donner un sacrement. Par conséquent, malgré ce manque de foi, on peut se proposer de faire ce que l'Église fait, quoiqu'on pense qu'il n'en résulte rien. Cette intention suffit pour le sacrement : parce que, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2), le ministre du sacrement agit au nom de toute l'Église, dont la foi supplée à ce qui manque à la foi du ministre.

Objection N°2.

Si le ministre de l'Église n'a pas la vraie foi, il paraît être hérétique. Or, les hérétiques, comme il le semble, ne peuvent pas conférer les sacrements. Car saint Cyprien dit (Epist. 12, liv. 1) : Toutes les choses que les hérétiques font sont des choses charnelles, vaines et fausses, et par conséquent nous ne devons rien approuver de ce qu'ils ont fait. Le pape saint Léon dit (Epist. 45, chap. 5) : Il est évident que par la démence cruelle et folle qui a souillé le siège d'Alexandrie, toutes les lumières des sacrements célestes ont été éteintes, l'oblation du sacrifice a été interrompue ; la sanctification du chrême n'a plus existé, et tous les mystères ont échappé aux mains parricides de ces impies. La vraie foi du ministre est donc nécessaire pour le sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des hérétiques qui en conférant les sacrements n'observent pas la forme de l'Église ; ceux-là ne confèrent pas le sacrement, ni la chose du sacrement. D'autres observent la forme de l'Église, et ceux-là confèrent le sacrement, mais non la chose du sacrement[1]. Et je parle ainsi s'ils sont manifestement séparés de l'Église, parce que par là même qu'on reçoit d'eux les sacrements, on pèche ; et c'est là ce qui empêche de recevoir l'effet du sacrement. D'où saint Augustin dit (Fulgentius, Lib. de fid. ad Pet., chap. 36) : Croyez très fermement et ne doutez nullement que pour ceux qui ont été baptisés hors de l'Église, s'ils ne rentrent pas dans son sein, leur baptême a ajouté à leur perte. Le pape saint Léon dit dans ce sens que sur le siège d'Alexandrie la lumière des sacrements a été éteinte, c'est-à-dire par rapport à l'effet du sacrement, mais non quant au sacrement lui-même. Saint Cyprien

1 C'est-à-dire la grâce sanctifiante et la rémission des péchés. †

croyait que les hérétiques ne pouvaient conférer les sacrements d'aucune manière[1], mais son sentiment n'est pas suivi sur ce point. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de unico bapt. cont. Petil., chap. 13) : Saint Cyprien n'a pas voulu reconnaître le baptême conféré par les hérétiques ou les schismatiques, mais les mérites qu'il a acquis jusqu'au triomphe du martyre sont si grands qu'il a effacé cette ombre par la lumière de la charité qui excellait en lui, et s'il était resté en lui quelque chose à purifier, le glaive de la mort l'aurait effacé.

Objection N°3.

Ceux qui n'ont pas la vraie foi paraissent avoir été séparés de l'Église par l'excommunication. Car il est dit (2 Jean, 1, 10) : Si quelqu'un vient vers vous et ne fait pas profession de cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez pas. (Tite, 3, 10) Évitez celui qui est hérétique après l'avoir averti une première et une seconde fois. Or, un excommunié ne parait pas pouvoir conférer les sacrements de l'Église, puisqu'il en a été séparé et que c'est au ministère de l'Église que la dispensation des sacrements appartient. Il semble donc que la vraie foi du ministre soit nécessaire pour le sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

La puissance d'administrer les sacrements appartient au caractère spirituel qui est indélébile, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 5). C'est pourquoi de ce qu'on est suspendu par l'Église, ou excommunié, ou même dégradé, on ne perd pas la puissance de conférer les sacrements, mais on perd la faculté d'user de cette puissance. C'est pour cela que celui qui en est là confère les sacrements, mais il pèche en les conférant ; et il en est de même de celui qui reçoit de lui un sacrement ; par conséquent il ne perçoit pas l'effet du sacrement, à moins que son ignorance ne l'excuse.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Cont. Petilianum, liv. 2, chap. 47) : Souvenez-vous que les mœurs des méchants ne nuisent point aux sacrements de Dieu, et qu'elles ne peuvent faire qu'ils ne soient pas ou qu'ils soient moins saints.

Conclusion.

Comme les mauvais ministres qui ne sont pas en état de grâce peuvent administrer les sacrements, de même aussi ceux qui n'ont pas la foi, pourvu qu'ils n'omettent pas ce qui est nécessaire au sacrement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 5 et quest. 62, art. 1 et 4), le ministre opérant dans les sacrements d'une manière instrumentale, n'agit pas par sa vertu propre, mais par la vertu du Christ. Or, comme la charité appartient à la vertu propre de l'homme, de même aussi la foi. Par conséquent comme il n'est pas nécessaire pour la perfection des sacrements que le ministre ait la charité, et que les pécheurs peuvent aussi les conférer, ainsi que nous l'avons vu (art. 5), de même il n'est pas nécessaire qu'il ait la foi pour que le sacrement soit valide, mais un infidèle peut conférer véritablement un sacrement, pourvu qu'il n'omette rien de ce qui est nécessaire pour ce sacrement. [Q67-2]

1 Ce qui excuse saint Cyprien, c'est que ce point n'était pas alors défini. Il l'a été en ces termes par le concile de Trente (sess. 7, can. 4) : Si quis dixerit : Baptismum qui datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum ; anathema sit. †

Article 10 : Est-il nécessaire pour la perfection du sacrement que le ministre ait une intention droite ?

64

Objection N°1.

Il semble que l'intention du ministre doive être droite pour la perfection du sacrement. Car l'intention du ministre doit être conforme à l'intention de l'Église, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 8, Réponse N°2). Or, l'intention de l'Église est toujours droite. L'intention droite du ministre est donc nécessairement requise pour la perfection du sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

L'intention de l'Église est droite et quant à la perfection du sacrement et quant à son usage ; mais la première droiture rend le sacrement valide et la seconde produit le mérite. C'est pourquoi le ministre dont l'intention est conforme à l'Église quant à la première droiture et non quant à la seconde, confère validement le sacrement, mais il ne le fait pas d'une manière méritoire pour lui.

Objection N°2.

L'intention perverse paraît être pire que l'intention moqueuse. Or, l'intention moqueuse rend nul le sacrement, par exemple, si on ne baptisait pas quelqu'un sérieusement, mais par plaisanterie ; à plus forte raison l'intention perverse rend-elle nul le sacrement, par exemple, si on baptisait quelqu'un pour le tuer ensuite.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intention bouffonne ou moqueuse exclut la première espèce de droiture qui rend le sacrement valide. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

L'intention perverse rend toute œuvre vicieuse, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 11, 34) : Si votre œil est mauvais, tout votre corps sera dans les ténèbres. Or, les sacrements du Christ ne peuvent pas être souillés par les méchants, comme le dit saint Augustin (Cont. Petil., liv. 2, chap. 47, ad fin. et liv. 3 Cont. Cresc., chap. 5 et 6). Il semble donc que si l'intention du ministre est perverse, le sacrement ne soit pas véritable.

Réponse à l'objection N°3 :

L'intention perverse corrompt l'œuvre de celui qui a cette intention, mais non l'œuvre d'un autre. C'est pourquoi l'intention perverse du ministre corrompt ce qu'il fait dans les sacrements, comme son œuvre, mais non ce qu'il fait comme l'œuvre du Christ, dont il est le ministre. Il en serait de même si le ministre d'un homme portait aux pauvres avec une intention perverse l'aumône que son maître lui aurait commandée avec une intention droite.

Mais c'est le contraire. L'intention perverse appartient à la malice du ministre. Or, la malice du ministre ne détruit pas le sacrement. Son intention perverse ne le détruit donc pas non plus.

Conclusion.

L'intention perverse et mauvaise du ministre par rapport au sacrement en détruit la vérité ; mais si elle est mauvaise par rapport à ce qui suit le sacrement, il n'en est pas de même.

Il faut répondre que l'intention du ministre peut être pervertie de deux manières :

1. Par rapport au sacrement lui-même, comme quand on n'a pas l'intention de conférer un sacrement, mais d'agir par dérision[1]. Cette perversité détruit la vérité du sacrement, surtout quand on manifeste extérieurement son intention.
2. L'intention du ministre peut être perverse, quant à ce qui suit le sacrement ; comme si un prêtre avait l'intention de baptiser une femme pour en abuser ; ou si on se proposait de consacrer le corps du Christ pour s'en servir pour des maléfices. Et, comme ce qui est avant ne dépend pas de ce qui vient après, il s'ensuit que cette perversité d'intention ne détruit pas la vérité du sacrement ; mais le ministre pèche grièvement par suite de cette intention.

64

1 Parmi les propositions de Luther condamnées par Léon X, on trouve celle-ci : Si sacerdos non seriò, sed joco absolverit, si tamen credat se esse absolutum, verissimò absolutus est. †

QUESTION 65 : DU NOMBRE DES SACREMENTS

Question 65 : Du nombre des sacrements.....211
Article 1 : Doit-il y avoir sept sacrements dans l'Église ?.....211
Article 2 : Les sacrements sont-ils convenablement ordonnés selon le mode prescrit antérieurement ?.....215
Article 3 : Le sacrement de l'eucharistie est-il le plus excellent des sacrements ?.....216
Article 4 : Tous les sacrements sont-ils nécessaires au salut ?.....218

Il nous reste enfin à considérer le nombre des sacrements, et à cet égard il y a quatre questions à examiner :

1. Y a-t-il sept sacrements ?[1]
2. De leur ordre respectif.
3. De leur comparaison.[2]
4. Sont-ils tous nécessaires au salut ?

Article 1 : Doit-il y avoir sept sacrements dans l'Église ?

65

Objection N°1.

Il semble qu'il ne doive pas y avoir sept sacrements. Car les sacrements tirent leur efficacité de la vertu divine, et de la vertu de la passion du Christ. Or, la vertu divine est une et la passion du Christ aussi ; puisque par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés, selon l'expression de saint Paul (Héb., 10, 14). Il n'a donc dû y avoir qu'un seul sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Le même agent principal se sert d'instruments différents pour des effets divers, selon la convenance des œuvres. C'est ainsi que la vertu divine et la passion du Christ opèrent en nous par des sacrements différents, comme par des instruments divers.

Objection N°2.

Le sacrement a pour but de remédier au défaut du péché. Or, il y a dans le péché deux défauts : la peine et la faute. Il suffirait donc qu'il y eût deux sacrements.

Réponse à l'objection N°2 :

La faute et la peine diffèrent entre elles, selon l'espèce, en ce sens qu'il y a différentes espèces de fautes et de peines, et selon les divers états des hommes et leurs différentes habitudes. C'est pour cela qu'il a fallu qu'il y eût plusieurs sacrements, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

1 Il est de foi qu'il y a sept sacrements, contre les luthériens et les calvinistes, qui n'en reconnaissent que deux ou trois. C'est ce que le concile de Trente a ainsi délini (sess. 12, can. 1) : Si quis dixerit sacramenta novæ legis… aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet : Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Pœnitentiam, Extremam-Unctionem, Ordinem et Matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse verò et propriè sacramentum, anathema sit. †

2 Cet article est une réfutation de l'erreur de ceux qui considèrent tous les sacrements comme égaux ; ce que le concile de Trente a condamné en ces termes (sess. 7, can. 5) : Si quis dixerit hæc septem sacramenta ità esse inter se paria, ut nullâ ratione aliud sit alio dignius, anathema sit. †

Objection N°3.

Les sacrements appartiennent aux actions de la hiérarchie ecclésiastique, comme le prouve saint Denis (De eccles. hier., chap. 2 et 5). Or, d'après ce même Père, il y a trois actions qui sont propres à la hiérarchie : la purgation, l'illumination et la perfection. Il ne doit donc y avoir que trois sacrements.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les actions hiérarchiques on considère ceux qui agissent, ceux qui reçoivent et les actions. Ceux qui agissent sont les ministres de l'Église, auxquels le sacrement de l'ordre appartient ; ceux qui reçoivent sont ceux qui s'approchent des sacrements et que le mariage produit ; les actions sont la purgation, l'illumination et la perfection. La purgation seule ne peut pas être un sacrement de la loi nouvelle qui confère la grâce, mais elle appartient à certains sacramentaux, tels que le catéchisme et l'exorcisme. La purgation et l'illumination, prises ensemble, d'après saint Denis (De eccles. hier., chap. 3), appartiennent au baptême, et à cause de la rechute elles appartiennent secondairement à la pénitence et à l'extrême-onction. La perfection, quant à la vertu qui est en quelque sorte la perfection formelle, appartient à la confirmation ; mais quant à l'obtention de la fin, elle appartient à l'eucharistie.

Objection N°4.

Saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 19, chap. 13) que les sacrements de la loi nouvelle sont moins nombreux que ceux de la loi ancienne. Or, sous la loi ancienne, il n'y avait pas de sacrement qui répondit à la confirmation et à l'extrême-onction. On ne doit donc pas non plus compter ces sacrements parmi ceux de la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans le sacrement de confirmation la plénitude de l'Esprit-Saint est donnée pour fortifier ; et dans l'extrême-onction, l'homme est préparé à recevoir immédiatement la gloire. Aucune de ces deux choses ne convient à l'Ancien Testament. C'est pourquoi il n'y a rien eu sous la loi qui pût répondre à ces sacrements. Cependant les sacrements, sous l'ancienne loi, furent plus nombreux à cause de la diversité des sacrifices et des cérémonies.

Objection N°5.

La luxure n'est pas le plus grave de tous les péchés, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (2a 2æ, quest. 154, art. 3). Or, on n'établit pas de sacrement contre les autres péchés. On n'eût donc pas dû établir le sacrement de mariage contre la luxure.

Réponse à l'objection N°5 :

Il a fallu spécialement remédier, par un sacrement, à la concupiscence charnelle ; d'abord parce que cette concupiscence corrompt non seulement la personne, mais encore la nature ; ensuite à cause de sa violence qui absorbe la raison.

Objection N°6.

Mais c'est le contraire. Il semble qu'il y ait plus de sept sacrements. Car on appelle sacrements des signes sacrés. Or, il se fait dans l'Église beaucoup d'autres sanctifications par des signes sensibles, comme l'eau bénite, la consécration d'un autel et d'autres choses semblables. Il y a donc plus de sept sacrements.

Réponse à l'objection N°6 :

L'eau bénite et les autres consécrations ne sont pas appelées des sacrements, parce qu'elles ne conduisent pas à l'effet du sacrement, qui est l'obtention de la grâce ; mais elles disposent aux

sacrements, soit en écartant ce qui empêche de les recevoir, comme l'eau bénite, qui est un préservatif contre les embûches des démons et contre les péchés véniels ; soit en produisant une certaine aptitude pour que le sacrement existe et qu'on le reçoive, comme on consacre un autel et des vases par respect pour l'eucharistie.

Objection N°7.

Hugues de Saint-Victor dit (liv. 1 De sacram., part, 12, chap. 10) que les sacrements de l'ancienne loi ont été des oblations, des dîmes et des sacrifices. Or, le sacrifice de l'Église est un sacrement qui est appelé Eucharistie. On doit donc dire aussi que les oblations et les dîmes sont des sacrements.

Réponse à l'objection N°7 :

Les oblations et les dîmes avaient été établies sous la loi de nature aussi bien que sous la loi de Moïse, non seulement pour venir en aide aux ministres et aux pauvres, mais encore d'une manière figurative. C'est pour cela qu'elles étaient des sacrements. Mais maintenant qu'elles ne subsistent plus comme choses figuratives, elles ne sont plus des sacrements.

Objection N°8.

Il y a trois genres de péchés : le péché originel, le péché-mortel, le péché véniel. Or, le baptême a pour but d'effacer le péché originel et la pénitence le péché-mortel. Indépendamment des sept sacrements, il devrait donc y en avoir un autre qui eût pour but d'effacer le péché véniel.

Réponse à l'objection N°8 :

L'infusion de la grâce n'est pas nécessaire pour effacer le péché véniel. Par conséquent puisque dans tout sacrement de la loi nouvelle la grâce nous est infuse, il n'y a pas de sacrement qui soit directement institué contre le péché véniel qui est effacé par les sacramentaux ; comme l'eau bénite et les autres sacramentaux semblables. Cependant il y en a qui disent que l'extrême-onction a été établie contre le péché véniel. Mais nous en parlerons en son lieu (Suppl., quest. 30, art. 1).

Conclusion.

C'est avec raison qu'il y a dans l'Église sept sacrements : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction, par lesquels l'homme est suffisamment perfectionné en ce qui appartient au culte divin et en ce qui regarde communément le défaut du péché.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 3, et quest. 63, art. 3), les sacrements de l'Église sont établis pour deux choses, c'est-à-dire pour perfectionner l'homme en ce qui appartient au culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne, et pour remédier au défaut du péché. C'est avec raison qu'à ce double point de vue on reconnaît sept sacrements. Car la vie spirituelle a une certaine ressemblance avec la vie corporelle, comme toutes les choses corporelles ont de l'analogie avec les choses spirituelles. Or, à l'égard de la vie corporelle, un individu est rendu parfait de deux manières :

1. Quant à sa propre personne.
2. Par rapport à la société entière dans laquelle il vit ; parce que l'homme est naturellement un animal social.

Relativement à lui-même, l'individu jouit parfaitement de la vie corporelle de deux manières :

1. Absolument, en acquérant la perfection de la vie elle-même.

2. Par accident, en écartant ce qui fait obstacle à la vie, comme les maladies ou toute autre chose semblable.

Absolument la vie corporelle est perfectionnée de trois manières.

1. Par la génération, par laquelle l'homme commence à exister et à vivre. Elle est remplacée pour la vie spirituelle par le baptême, qui est la régénération de l'âme, d'après saint Paul, qui l'appelle (Tite, 3, 5) l'eau de la régénération.
2. Par l'accroissement, qui fait qu'on arrive au développement et à la vertu de l'homme fait. Ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la confirmation, qui nous confère l'Esprit-Saint pour nous fortifier. C'est pourquoi il est dit aux disciples qui ont reçu le baptême (Luc, 24, 49) : Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut.
3. Par la nutrition, qui conserve dans l'homme la vie et la force ; elle est remplacée dans la vie spirituelle par l'eucharistie. D'où il est dit (Jean, 6, 54) : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Ces choses suffiraient à l'homme, s'il avait corporellement et spirituellement une vie impassible. Mais parce qu'il est soumis quelquefois à des infirmités corporelles et spirituelles, c'est-à-dire au péché, il s'ensuit qu'il est nécessaire qu'il soit guéri de ses infirmités. Or, ces guérisons sont de deux sortes : l'une a pour objet de rétablir la santé ; ce qui la remplace dans la vie spirituelle, c'est la pénitence, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 40, 5) : Guérissez mon âme, parce que j'ai péché contre vous. L'autre a pour objet de rendre la santé qu'on avait auparavant par une diète convenable et l'exercice. Ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'extrême-onction, qui écarte ce qui reste du péché et rend l'homme prêt à la gloire finale. C'est ce qui fait dire à saint Jacques (5, 15) : S'il est dans le péché, il lui sera pardonné.

L'homme est perfectionné, relativement à la société tout entière, de deux manières :

1. Par ce qui lui donne le pouvoir de régir la multitude et d'exercer des actes publics ; ce qui a lieu dans la vie spirituelle par le sacrement de l'ordre, d'après saint Paul, qui dit (Héb., chap. 7) que les prêtres offrent des victimes, non seulement pour eux, mais encore pour le peuple.
2. Relativement à la propagation naturelle ; ce qui se fait par le mariage, dans la vie corporelle aussi bien que dans la vie spirituelle, parce que le mariage n'est pas seulement un sacrement, mais encore un devoir de la nature.

On reconnaît encore évidemment la nécessité du même nombre de sacrements, selon qu'ils ont pour but de remédier au péché. Car le baptême est établi contre la privation de la vie spirituelle ; la confirmation contre la faiblesse de l'âme qui se trouve dans ceux qui viennent de naître ; l'eucharistie contre la facilité qu'ils ont à pécher ; la pénitence contre le péché actuel commis après le baptême ; l'extrême-onction contre les restes du péché qui n'auraient pas été suffisamment effacés par la pénitence, soit par négligence, soit par ignorance ; l'ordre contre la dissolution de la société ; le mariage pour remédier à la concupiscence personnelle et empêcher la société de s'éteindre par la mort. — D'autres expliquent le nombre des sacrements selon qu'ils correspondent aux vertus et aux défauts qui résultent du péché et de la peine, en disant : que le baptême répond à la foi, et qu'il est établi contre le péché originel ; l'extrême-onction à l'espérance, et elle est établie contre le péché véniel ; l'eucharistie à la charité, et elle est instituée contre la pénalité de la malice ; l'ordre à la prudence, et il a pour but de combattre l'ignorance ; la pénitence à la justice, et elle est le remède contre le péché-mortel ; le mariage à la tempérance, et il est opposé à la concupiscence ; la confirmation à la force, et elle remédie à la faiblesse. [Q66-11] ; [Q68-9] ; [Q73-1] ; [Q73-1b] ; [Q74-4] ; [Q84-6] ; [Q85-1] ;

Article 2 : Les sacrements sont-ils convenablement ordonnés selon le mode prescrit antérieurement ?

65

Objection N°1.

Il semble que les sacrements ne soient pas convenablement ordonnés selon le mode prescrit antérieurement (art. préc.). Car, comme le dit l'Apôtre (1 Cor., 15, 46) : Ce qui est animal existe d'abord, ensuite ce qui est spirituel. Or, l'homme est engendré par le mariage de la première génération qui est la génération animale, et il est régénéré par le baptême de la seconde génération qui est la génération spirituelle. Le mariage doit donc précéder le baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mariage selon qu'il a pour but la vie animale est un devoir de la nature ; mais selon qu'il se rapporte à la vie spirituelle, c'est un sacrement. Et parce que c'est de tous les sacrements celui qui est le moins spirituel, on le place en dernier lieu.

Objection N°2.

Par le sacrement de l'ordre on reçoit la puissance de l'aire les actions sacramentelles. Or, l'agent est avant son action. L'ordre doit donc précéder le baptême et les autres sacrements.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour qu'une chose soit un agent, on présuppose qu'elle est parfaite en elle-même. C'est pourquoi les sacrements qui perfectionnent l'individu en lui-même sont antérieurs au sacrement de l'ordre qui rend une personne apte à perfectionner les autres. [Q72-4]

Objection N°3.

L'eucharistie est une nourriture spirituelle ; tandis que la confirmation correspond à l'accroissement. Or, la nourriture est la cause de l'accroissement et par conséquent elle est avant lui. L'eucharistie est donc avant la confirmation.

Réponse à l'objection N°3 :

La nourriture précède l'accroissement, comme sa cause, et elle le suit selon qu'elle conserve l'homme dans une corpulence et une force parfaite. C'est pour cela que l'eucharistie peut être mise avant la confirmation, comme le fait saint Denis (Lib. de eccles. hier., chap. 3 et 4), et elle peut être mise après, comme le fait le Maître des sentences[1] (4, Sent., dist. 7 et 8).

Objection N°4.

La pénitence prépare l'homme à l'eucharistie. Or, la disposition précède la perfection. La pénitence doit donc précéder l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette raison serait concluante si la pénitence était nécessairement requise comme une préparation à l'eucharistie. Mais il n'en est pas ainsi. Car si quelqu'un était sans péché-mortel, il n'aurait pas besoin de la pénitence pour recevoir l'eucharistie. Et par conséquent il est évident que la pénitence prépare par accident à l'eucharistie, c'est-à-dire dans la supposition que le péché existe. D'où il est dit (2 Par., chap. 36) (?) : Pour vous, Seigneur, vous n'avez pas imposé de pénitence aux justes.

1 Cet ordre, qui a été suivi par saint Thomas et tous les scolastiques, a été adopté par le concile de Florence et par le concile de Trente. †

Objection N°5.

Ce qui est plus près de la fin dernière vient en dernier lieu. Or. l'extrême-onction est de tous les sacrements celui qui est le plus rapproché de la fin dernière de la béatitude. Elle doit donc tenir le dernier rang parmi les sacrements.

Réponse à l'objection N°5 :

L'extrême-onction pour la raison que nous avons donnée est le dernier des sacrements qui se rapportent à la perfection de l'individu.

Mais c'est le contraire. Car les sacrements sont communément ordonnés par tout le monde, comme nous l'avons dit auparavant (art. préc.).

Conclusion.

Parmi les sacrements on met en dernier lieu l'ordre et le mariage ; la pénitence et l'extrême onction sont après le baptême, la confirmation et l'eucharistie ; mais l'extrême-onction est après la pénitence ; par rapport aux trois autres, le baptême précède la confirmation et l'eucharistie.

Il faut répondre que l'on voit la raison de l'ordre des sacrements d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Car comme l'unité est avant la multiplicité, de même les sacrements qui sont établis pour la perfection de l'individu seul précèdent naturellement ceux qui sont établis pour la perfection de la société. C'est pourquoi parmi les sacrements on met en dernier lieu l'ordre et le mariage qui sont établis pour la perfection de la société. Cependant on met le mariage après l'ordre, parce qu'il participe moins à la nature de la vie spirituelle qui est le but des sacrements. Mais parmi ceux qui regardent la perfection de l'individu, ceux qui ont pour but par eux-mêmes la perfection de la vie spirituelle sont naturellement antérieurs à ceux qui ne s'y rapportent que par accident ; comme ceux qui ont pour fin d'écarter l'accident nuisible qui survient, tels que la pénitence et l'extrême onction. Mais l'extrême-onction qui consomme la guérison est naturellement postérieure à la pénitence qui la commence. Quant aux trois autres, il est évident que le baptême qui est la régénération spirituelle est le premier ; vient ensuite la confirmation qui a pour but la perfection formelle de la vertu ; et enfin l'eucharistie qui se rapporte à la perfection finale. [Q84-6] ; [Q85-6] ;

Article 3 : Le sacrement de l'eucharistie est-il le plus excellent des sacrements ?

65

Objection N°1.

Il semble que le sacrement de l'eucharistie ne soit pas le plus excellent des sacrements ; car le bien commun l'emporte sur le bien de l'individu, comme nous l'avons dit (Eth., liv. 1, chap. 2). Or, le mariage est établi pour produire le bien commun de l'espèce humaine par voie de génération ; tandis que le sacrement de l'eucharistie a pour but le bien propre de celui qui le reçoit. Il n'est donc pas le plus excellent des sacrements.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mariage a pour but le bien commun corporellement, tandis que le bien commun spirituel de l'Église entière est substantiellement contenu dans le sacrement même de l'eucharistie.

Objection N°2.

Les sacrements les plus grands paraissent être ceux qui sont conférés par un ministre d'un ordre plus élevé. Or, le sacrement de confirmation et le sacrement de l'ordre ne sont conférés que par un

évêque, qui est un ministre supérieur au simple prêtre qui confère le sacrement de l'eucharistie. Ces sacrements sont donc les plus excellents.

Réponse à l'objection N°2 :

Par l'ordre et la confirmation les fidèles du Christ sont consacrés à des offices spéciaux qui appartiennent à la charge du prince ; c'est pourquoi il n'appartient qu'à l'évêque qui est comme un prince dans l'Église de conférer ces sacrements. Mais par le sacrement de l'eucharistie on n'est pas voué à un office, ce sacrement est plutôt la fin de tous les offices quels qu'ils soient, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Les sacrements sont d'autant plus élevés qu'ils ont une plus grande vertu. Or, il y a des sacrements qui impriment caractère, comme le baptême la confirmation et l'ordre, ce que ne fait pas l'eucharistie. Ces sacrements l'emportent donc sur elle.

Réponse à l'objection N°3 :

Le caractère sacramentel, comme nous l'avons dit (quest. 63, art. 3), est une participation du sacerdoce du Christ. Par conséquent le sacrement qui unit le Christ lui-même à l'homme est plus noble que le sacrement qui en imprime le caractère.

Objection N°4.

La chose la plus importante paraît être celle dont les autres dépendent, et non réciproquement. Or, l'eucharistie dépend du baptême : car on ne peut la recevoir, si l'on n'a pas été baptisé. Le baptême l'emporte donc sur elle.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette raison s'appuie sur la nécessité ; car, comme le baptême est le plus excellent des sacrements, dans le sens qu'il est le plus nécessaire, de même l'ordre et la confirmation ont une certaine excellence en raison de leur ministère, et le mariage en raison de sa signification. D'ailleurs rien n'empêche qu'une chose soit plus noble sous un rapport, sans l'être davantage absolument.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De cœlest. hier., chap. 3) qu'il n'arrive pas que quelqu'un soit perfectionné de la perfection hiérarchique, sinon par la divine eucharistie. Ce sacrement l'emporte donc sur tous les autres.

Conclusion.

Puisque le Christ est véritablement contenu selon sa substance dans le sacrement de l'eucharistie et que tous les autres sacrements se rapportent à celui-là comme à leur fin, il est évident qu'il est le plus excellent de tous les sacrements.

Il faut répondre qu'absolument parlant le sacrement de l'eucharistie est le plus excellent de tous les sacrements. Ce qu'on peut rendre évident de trois manières :

1. Par ce qu'il renferme, car le Christ est substantiellement contenu dans le sacrement de l'eucharistie, tandis que les autres sacrements renferment une vertu instrumentale qui est une participation du Christ, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 62, art. 4, Réponse N°3). Or, ce qui existe par essence l'emporte toujours sur ce qui existe par participation.
2. Par le rapport que les sacrements ont entre eux. Car tons les autres sacrements paraissent se rapporter à celui-là comme à leur fin. En effet, il est évident que le sacrement de l'ordre se rapporte à la consécration de l'eucharistie, et le sacrement du baptême à sa réception. On est fortifié par la confirmation pour qu'on ne soit pas excité par la crainte à s'éloigner de ce

sacrement ; la pénitence et l'extrême-onction préparent l'homme à recevoir dignement le corps du Christ ; enfin le mariage se rapporte du moins par sa signification à ce sacrement, en ce sens qu'il signifie l'union du Christ et de l'Église, dont l'unité est figurée par le sacrement de l'eucharistie. D'où l'Apôtre dit (Eph., 5, 31) : Ce sacrement est grand, je dis en Jésus-Christ et dans l'Église[1].

3. Par le rite des sacrements. Car presque tous les sacrements sont consommés dans l'eucharistie, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 3). Ainsi ceux qui ont reçu les ordres communient, aussi bien que ceux qui ont reçu le baptême, s'ils sont adultes.

La comparaison des autres sacrements entre eux peut être faite à divers points de vue. Sous le rapport de la nécessité le baptême est le plus important des sacrements ; sous le rapport de la perfection c'est l'ordre ; le sacrement de confirmation tient le milieu ; le sacrement de pénitence et celui d'extrême-onction sont d'un rang inférieur aux autres. Car, comme nous l'avons dit (art. 1), ils se rapportent à la vie chrétienne non par eux-mêmes, mais comme par accident, c'est-à-dire pour remédier à un défaut qui survient. L'extrême-onction est à la pénitence ce que la confirmation est au baptême ; de telle sorte que la pénitence est plus nécessaire, mais l'extrême-onction plus parfaite[2].
[Q66-9], [Q67-2] ; [Q67-21] ; [Q67-3] ; [Q68-2] ; [Q72-2] ; [Q72-12] ; [Q73-3] ; [Q78-4]

Article 4 : Tous les sacrements sont-ils nécessaires au salut ?

65

Objection N°1.

Il semble que tous les sacrements soient nécessaires au salut. Car ce qui n'est pas nécessaire paraît être superflu. Or, aucun sacrement n'est superflu ; parce que Dieu ne fait rien en vain. Tous les sacrements sont donc nécessaires au salut.

Réponse à l'objection N°1 :

Pour qu'une chose ne soit pas superflue, il suffit qu'elle soit nécessaire de la première ou de la seconde manière ; et de la sorte tous les sacrements sont nécessaires, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Comme il est dit du baptême (Jean, 3, 5) : Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint on ne peut entrer dans le royaume de Dieu, de même il est dit de l'eucharistie (Jean, 6, 54) : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Par conséquent, comme le baptême est un sacrement nécessaire, de même aussi l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette parole du Seigneur doit s'entendre de la manducation spirituelle et non de la manducation sacramentelle exclusivement[3], comme le dit saint Augustin (Tract. 26 sup. Joan.).

Objection N°3.

Sans le sacrement de baptême on peut être sauvé, pourvu que ce ne soit pas le mépris de la religion, mais la nécessité qui empêche de recevoir ce sacrement, ainsi que nous le dirons (quest. 68, art. 1 et 2). Or,

1 C'est ainsi que tout dans le culte se rapporte au sacrifice. †

2 Le concile de Trente a sanctionné, de son autorité, ce sentiment (sess. 13, chap. 3). †

3 Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiæ communionem : anathema sit (Conc. Trid., sess. 21, can. 4). †

en tout sacrement le mépris de la religion empêche le salut de l'homme. Donc, pour la même raison, tous les sacrements sont nécessaires au salut.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique le mépris de tous les sacrements soit contraire au salut, cependant il n'y a pas mépris d'un sacrement quand quelqu'un ne prend pas soin de s'en approcher, lorsqu'il n'est pas nécessaire au salut. Autrement tous ceux qui ne reçoivent pas l'ordre et qui ne se marient pas feraient mépris de ces sacrements,

Mais c'est le contraire. Car les enfants sont sauvés par le baptême seul sans les autres sacrements.

Conclusion.

Il y a trois sacrements nécessaires au salut : le baptême l'est absolument ; la pénitence pour celui qui est dans le péché-mortel, l'ordre par rapport à l'Église ; tous les autres sacrements sont nécessaires dans le sens que par leur moyen on opère plus aisément son salut.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est nécessaire de deux manières par rapport à la fin dont nous parlons maintenant :

1. Elle est nécessaire quand on ne peut sans elle arriver à cette fin. C'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la vie de l'homme. Ce qui est ainsi nécessaire pour une fin, l'est absolument.
2. On dit qu'une chose est nécessaire, quand on ne peut sans elle arriver convenablement à sa fin. C'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager. Dans ce cas la nécessité n'est pas absolue. Il y a trois sacrements qui sont nécessaires de la première manière ; deux se rapportent à l'individu : le baptême qui est simplement et absolument nécessaire[1], et la pénitence qui l'est dans le cas où l'on vient à pécher mortellement après le baptême[2]. Le sacrement de l'ordre est nécessaire à l'Église, parce que, selon la pensée du Sage (Prov., 11, 14) : Où il n'y a personne pour gouverner, le peuple périt. Les autres sacrements sont nécessaires de la seconde manière. Car la confirmation est dans un sens le perfectionnement du baptême, l'extrême-onction celui de la pénitence, et le mariage conserve la société de l'Église en la propageant. [Q66-2] ; [Q67-3] ; [Q68-2] ; [Q72-4] ; [Q72-9] ; [Q72-12]

65

1 Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem ; anathema sit (Conc. Trid., sess. 7, can. 5). †

2 Si quis negaverit confeisionem sacramentalem, vel institutam, vel ad salutem necessariam esse, jure divino, anathema sit (Conc. Trid., sess. 14, can. 6). †

QUESTION 66 : DES CHOSES QUI APPARTIENNENT AU SACREMENT DE BAPTÊME

Question 66 : Des choses qui appartiennent au sacrement de baptême.....220
Article 1 : Le baptême est-il l'ablution ?.....222
Article 2 : Le baptême a-t-il été institué après la passion du Christ ?.....223
Article 3 : L'eau est-elle la matière propre du baptême ?.....225
Article 4 : L'eau pure et simple est-elle nécessaire pour le baptême ?.....227
Article 5 : Cette forme de baptême est-elle convenable : Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ?.....229
Article 6 : Peut-on conférer le baptême au nom du Christ ?.....232
Article 7 : L'immersion dans l'eau est-elle nécessaire au baptême ?.....233
Article 8 : La triple immersion est-elle nécessaire au baptême ?.....235
Article 9 : Peut-on réitérer le baptême ?.....237
Article 10 : Le rite dont l'Église se sert pour baptiser est-il convenable ?.....239
Article 11 : Est-il convenable de distinguer trois baptêmes ?.....241
Article 12 : Le baptême de sang est-il le plus excellent de tous les baptêmes ?.....242

Après avoir parlé des sacrements en général, nous devons nous occuper de chaque sacrement en particulier.

Nous nous occuperons :

1. Du baptême.
2. De la confirmation.
3. De l'eucharistie.
4. De la pénitence.
5. De l'extrême-onction.
6. De l'ordre.
7. Du mariage.

Sur le baptême deux sortes de considérations se présentent.

Nous traiterons :

1. Du baptême lui-même.
2. De la préparation au baptême.

À l'égard du baptême lui-même il faut examiner quatre choses :

1. Ce qui appartient au sacrement de baptême.
2. Le ministre de ce sacrement.
3. Ceux qui le reçoivent.
4. Ses effets.

Pour ce qui appartient au baptême douze questions se présentent :

1. Qu’est-ce que le baptême ? Est-ce l’ablution ?
2. De l’institution de ce sacrement.[1]
3. L’eau est-elle la matière propre de ce sacrement ?[2]
4. Faut-il de l’eau pure et simple ?
5. Est-il convenable de faire usage de cette forme : Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ?[3]
6. Pourrait-on baptiser sous cette forme : Je te baptise au nom du Christ ?[4]
7. L’immersion est-elle nécessaire pour le baptême ?[5]
8. Faut-il une triple immersion ?[6]
9. Le baptême peut-il être réitéré ?[7]
10. Du rite du baptême.[8]
11. De la distinction des baptêmes.[9]
12. De leur comparaison.[10]

1 Il est de foi que le baptême a été institué par Jésus-Christ. Mais les théologiens une sont pas d’accord sur le temps où il a été institué. Les uns veulent qu’il ne l’ait été qu’après la résurrection du Christ, quand le Seigneur dit à ses apôtres (Matth., 28, 19) : Allez donc et enseignez toutes les nations, les baptisant. D’autres veulent que Jésus-Christ l’ait institué quand il dit à Nicodème : Si quelqu’un ne renaît (Jean, 3, 5). Il y en a qui croient qu’il l’a établi quand il a envoyé ses disciples baptiser ; enfin, d’autres pensent, avec saint Thomas, qu’il l’a institué quand Jean l’a baptisé dans le Jourdain. †

2 Les manichéens disaient que l’eau venait du mauvais principe, et que le baptême que l’on conférait par ce moyen était nuisible. Les pauliciens prétendaient qu’il suffisait pour baptiser de prononcer ces paroles : Ego sum aqua viva. Mais il est de foi que l’eau est la matière de ce sacrement. C’est ce qu’ont défini le concile de Florence et le concile de Trente : Materia hujus sacramenti est aqua vera et naturalis (Conc. Florent.). Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi… anathema sit (Conc. Trid., sess. 7, can. 2). †

3 Paul de Samosate et les cataphrygiens ont prétendu que l’on ne devait pas baptiser au nom de la sainte Trinité. C’est pour ce motif que le concile de Nicée recommande de baptiser ceux qui passent de cette secte dans l’Église catholique : Si quis confugerit ad Ecclesiam catholicam de paulinistis et cataphrygis : statutum est rebaptisari eos omninò debere. †

4 Les hérétiques modernes, tout en conservant la forme reçue dans l’Église catholique, prétendent qu’elle n’est pas nécessaire, mais il est de foi qu’elle est absolument essentielle pour la validité du sacrement. †

5 Le baptême peut être conféré par infusion, par immersion et par aspersion. On baptise par infusion quand on verse de l’eau sur la personne qu’on baptise ; par immersion, quand on plonge le corps dans l’eau baptismale ; par aspersion, lorsqu’on jette de l’eau sur le corps de celui qui reçoit le baptême. †

6 Du temps de saint Thomas, cette triple immersion était de nécessité de précepte. Actuellement qu’on baptise par infusion, l’Église prescrit de verser trois fois l’eau, en formant chaque fois le signe de la croix, d’après cette formule du Rituel romain : N. ego te baptizo in nomine Patris + (fundat primo), et Filii + (fundat secundo), et Spiritûs sancti + (fundat tertio). Dans le cas de nécessité, lorsqu’on baptise sans les cérémonies de l’Église, on peut ne verser qu’une seule fois. †

7 Cet article est une réfutation de l’erreur des anabaptistes, qui prétendent qu’on doit rebaptiser ceux qui l’ont été dans leur enfance ou qui, après l’avoir été, se sont écartés de la vraie foi. Cette erreur a été condamnée par le concile de Florence et par le concile de Trente : Si quis dixerit, verum et ritè collatum Baptismum iterandum esse illi qui apud infideles fideli Christi negaverit, cum ad pœnitentiam convertitur ; anathema sit. †

8 Calvin et les autres novateurs ayant osé attaquer les cérémonies avec lesquelles l’Église confère les sacrements, le concile de Trente les a ainsi condamnées (Sess. de sacr., can. 13) : Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consentos, aut contemni, aut sine peccato à ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque Ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit. †

9 Cette distinction ne se trouve pas seulement dans les scolastiques, mais on la rencontre encore dans les Pères, dans saint Ambroise (Ps. 118), saint Grégoire de Nazianze (Orat. 39), saint Jérôme (sup. Eph., chap. 4), saint Augustin (De Bapt., liv. 4, chap. 21), saint Bernard (Ep. 77). †

10 Le baptême de sang remplace le baptême d’eau, quant à la rémission de la faute et de la peine ; mais, par là même qu’il n’est pas un sacrement, il n’imprime pas de caractère comme le baptême d’eau, et il n’agit pas non plus, comme lui, d’une manière active et physique, ex opere operato, mais il agit seulement ainsi d’une manière passive et morale. †

Article 1 : Le baptême est-il l'ablution ?

66

Objection N°1.

Il semble que le baptême ne soit pas l'ablution elle-même. Car l'ablution du corps passe, tandis que le baptême reste. Le baptême n'est donc pas l'ablution, mais plutôt une régénération, un sceau, une garde, et une illumination, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. 10).

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qui n'est que sacrement dans le baptême passe ; mais ce qui est sacrement et chose, comme le caractère, reste, ainsi que ce qui est chose seulement, comme la justification intérieure. Le caractère reste d'une manière indélébile, comme nous l'avons dit (quest. 63, art. 5), tandis que la justification est amissible, toute permanente qu'elle est. Or, saint Jean Damascène a défini le baptême, non quant à l'acte extérieur qui est le sacrement seul, mais quant à ce qui est intérieur. Ainsi il a employé deux mots qui se rapportent au caractère : le mot sceau et le mot garde, parce que le caractère qu'on appelle un sceau considéré en lui-même garde l'âme dans le bien. Il a aussi désigné deux effets qui se rapportent à la chose dernière du sacrement : la régénération, qui consiste en ce que l'homme par le baptême commence la vie nouvelle du juste, et l'illumination, qui appartient spécialement à la foi par laquelle l'homme reçoit la vie spirituelle, d'après ces paroles du prophète (Hab., 2, 2) : Le juste vit de la foi. Le baptême est une profession de foi et c'est pour cela qu'on l'appelle le sacrement de la foi. De même saint Denis a défini le baptême par rapport aux autres sacrements en disant (De eccles. hier., chap. 2) qu'il est le principe de tous les autres sacrements, et qu'il forme dans l'âme des habitudes qui la rendent apte à les recevoir. Il l'a ensuite défini par rapport à la gloire céleste qui est la fin dernière des sacrements, quand il ajoute : qu'il nous ouvre le chemin pour nous élever vers le repos du ciel ; et enfin il le considère relativement au principe de la vie spirituelle en disant qu'il opère notre régénération la plus sacrée et la plus divine.

Objection N°2.

Hugues de Saint-Victor dit (De sacr., liv. 3, part. 6, chap. 2) que le baptême est l'eau sanctifiée par la parole de Dieu pour effacer les péchés. Or, l'eau n'est pas l'ablution elle-même, mais l'ablution est un des usages que l'on en fait. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), on ne doit pas suivre l'opinion de Hugues de Saint-Victor sur ce point. Cependant il peut être vrai qu'on dise que le baptême est l'eau ; parce que l'eau en est le principe matériel ; et alors on s'exprime ainsi par rapport à la cause du sacrement.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Tract. 80 sup. Joan.) que la parole s'ajoute à l'élément et que le sacrement est produit. Or, l'élément est l'eau même du baptême dans ce sacrement. Le baptême est donc l'eau et non l'ablution.

Réponse à l'objection N°3 :

La parole venant s'adjoindre à l'élément, le sacrement est produit, non dans l'élément lui-même, mais dans l'homme pour lequel l'élément est employé par l'usage de l'ablution[1]. Et c'est aussi ce que signifié la parole qui s'ajoute à l'élément, quand on dit : Je te baptise, etc.

1 Le baptême, pris métaphysiquement, est ainsi défini par le catéchisme du concile de Trente : Instrumentum regenerationis per aquam in verbo. †

Mais c’est le contraire. L’Écriture dit (Ecclésiastique, 34, 30) : Celui qui est baptisé après avoir touché un mort et qui le touche de nouveau, à quoi lui sert son ablution ? Il semble donc que le baptême soit l’ablution elle-même.

Conclusion.

Dans le baptême le sacrement seul n’est que l’ablution corporelle extérieure, faite sous la forme verbale prescrite ; la chose seule est la justification même de l’homme, la chose et le sacrement est le caractère baptismal.

Il faut répondre que dans le sacrement de baptême il y a trois choses à considérer : ce qui n’est que le sacrement, ce qui est la chose et le sacrement, et ce qui n’est que la chose. — Ce qui n’est que le sacrement est l’objet visible qui existe à l’extérieur ; c’est-à-dire c’est le signe de l’effet intérieur, car c’est là ce qui appartient à la nature du sacrement. Or, ce qui se présente extérieurement aux sens dans le baptême, c’est l’eau et l’usage qu’on en fait et qui consiste dans l’ablution. Il y a des auteurs qui ont pensé que l’eau elle-même est le sacrement. C’est ce que paraissent signifier les paroles de Hugues de Saint-Victor (cit. in arg. 2) ; car dans sa définition générale du sacrement (De sacr., liv. 1, p. 9, chap. 2) il dit que c’est un élément matériel, et dans la définition du baptême, il dit que c’est l’eau[1]. Mais il ne semble pas que cette définition soit exacte. En effet, les sacrements de la loi nouvelle, opérant une certaine sanctification, le sacrement n’est parfait qu’autant que la sanctification l’est elle-même. Or, l’eau seule ne rend pas la sanctification parfaite, mais il y a en elle une vertu instrumentale de sanctification qui n’est pas permanente, mais qui découle dans l’homme qui est le sujet véritable de la sanctification. C’est pourquoi le sacrement ne trouve pas sa perfection dans l’eau elle-même, mais dans l’application de l’eau à l’homme, qui est l’ablution. C’est pour ce motif que le Maître des sentences dit (liv. 4, dist. 3) que le baptême est l’ablution extérieure du corps faite en prononçant verbalement la forme prescrite. Ce qui est chose et sacrement, c’est le caractère baptismal qui est la chose signifiée par l’ablution extérieure, et le signe sacramentel de la justification intérieure ; ce qui est chose seulement c’est la justification intérieure elle-même ; car elle est signifiée sans être elle-même un signe[2]. [Q67-5] ; [Q68-11] ; [Q84-1] ; [Q84-1b] ;

Article 2 : Le baptême a-t-il été institué après la passion du Christ ?

66

Objection N°1

Il semble que le baptême ait été institué après la passion du Christ. Car la cause précède l’effet. Or, la passion du Christ opère dans les sacrements de la loi nouvelle. Elle a donc précédé leur institution et surtout l’institution du baptême ; puisque l’Apôtre dit (Rom., 6, 3) : Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous l’avons été dans sa mort, etc.

Réponse à l’objection N°1 :

Avant la passion du Christ le baptême tirait d’elle son efficacité dans le sens qu’il la figurait à l’avance, mais cependant d’une autre manière que les sacrements de la loi ancienne ; car ceux-ci n’étaient que des figures, tandis que le baptême recevait du Christ lui-même la vertu de justifier, et c’est aussi par sa vertu que sa passion a été salutaire.

1 Hugues de Saint-Victor définit le baptême : Aquæ abluendis criminibus sanctificatio. Saint Thomas combat avec raison cette définition et veut qu’on définisse physiquement ce sacrement : Ablutio corporis sub præscriptâ verborum formâ. †

2 Ainsi le sacrement est le rite extérieur, qui signifie sans être signifié ; la chose est la grâce, qui est signifiée sans rien signifier ; la chose et le sacrement, c’est le caractère qui est signifié par le rite extérieur, et qui signifie la grâce intérieure. †

Objection N°2.

Les sacrements de la loi nouvelle tirent leur efficacité de l'ordre du Christ. Or, le Christ a donné à ses disciples l'ordre de baptiser après sa passion et sa résurrection, en leur disant : Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, etc., comme on le voit (Matth., 28, 19). Il semble donc que le baptême du Christ ait été institué après sa passion.

Réponse à l'objection N°2 :

Les hommes ne devaient pas être restreints à un trop grand nombre de figures par le Christ, qui était venu par sa vérité détruire les figures qui étaient accomplies. C'est pourquoi avant sa passion il n'a pas voulu que le baptême qu'il avait institué fût de précepte ; mais il a voulu accoutumer les hommes à le pratiquer, surtout en ce qui concerne le peuple juif dont toutes les actions étaient figuratives, selon la remarque de saint Augustin (Cont. Faust., liv. 4, chap. 2). Mais après sa passion et sa résurrection il a fait une nécessité non seulement aux Juifs, mais encore aux gentils de le recevoir, en disant (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations.

Objection N°3.

Le baptême est un sagement nécessaire, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4), et par conséquent il semble que du moment que le baptême a été institué, les hommes étaient obligés de le recevoir. Or, avant la passion du Christ les hommes n'étaient pas obligés au baptême ; parce que la circoncision avait encore sa vertu et que le baptême l'a remplacée. Il semble donc que le baptême n'ait pas été institué avant la passion du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

Les sacrements ne sont obligatoires que quand ils sont de précepte : ce qui n'a pas eu lieu avant la passion, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). Car les paroles que le Seigneur a adressées à Nicodème, en lui disant (Jean, 3, 5) : Si on ne renaît pas de l'eau de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer clans le royaume de Dieu, paraissent se rapporter à l'avenir plutôt qu'au présent.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Serm. 1 Dom. inf. oct. Epiph.) : L'eau a effacé les péchés de tout le monde du moment que le Christ a été baptisé. Or, ce fut avant sa passion. Il semble donc que le baptême ait été institué avant la passion du Christ.

Conclusion.

Le baptême, comme sacrement, a été institué dans le baptême du Christ, mais il n'a été nécessaire pour les hommes qu'après sa passion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 1), les sacrements doivent à leur institution de conférer la grâce. Par conséquent, il semble qu'un sacrement soit institué au moment où il reçoit la vertu de produire son effet. Or, le baptême a reçu cette vertu quand le Christ a été baptisé. Il a donc été alors véritablement institué comme sacrement[1]. Mais la nécessité de faire usage de ce sacrement a été imposée aux hommes après la passion et la résurrection du Christ ; soit parce que sa passion a mis un terme aux sacrements figuratifs auxquels le baptême et les autres sacrements de la loi nouvelle ont succédé ; soit parce que par le baptême, l'homme est configuré à la passion et à la résurrection du Christ, dans le sens qu'il meurt au péché et commence une vie nouvelle de justice. C'est pourquoi il a fallu que le Christ souffrît et ressuscitât, avant de mettre les hommes dans la nécessité de se rendre conformes à sa mort et à sa résurrection[2].

1 Cette opinion de saint Thomas a été celle de saint Grégoire de Nazianze et de saint Augustin, et le catéchisme du concile de Trente l'a adoptée (De Bapt. sacramento, §. 2). †

2 Les théologiens sont aussi très partagés sur l'époque à laquelle le baptême est devenu obligatoire. Les uns veulent qu'il l'ait été quand Jésus s'est adressé à Nicodème, d'autres pensent qu'il l'a été au jour de la Pentecôte. Mais il nous semble qu'il en est de cette loi comme de toutes les autres ; qu'elle n'a été obligatoire qu'après sa promulgation, et comme cette promulgation a été successive, elle a été obligatoire pour les uns

Article 3 : L'eau est-elle la matière propre du baptême ?

66

Objection N°1.

Il semble que l'eau ne soit pas la matière propre du baptême. Car le baptême, d'après saint Denis (Hier. cœlest., chap. 2) et saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. 10), a une puissance illuminative. Or, l'illumination convient surtout au feu. Le baptême doit donc être plutôt produit par le feu que par l'eau ; surtout puisque Jean Baptiste en annonçant à l'avance le baptême du Christ disait (Matth., 3, 11) : Il vous baptisera dans l'Esprit- Saint et le feu.

Réponse à l'objection N°1 :

L'illumination appartient activement au feu[1]. Or, celui qui est baptisé ne devient pas un principe d'illumination, mais il est illuminé par la foi qui vient de l'ouïe, selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 10). C'est pourquoi l'eau convient mieux au baptême que le feu. Quant à ces paroles : Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu, on peut entendre par là, d'après saint Jérôme (sup. hunc loc. Matth.), l'Esprit qui a apparu sur les disciples en langues de feu, comme on le voit (Actes, chap. 2). Ou bien par le feu on peut entendre la tribulation, comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, hom. 3, in op. imperf.), parce que la tribulation efface les péchés et affaiblit la concupiscence. Ou bien parce que, d'après saint Hilaire (Sup. Matth., can. 2), ceux qui ont été baptisés dans l'Esprit-Saint doivent être ensuite consommés par le feu du jugement.

Objection N°2.

Le baptême signifie l'ablution des péchés. Or, il y a beaucoup d'autres choses que l'eau qui servent à faire des ablutions, comme le vin, l'huile et d'autres choses semblables. On peut donc baptiser avec toutes ces choses, et par conséquent l'eau n'est pas la matière propre du baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

Le vin[2] et l'huile ne servent pas ordinairement à l'ablution comme l'eau ; ils ne purifient pas non plus aussi parfaitement, parce qu'après qu'on en a répandu sur soi il reste une odeur mauvaise, ce qui n'a pas lieu pour l'eau. D'ailleurs l'huile et le vin ne sont pas non plus des choses aussi communes et aussi abondantes que l'eau.

Objection N°3.

Les sacrements de l'Église sont sortis du côté du Christ attaché sur la croix, comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 5). Or, il n'en est pas sorti que de l'eau, mais encore du sang. Il semble donc qu'on puisse aussi baptiser avec du sang, ce qui paraît mieux s'accorder avec la cause et l'effet du baptême, parce qu'il est dit (Apoc., 1, 5) : Il nous a lavés de nos péchés dans son sang.

Réponse à l'objection N°3 :

L'eau est sortie du côté du Christ pour nous laver et le sang pour nous racheter. C'est pourquoi le sang convient au sacrement de l'eucharistie et l'eau au sacrement de baptême, quoique ce dernier tire aussi sa puissance purificatrice de la vertu du sang du Christ.

---

plutôt que pour les autres. †

1 Hermias prétendait que l'on ne devait pas baptiser dans l'eau, mais dans le feu. †

2 Théodore de Bèze a osé avancer que dans le cas de nécessité, si l'on manquait d'eau, on pourrait baptiser avec toute espèce de liqueur. †

Objection N°4.

Comme le disent saint Augustin (implic. serm. 36 de temp.) et Bède[1], le Christ a donné aux eaux leur vertu régénératrice et purgative par le contact de sa chair très pure. Or, toute l'eau n'est pas continue avec l'eau du Jourdain que la chair du Christ a touchée. Il semble donc que toute eau ne puisse pas conférer le baptême, et que par conséquent l'eau, considérée comme telle, ne soit pas la matière propre du baptême.

Réponse à l'objection N°4 :

La vertu du Christ s'est répandue sur toute l'eau, non en raison de la continuité de lieu, mais à cause de la ressemblance d'espèce. D'où saint Augustin dit (Serm. Epiph. 36 de temp.) : Cette bénédiction a découlé du baptême du Sauveur, comme un fleuve spirituel, et elle a rempli tous les ruisseaux et toutes les sources qui alimentent toutes les mers.

Objection N°5.

Si l'eau était par elle-même la matière propre du baptême, il ne faudrait pas qu'on fit quelque autre chose à l'égard de l'eau pour qu'elle servît à baptiser. Or, on exorcise et l'on bénit dans le baptême solennel l'eau qu'on doit employer pour ce sacrement. Il semble donc que l'eau considérée en elle-même ne soit pas la matière propre du baptême.

Réponse à l'objection N°5 :

Cette bénédiction qu'on ajoute à l'eau n'est pas nécessaire pour le baptême, mais elle appartient à une solennité qui a pour but d'exciter la dévotion des fidèles et d'empêcher l'astuce du démon d'arrêter l'effet du baptême.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur 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.

Conclusion.

Puisque le baptême est la régénération de la vie spirituelle et que les propriétés de l'eau conviennent parfaitement à son effet, il est évident que l'eau est la matière propre de ce sacrement.

Il faut répondre que, d'après l'institution divine, l'eau est la matière propre du baptême et avec raison :

1. Quant à la nature même du baptême qui est la régénération spirituelle des âmes ; ce qui convient surtout à l'eau. Ainsi les semences d'où naissent tous les êtres vivants, tels que les plantes et les animaux, sont humides et appartiennent à l'eau. C'est pour cela qu'il y a des philosophes[2] qui ont dit que l'eau était le principe de toutes les choses.
2. Quant aux effets du baptême auxquels les propriétés de l'eau conviennent. Car, par son humidité elle lave, et par là elle est convenable pour signifier et produire l'ablution des péchés ; par sa fraîcheur elle tempère l'excès de la chaleur, et par là elle est convenable pour adoucir le foyer de la concupiscence ; par sa clarté elle reçoit la lumière, et par conséquent elle convient au baptême, selon qu'il est le sacrement de la foi.
3. Parce qu'elle convient pour représenter les mystères du Christ qui nous justifient. Car, selon la remarque de saint Chrysostome, sur ces paroles (Jean, 3, 5 : Si quelqu'un ne renaît, etc. hom. 24 in Joan.) : Lorsque nous nous plongeons la tête dans l'eau comme dans un sépulcre, le vieil homme est enseveli, il disparaît comme s'il avait été submergé, et ensuite le nouvel homme reparaît.

1 loc. cit. quest. 62, art. 4, et hab. in Glossâ ord. sup. illud Luc, chap. 3 : Jesu baptizato, etc. †

2 Ces philosophes avaient pour chef Thales de Milet. †

4. Parce qu'en raison de ce qu'elle est commune et abondante elle est la matière convenable pour un sacrement qui est nécessaire ; car on peut facilement s'en procurer partout. [Q67-6] ; [Q72-4] ; [Q74-3]

Article 4 : L'eau pure et simple est-elle nécessaire pour le baptême ?

66

Objection N°1.

Il semble que l'eau pure et simple ne soit pas nécessaire pour le baptême. Car l'eau que nous avons n'est pas de l'eau pure ; ce qui est évident surtout pour l'eau de la mer dans laquelle il se mélange beaucoup de choses terrestres, comme on le voit (Meteor., liv. 2, chap. 3). Cependant on peut baptiser avec celte eau. L'eau pure et simple n'est donc pas nécessaire pour le baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

Le changement subi par les eaux de la mer[1] et les autres eaux que nous possédons n'est pas si grand qu'il en détruise l'espèce. C'est pourquoi on peut baptiser avec ces différentes eaux.

Objection N°2.

Dans la célébration solennelle du baptême, on mêle le chrême à l'eau. Or, il semble que ce mélange empêche l'eau d'être pure et simple. L'eau pure et simple n'est donc pas nécessaire pour le baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mélange du chrême ne détruit pas l'espèce de l'eau, pas plus que la viande ou les autres choses qu'on fait cuire dans l'eau ; à moins que, par hasard, les corps que l'on a fait ainsi infuser ne viennent à se dissoudre en si grande quantité que le liquide renferme plus de substance étrangère qu'il ne contient d'eau ; ce qu'on pourrait remarquer à son épaisseur[2]. Si cependant de ce liquide on exprimait une eau limpide, on pourrait baptiser avec cette eau, comme on peut le faire avec de l'eau qui sort de la boue, quoiqu'on ne puisse pas se servir de la boue elle-même pour baptiser.

Objection N°3.

L'eau qui a coulé du côté du Christ sur la croix a été le signe du baptême, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3). Or, cette eau ne paraît pas avoir été une eau pure, parce que dans un corps mixte, tel qu'a été celui du Christ, les éléments ne sont pas en acte. Il semble donc que l'eau pure ou simple ne soit pas nécessaire pour le baptême.

Réponse à l'objection N°3 :

L'eau qui est sortie du côté du Christ sur la croix n'a pas été une humeur phlegmatique, comme quelques-uns l'ont dit ; car on ne peut baptiser avec cette liqueur pas plus qu'on ne peut le faire avec le sang d'un animal, ou avec du vin, ou avec tout autre liquide extrait d'une plante. Mais ce fut de l'eau pure qui sortit miraculeusement de son corps mort, aussi bien que du sang, pour prouver la vérité de sa chair, contre l'erreur des manichéens ; afin que par l'eau qui est un des quatre éléments on montrât que le corps du Christ a été véritablement composé des quatre éléments et que par le sang on prouvât qu'il est aussi composé des quatre humeurs.

1 On peut baptiser avec de l'eau naturelle, quelle que soit sa qualité, bonne ou mauvaise, chaude ou froide, mais ou ne pourrait le faire avec de la neige ou de la glace avant qu'elle ne soit fondue. Par conséquent, si l'eau des fonts baptismaux était gelée, il faudrait faire fondre la glace avant d'administrer le sacrement. †

2 Dans le cas de nécessité, à défaut d'une eau pure, on peut se servir d'une matière douteuse, mais alors on doit réitérer le baptême sous condition, le plus tôt possible. Saint Thomas entend par là les eaux artificielles qu'on obtient par des procédés chimiques. †

Objection N°4.

La lessive ne paraît pas être de l'eau pure ; car elle a des propriétés contraires à l'eau, comme celles d'échauffer et de dessécher. Cependant il semble qu'on puisse baptiser avec de la lessive, comme avec les eaux des bains qui passent à travers des mines de soufre, de la même manière que la lessive coule à travers les cendres. Il semble donc qu'on n'exige pas de l'eau simple pour le baptême.

Réponse à l'objection N°4 :

On peut baptiser avec de la lessive et des eaux sulfureuses, parce que ces eaux ne sont pas incorporées par l'art ou la nature à des corps mixtes, mais elles subissent seulement une altération en passant à travers certains corps.

Objection N°5.

L'eau de rose se fait en distillant les roses, comme les eaux alchimiques sont produites en distillant d'autres corps. Or, il semble qu'on puisse se servir de ces eaux pour baptiser, comme on se sert des eaux pluviales qui sont produites par la condensation des vapeurs. Par conséquent puisque ces eaux ne sont ni pures, ni simples, il semble que l'eau pure et simple ne soit pas requise pour le baptême.

Réponse à l'objection N°5 :

L'eau de rose est une dissolution de rose ; par conséquent on ne peut pas baptiser avec elle, et pour la même raison on ne le peut pas non plus ni avec des eaux alchimiques[1], ni avec du vin. Il n'en est pas de même des eaux pluviales qui sont produites pour la plus grande partie par l'élévation des vapeurs d'eau ; il n'y a en elles que la moindre partie qui appartienne à des liqueurs provenant des corps mixtes, et encore sont-elles réduites par la vertu de la nature qui est plus forte que l'art en eau véritable ; ce que l'art ne peut faire. Par conséquent l'eau pluviale n'a donc aucune des propriétés du corps mixte, ce qui ne peut pas se dire de l'eau de rose, ni des eaux alchimiques.

Mais c'est le contraire. La matière propre du baptême est l'eau, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il n'y a que l'eau simple qui soit de l'eau spécifiquement. L'eau pure et simple est donc nécessairement requise pour le baptême.

Conclusion.

On peut baptiser avec toute eau changée de quelque manière que ce soit, pourvu que l'espèce de l'eau ne soit pas détruite.

Il faut répondre que l'eau peut perdre sa pureté et sa simplicité de deux manières :

1. Par le mélange d'un autre corps.
2. Par l'altération.

Ces deux effets peuvent être produits de deux façons : par l'art et par la nature. Mais l'art est inférieur à l'opération de la nature ; parce que la nature donne la forme substantielle, ce que l'art ne peut faire. Toutes les formes artificielles sont donc accidentelles, à moins que l'art n'agisse en appliquant l'agent propre à sa propre matière[2], comme le feu au combustible. C'est ainsi qu'il y en a qui engendrent des animaux par la putréfaction. — Ainsi tout changement que l'art produit à l'égard de l'eau, en la mêlant ou en l'altérant, n'en change pas l'espèce. On peut donc baptiser avec cette eau ; à moins que par l'art on ait mêlé de l'eau à un autre corps en si petite quantité que le composé soit plutôt autre chose que de l'eau ; comme la boue est plutôt de la terre que de l'eau, et du vin trempé d'eau est plutôt du vin que de l'eau. Mais le changement qui est produit par la nature détruit

1 Saint Thomas entend par là les eaux artificielles qu'on obtient par des procédés chimiques. †

2 Dans ce cas, il se sert de la nature elle-même, et c'est par elle qu'il agit. †

quelquefois l'espèce de l'eau. C'est ce qui arrive quand la nature fait sortir de l'eau de la substance d'un corps mixte. Ainsi l'eau changée en la liqueur du raisin devient du vin, et par conséquent elle n'a plus l'espèce de l'eau. D'autres fois cependant la nature change l'eau sans en détruire l'espèce. C'est ce qui résulte d'une altération, comme on le voit à l'égard de l'eau échauffée par le soleil, ou d'un mélange, comme on le remarque au sujet de l'eau trouble d'un fleuve où il y a un mélange de terre. On doit donc dire que l'on peut baptiser avec toute eau qui a subi un changement quelconque, pourvu que l'espèce de l'eau ne soit pas détruite. Mais si on en détruit l'espèce, on ne peut plus s'en servir pour baptiser. [Q84-1] ;

Article 5 : Cette forme de baptême est-elle convenable : Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ?

66

Objection N°1.

Il semble que cette forme du baptême ne soit pas convenable : Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Car on doit plutôt attribuer l'acte à l'agent principal qu'au ministre. Or, dans le sacrement le ministre agit comme l'instrument, ainsi que nous l'avons dit (quest. 64, art. 1), tandis que l'agent principal dans le baptême, c'est le Christ, d'après ces paroles (Jean, 1, 33) : Celui sur lequel vous verrez l'Esprit-Saint descendre et rester, c'est celui-là qui baptise. C'est donc à tort que le ministre dit : Je te baptise, Ego te baptizo, surtout puisqu'en latin dans le mot baptizo on comprend le mot ego ; il était donc inutile de l'ajouter. [Q67-2]

Réponse à l'objection N°1 :

L'action est attribuée à l'instrument, comme à ce qui agit immédiatement, et elle est attribuée à l'agent principal comme à celui en vertu duquel l'instrument agit. C'est pourquoi le ministre est convenablement désigné dans la forme du baptême comme exerçant l'acte de ce sacrement, par ces paroles : Je te baptise. C'est ainsi que le Seigneur lui-même attribue aux ministres l'action de baptiser, quand il dit (Matth., 28, 19) : Baptisez-les, etc. La cause principale est signifiée comme le principe en vertu duquel le sacrement est produit, par ces paroles : Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Car le Christ ne baptise pas sans le Père et l'Esprit-Saint. Les grecs n'attribuent pas l'acte du baptême aux ministres pour éviter l'erreur des anciens qui attribuaient la vertu du baptême à ceux qui le conféraient, en disant (1 Cor., 1, 12) : Pour moi je suis à Paul et moi je suis à Céphas. C'est pourquoi ils disent : Que le serviteur du Christ soit baptisé au nom du Père, etc[1]. Et parce qu'on exprime l'acte exercé par le ministre avec l'invocation de la Trinité, le sacrement est véritablement produit. Quant à l'addition du mot ego qui se trouve dans notre formule, il ne fait pas partie de sa substance, mais il est là pour ajouter à l'expression de l'intention. [Q72-4]

Objection N°2.

Il ne faut pas que celui qui exerce un acte fasse mention de l'acte qu'il exerce. Ainsi celui qui enseigne ne doit pas dire : Je vous enseigne. Or, le Seigneur a tout à la fois donné le précepte de baptiser et d'enseigner, d'après ces paroles (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations. Il ne faut donc pas que dans la forme du baptême il soit fait mention de l'acte de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ablution de l'homme par l'eau peut être faite pour plusieurs motifs, et c'est pour cela qu'il faut qu'on détermine d'après les paroles dont se compose la forme pourquoi on la fait. Ainsi il ne suffit

1 Eugène IV reconnaît expressément la validité de cette formule. Car il ajoute : Non tamen negamus quin et per illa verba : Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, vel : Baptizatur manibus meis talis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, verum perficiatur baptisma. †

pas de dire : Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; parce que nous devons tout faire en ce nom, comme on le voit (Col., chap. 3). C'est pourquoi si l'on n'exprime pas l'acte du baptême soit à notre manière, soit à celle des grecs, le sacrement n'est pas valide, d'après cette décrétale d'Alexandre III (hab., chap. Si quis de Bapt. et ejus effect.) : Si quelqu'un a plongé trois fois un enfant dans l'eau au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, ainsi soit-il, et qu'il n'ait pas dit : Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, ainsi soit-il ; l'enfant n'a pas été baptisé.

Objection N°3.

Celui qui est baptisé, quelquefois ne comprend pas les paroles, par exemple si c'est un sourd ou un enfant : or, c'est en vain qu'on les lui adresse d'après cette réflexion du Sage (Ecclésiastique, 32, 6) : Ne multipliez pas vos discours quand personne ne vous écoute. C'est donc à tort qu'on dit : Je te baptise, en adressant directement la parole à celui qui est baptisé.

Réponse à l'objection N°3 :

Les paroles qu'on prononce dans les formes des sacrements ne sont pas seulement prononcées pour signifier cet effet, mais encore pour le produire, dans le sens qu'elles tirent leur efficacité du Verbe par lequel tout a été fait. C'est pourquoi il est convenable qu'elles soient adressées non seulement aux hommes qui ne les comprennent pas, mais encore aux créatures insensibles, comme quand on dit : Je t'exorcise, sel, toi qui es une créature.

Objection N°4.

Il arrive que plusieurs personnes sont baptisées ensemble et par plusieurs autres. Ainsi les apôtres en ont baptisé dans un jour trois mille et dans un autre jour cinq mille, comme on le voit (Actes, chap. 2 et 4). La forme ne doit donc pas être au singulier, et au lieu de dire : Je te baptise, on devrait dire : Nous vous baptisons.

Réponse à l'objection N°4 :

Plusieurs individus ne peuvent pas simultanément en baptiser un seul ; parce que l'acte se multiplie selon le nombre des agents, quand chacun d'eux l'accomplit parfaitement. Par conséquent si deux hommes se réunissaient, dont l'un fût muet et incapable de prononcer les paroles, et l'autre privé de l'usage de ses mains, de manière qu'il ne pût pas exercer l'acte du baptême, ils ne pourraient pas baptiser tous les deux en même temps ; l'un prononçant les paroles, et l'autre exécutant l'acte du sacrement. Mais si la nécessité l'exige, on peut baptiser plusieurs personnes ensemble, parce que chacune d'elles ne recevrait toujours qu'un seul sacrement. Mais alors il faudrait dire : Je vous baptise, ce qui ne change nullement la forme, parce que le mot vous n'est rien autre chose que toi et toi. Mais quand on dit nous ce n'est pas la même chose que de dire, moi et moi, mais c'est comme s'il y avait moi et vous, et par conséquent la forme serait changée. De même elle serait aussi changée, si l'on disait : Je me baptise. C'est pourquoi personne ne peut se baptiser soi-même. C'est pour cela que le Christ a voulu être baptisé par Jean, comme il est dit (*Extrà De baptismo et ejus effectu, chap. Debitum*). [Q82-4] ;

Objection N°5.

Le baptême tire sa vertu de la passion du Christ. Or, le baptême est sanctifié par la forme. Il semble donc qu'il doive être fait mention de la passion du Christ dans la forme de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°5 :

La passion du Christ, quoiqu'elle soit cause principale par rapport au ministre, est cependant cause instrumentale par rapport à la sainte Trinité. C'est pourquoi on rappelle plutôt la Trinité que la passion du Christ.

Objection N°6.

Le nom désigne la propriété de la chose. Or, les propriétés personnelles des personnes divines sont au nombre de trois, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 32, art. 3). On ne doit donc pas dire : Au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint, mais aux noms.

Réponse à l'objection N°6 :

Quoiqu'il y ait trois noms personnels pour les trois personnes, il n'y a cependant qu'un nom essentiel. Et comme la vertu divine qui opère dans le baptême appartient à l'essence, on dit pour cela au nom et non pas aux noms.

Objection N°7.

La personne du Père n'est pas seulement signifiée par le nom de Père, mais encore par celui d'innascible, de générateur ; le Fils est désigné encore par le nom de Verbe, d'image et d'engendré ; l'Esprit-Saint peut être désigné par le nom de don, et d'amour qui procède. Il semble donc que le baptême soit valide en faisant aussi usage de ces noms.

Réponse à l'objection N°7 :

Comme l'eau est employée pour le baptême, parce que c'est la chose dont on se sert le plus communément pour purifier ; de même pour signifier les trois personnes on emploie dans la forme du baptême les noms-sous lesquels on a coutume de les désigner le plus souvent dans cette langue, et le sacrement ne serait pas valide si on en employait d'autres[1].

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Conclusion.

Cette forme du baptême est convenable : Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, puisqu'elle exprime convenablement la cause du baptême, sa cause principale aussi bien que l'instrumentale.

Il faut répondre que le baptême est consacré par sa forme, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 5, 26) : Purifiant l'Église par l'eau où elle est lavée, et par la parole de vie. Saint Augustin dit (De bapt. cont. Donat., liv. 4, chap. 15, et liv. 6, chap. 25) que le baptême est consacré par les paroles de l'Évangile. C'est pourquoi il faut que la forme du baptême en exprime la cause. Or, le baptême a deux sortes de causes : l'une principale d'où il tire sa vertu, c'est la sainte Trinité, et l'autre instrumentale, c'est le ministre qui administre le sacrement extérieurement. C'est pourquoi il faut que dans la forme du baptême il soit fait mention de ces deux causes. On indique le ministre en disant : Je te baptise, et on désigne la cause principale, en ajoutant : Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Par conséquent cette forme du baptême est convenable : Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit[2]. [Q67-6]

1 Saint Thomas, et thomiste, Scot et les scotistes, Estius, Sylvius, Suarez et la plupart des théologiens pensent, contre Cajétan et quelques autres, que le baptême ne serait pas valide, s'il était conféré avec cette forme : In nomine Genitoris, et Geniti, et Procedentis ab utroque. †

2 Cette formule est essentielle au sacrement : omninò necessaria est, dit le Rituel romain. Et Eugène IV, dans son décret pour les arméniens, définit que telle est la forme du baptême : Forma autem est : Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti. †

Article 6 : Peut-on conférer le baptême au nom du Christ ?

66

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse baptiser au nom du Christ. Car, comme la foi est une, de même le baptême est un, d'après saint Paul (Eph., chap. 4). Or, il est dit (Actes, 8, 12) qu'on baptisait les hommes et les femmes au nom du Christ. On peut donc encore maintenant baptiser en son nom.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après une révélation spéciale du Christ les apôtres baptisaient en son nom dans la primitive Église[1], de manière que le nom du Christ, qui était odieux aux Juifs et aux Gentils, fut rendu honorable, par là même qu'en l'invoquant on recevait l'Esprit-Saint dans le baptême.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (De Spir. sancto, liv. 1, chap. 3) : En nommant le Christ vous désignez le Père qui l'a oint, le Fils qui a été oint et le Saint-Esprit don il a été oint. Or, on peut baptiser au nom de la Trinité. On peut donc le faire aussi au nom du Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Ambroise donne la raison pour laquelle cette dispense a pu être convenablement accordée dans l'Église primitive, et il dit que c'est parce que sous le nom du Christ on entend la Trinité tout entière. C'est pourquoi on observait au moins pour l'intégrité du sens la forme que le Christ a donnée dans l'Évangile.

Objection N°3.

Le pape Nicolas Ier, répondant à une consultation des Bulgares, dit (chap. 104 et hab., chap. A quodam, De consecrat., dist. 4) : Ceux qui ont été baptisés au nom de la sainte Trinité ou seulement au nom du Christ, comme on le lit dans les Actes des Apôtres, ne doivent être rebaptisés[2]. Or, on les baptiserait si ceux qui sont baptisés sous cette forme ne recevaient pas le sacrement. On peut donc conférer le baptême au nom du Christ sous cette forme. : Je te baptise au nom du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

Le pape Nicolas appuie sa réponse des deux raisons que nous venons de donner. C'est pourquoi sa réponse est évidente d'après la solution des deux premiers arguments.

Mais c'est le contraire. Le pape Pélage écrivit à l'évêque Gaudence (ut hab., chap. Si reverà, De consecrat., dist. 4) : S'il y a des personnes habitant dans votre voisinage qui disent qu'elles n'ont été baptisées qu'au nom du Seigneur, il n'y a pas le moindre doute que quand elles viennent à la foi catholique vous devez les baptiser au nom de la sainte Trinité. Didyme dit aussi (De Spir. sanct., liv. 2) : Quoiqu'on puisse avoir le cœur assez dur et l'esprit assez profondément égaré pour vouloir baptiser en omettant l'un de ces noms[3], néanmoins le baptême n'est pas valide.

1 Les théologiens sont partagés à ce sujet. Albert le Grand, Scot, Richard, Paludan, Durand, Sylvestre, Turrecremata, Lyran, Gonet et une foule d'autres, supposent, avec saint Thomas, que les apôtres ont fait usage de cette formule par une dispense spéciale de Dieu ; mais Estius, Suarez, Vasquez, Noël Alexandre, Jouvin, Tournély, Berti, et une foule d'autres, pensent le contraire. †

2 Car c'est une seule et même chose, comme le dit saint Ambroise. †

3 C'est-à-dire l'un des noms des trois personnes. †

Conclusion.

Puisque le Christ a établi le sacrement du baptême au nom de la Trinité, il s'ensuit que l'intégrité de ce sacrement est détruite, s'il manque quelque chose qui appartienne à la pleine invocation de la Trinité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), les sacrements tirent leur efficacité de l'institution du Christ. C'est pourquoi si l'on omet quelques-unes des choses que le Christ a instituées à l'égard d'un sacrement, ce que l'on fait est sans efficacité, sinon par la dispense spéciale de celui qui n'a pas enchaîné sa puissance aux sacrements. Le Christ ayant établi que le sacrement de baptême s'administrerait au nom de la Trinité, il s'ensuit que s'il manque quelque chose à l'invocation pleine de la Trinité, l'intégrité du baptême est détruite. Peu importe d'ailleurs que dans le nom d'une personne on en comprenne une autre[1], ou que celui qui ne nomme qu'une personne puisse avoir la foi véritable dans les trois. Car comme il faut pour le sacrement une matière sensible, de même il faut aussi une forme sensible. Par conséquent l'intelligence de la Trinité ou la foi en ce mystère ne suffit pas pour par la perfection du sacrement, à moins qu'on exprime la Trinité par des paroles sensibles. C'est pour cela que dans le baptême du Christ qui a été l'origine de la sanctification du nôtre, la Trinité s'est montré sous des signes sensibles : le Père dans la voix, le Fils dans la nature humaine, et l'Esprit-Saint dans la colombe. [Q68-7]

Article 7 : L'immersion dans l'eau est-elle nécessaire au baptême ?

66

Objection N°1.

Il semble que l'immersion dans l'eau soit nécessaire au baptême. Car, comme le dit saint Paul (Eph., 4, 5) : Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême. Or, il y a une foule de pays où l'on admet communément le baptême par immersion. Il semble donc qu'on ne puisse pas baptiser sans cela.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qui existe par accident ne change pas la substance de la chose. Or, le baptême exige absolument l'ablution corporelle au moyen de l'eau ; c'est pour cela qu'on appelle le baptême un bain d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 5, 25) : la purifiant dans le bain où elle est lavée et par la parole de vie. Mais qu'on fasse l'ablution de telle ou telle manière, ce n'est pour le baptême qu'un accident, et c'est pour cela que cette diversité ne détruit pas l'unité du baptême.

Objection N°2.

Saint Paul dit (Rom., 6, 3) : Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort ? Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché. Or, c'est ce qui se fait par l'immersion, car saint Chrysostome dit (Hom. 24, sup. illud Jean, chap. 3, Nisi quis renatus fuerit ex aquâ) que quand nous sommes plongés la tête dans l'eau, comme dans un sépulcre, alors le vieil homme est enseveli et se trouve en quelque sorte caché au fond de la piscine, puis l'homme nouveau reparaît. Il semble donc que l'immersion soit nécessaire au baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

L'immersion figure plus expressément la sépulture du Christ ; c'est pourquoi cette manière de baptiser est plus commune et plus louable[2]. On la représente aussi d'une certaine façon dans les

1 Comme on comprend le Fils dans le nom du Père. †

2 Quand on baptise par aspersion, il faut que l'eau touche le corps même de celui qui est baptisé ; autrement il n'y aurait pas de sacrement. †

autres manières de baptiser, quoiqu'on ne le fasse pas aussi vivement ; car de quelque façon que se fasse l'ablution, le corps de l'homme ou l'une de ses parties est couverte d'eau[1], comme le corps du Christ a été couvert de terre.

Objection N°3.

Si l'on pouvait baptiser sans immerger le corps entier, il s'ensuivrait que pour la même raison il suffirait de répandre de l'eau sur une partie quelconque du corps. Or, ceci paraît répugner, parce que le péché originel contre lequel principalement le baptême est établi, n'existe pas que dans une partie du corps. Il semble donc qu'il faille l'immersion pour le baptême et que l'aspersion seule ne suffise pas.

Réponse à l'objection N°3 :

La partie principale du corps, surtout par rapport aux membres extérieurs, c'est la tête, où résident dans toute leur vigueur les sens intérieurs et extérieurs. C'est pourquoi si tout le corps ne peut pas être couvert d'eau, parce qu'on en a peu ou pour tout autre motif, il faut la répandre sur la tête[2], où se manifeste le principe de la vie animale. Et quoique le péché originel soit transmis par les membres qui servent à la génération, cependant ces membres ne doivent pas être aspergés plutôt que la tête. Car le baptême n'efface pas la transmission originelle qui se fait dans l'enfant par l'acte de la génération, mais il délivre l'âme de la tâche et de la peine qu'elle a encourue par suite du péché. C'est pourquoi on doit principalement laver la partie du corps où se manifestent les opérations de l'âme. Sous la loi ancienne, le remède établi contre le péché originel portait sur le membre de la génération, parce que celui qui devait effacer ce péché devait naître du sang d'Abraham, dont la foi avait pour signe la circoncision, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 4).

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Héb., 10, 22) : Approchons-nous de lui avec un cœur vraiment sincère et avec une pleine foi, ayant le cœur purifié des souillures de la mauvaise conscience par une aspersion intérieure, ayant lavé notre corps dans l'eau pure.

Conclusion.

Puisque dans le baptême on emploie l'eau pour faire au corps une ablution, on peut conférer le baptême, non seulement par immersion, mais encore en aspergeant ou en répandant l'eau ; cependant il est plus sûr, puisque c'est l'usage le plus commun, de baptiser par immersion.

Il faut répondre qu'on emploie l'eau dans le sacrement de baptême pour l'ablution du corps, qui signifie la purification intérieure des péchés. Or, l'ablution peut être produite par l'eau, non seulement par l'immersion, mais encore par l'aspersion ou l'infusion. C'est pour cette raison que quoiqu'il soit plus sûr de baptiser par immersion[3], cependant on peut baptiser par aspersion ou par infusion[4], d'après ces paroles (Ez., 36, 25) : Je répandrai sur vous une eau pure. C'est ainsi que l'histoire nous apprend que saint Laurent a baptisé. On doit le faire surtout quand il y a nécessité, parce que la multitude de ceux qui doivent être baptisés est très grande, comme on le voit d'après les Actes des apôtres (Actes, chap. 2 et 4), où il est dit qu'il y en eut trois mille qui se convertirent dans un jour et cinq mille dans un autre. D'autres fois la nécessité peut être aussi imminente, parce qu'on n'a pas d'eau

1 Cependant, sous d'autres rapports, le baptême par infusion est préférable. †

2 Si l'on n'a pas versé l'eau sur la tête, il y a quelque doute sur la validité du sacrement, et saint Liguori dit qu'on doit recommencer le baptême sous condition : Quisquis alibi quàm in capite baptizatus fuerit, rebaptizandus est sub conditione (liv. 6, n° 107). †

3 Parce que cet usage est plus commun. (Jusqu'au XIIe siècle, on baptisait le plus souvent par immersion. Ainsi saint Thomas, qui est mort en 1274, nous dit que de son temps cet usage était encore le plus suivi. Mais, après le XIIIe siècle, dans toute l'Église latine on a baptisé presque universellement par infusion.) †

4 Il est de foi que le baptême par infusion est valide, contrairement au sentiment des Grecs, qui ont prétendu, après le concile de Florence, que l'Église romaine avait failli en abandonnant le baptême par immersion. Le concile de Trente a ainsi condamné tous ceux qui attaquent le baptême, tel qu'il est conféré par l'Église romaine : Si quis dixerit, in Ecclesiâ romanâ, quæ omnium Ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de Baptismi sacramento doctrinam ; anathema sit. †

ou à cause de la faiblesse de celui qui doit être baptisé, et que l'immersion peut exposer au danger de mort. C'est pourquoi il faut dire que l'immersion n'est pas nécessaire au baptême.

Article 8 : La triple immersion est-elle nécessaire au baptême ?

66

Objection N°1.

Il semble que la triple immersion soit nécessaire au baptême. Car saint Augustin dit[1] : C'est avec raison qu'on vous a plongés dans l'eau trois fois, vous qui avez reçu le baptême au nom de la sainte Trinité ; c'est avec raison qu'on vous a plongés dans l'eau trois fois, vous qui avez reçu le baptême au nom de Jésus-Christ qui est ressuscité d'entre les morts le troisième jour ; car cette triple immersion est une image de la sépulture du Seigneur, et vous montre que vous avez été ensevelis avec lui dans le baptême. Or, il semble nécessaire au baptême qu'on représente dans ce sacrement la trinité des personnes et que l'on soit configuré à la sépulture du Christ. Il semble donc que la triple immersion soit nécessaire au baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

La Trinité est comme l'agent principal dans le baptême. Or, la ressemblance de l'agent parvient à l'effet selon la forme et non selon la matière. C'est pourquoi les paroles de la forme signifient la Trinité dans le baptême[2], et il n'est pas nécessaire que l'usage qu'on fait de la matière la signifie encore ; seulement cela ajoute à son expression. De même la mort du Christ est suffisamment représentée par une immersion unique. Il n'est pas nécessaire au salut qu'on représente encore les trois jours qu'il est resté dans le sépulcre ; parce que quand même il n'aurait été enseveli ou mort que pendant un jour, c'eût été assez pour consommer notre rédemption. Les trois jours n'ont eu pour but que de manifester la vérité de sa mort, comme nous l'avons dit (quest. 51, art. 4, et quest. 53, art. 2). C'est pour cela qu'il est évident que la triple immersion n'est nécessaire au sacrement ni de la part de la Trinité, ni de la part de la passion du Christ.

Objection N°2.

Les sacrements tirent leur efficacité de l'ordre du Christ. Or, il a commandé la triple immersion ; car le pape Pélage écrit à l'évêque Gaudence (et hab., chap. Multi sunt, De consecrat., dist. 4) : Le précepte de l'Évangile que nous a transmis Jésus-Christ, notre Dieu et notre Sauveur, nous avertit d'administrer le baptême à chacun par une triple immersion au nom de la Trinité. Par conséquent, commode est nécessaire au baptême qu'on baptise au nom de la Trinité ; de même il paraît être également nécessaire qu'on baptise par une triple immersion.

Réponse à l'objection N°2 :

Le pape Pélage comprend que la triple immersion a été commandée par le Christ[3] par analogie, c'est-à-dire parce que le Christ a ordonné le baptême au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Cependant on ne doit pas raisonner de même sur la forme et sur l'usage de la matière, comme nous l'avons dit (Réponse N°1).

1 (Hom. 2 ad neophyt., ut refertur in Decr., dist. 4 De consecrat, chap. Postquam) †

2 La trinité des personnes est désignée par leur nom qu'on prononce, et l'unité d'essence par le mot in nomine, qui est pour ce motif au singulier. †

3 Elle ne l'a pas été expressément, puisqu'on ne voit rien de semblable dans l'Écriture, et que d'ailleurs, les trois manières de baptiser que nous avons déterminées paraissent avoir été de tout temps en usage dans l'Église ; seulement l'une l'a emporté sur les autres, suivant les différentes époques. †

Objection N°3.

Si la triple immersion n'est pas nécessaire au baptême, le baptême est donc conféré à la première. Par conséquent, en ajoutant la seconde ou la troisième, il semble qu'on baptise une seconde ou une troisième fois ; ce qui répugne. Une seule immersion ne suffit donc pas pour le sacrement de baptême ; mais il semble qu'il en faille nécessairement trois.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 64, art. 8), l'intention est requise pour le baptême. C'est pourquoi, d'après l'intention du ministre de l'Église qui se propose de ne donner qu'un baptême par une triple immersion, il n'y a qu'un baptême en réalité. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Ep. ad Ephes., sup. illud chap. 4 : Unus Dominus, etc.) : Quoique on baptise trois fois, c'est-à-dire qu'on fasse une triple immersion, à cause du mystère de la Trinité, cependant on ne veut conférer qu'un baptême. Mais si l'on avait l'intention de conférer un baptême à chaque immersion et qu'on répétât à chaque fois les paroles de la forme, on pécherait, en baptisant ainsi plusieurs fois, autant qu'il est en soi.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire, écrivant à l'évêque Léandre, dit (Regist., liv. 1, epist. 41) : Qu'il ne peut être blâmable d'aucune manière de plonger l'enfant, dans le baptême, trois fois ou une seule fois ; parce que par les trois immersions on désigne la trinité des personnes, et par une seule l'unité de l'essence divine.

Conclusion.

On peut licitement conférer le baptême, quant à sa nature, par une seule ou une triple immersion ; l'Église a autrefois établi pour des causes différentes ces deux manières de baptiser ; mais maintenant, on ne baptiserait pas sans péché si l'on ne faisait les trois immersions.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1), le baptême requiert absolument l'ablution de l'eau qui est nécessaire au sacrement ; mais le mode de l'ablution n'est par rapport à lui qu'accidentel. C'est pourquoi, comme on le voit d'après l'autorité de saint Grégoire (loc. cit.), il est en soi permis de baptiser de ces deux manières. On peut ne faire qu'une seule immersion ou en faire trois ; parce qu'une seule immersion signifie l'unité de la mort du Christ et l'unité de la divinité, et la triple immersion montre les trois jours que le Christ est resté dans le tombeau et la trinité des personnes. — Mais pour des causes différentes l'Église a prescrit de baptiser tantôt d'une manière et tantôt de l'autre. Car dans le commencement de l'Église naissante, quelques hérétiques[1] ayant de mauvais sentiments à l'égard de la Trinité, et pensant que le Christ n'était qu'un homme, qu'on ne l'appelait Fils de Dieu et Dieu qu'à cause de ses mérites qui ont principalement existé dans sa mort, ils ne baptisaient pas pour ce motif au nom de la Trinité, mais ils le faisaient en mémoire de la mort du Christ et par une seule immersion ; ce qui a été condamné dans l'Église primitive. C'est pourquoi il est dit dans les canons des apôtres (can. 49, et hab., chap. 69 De consecrat., dist. 4) : Si un prêtre ou un évêque n'observe pas la triple immersion, mais qu'il ne plonge qu'une fois pour le baptême que quelques-uns confèrent dans la mort du Seigneur, qu'il soit déposé. Car le Seigneur ne nous a pas dit : Baptisez en ma mort, mais au nom du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Plus tard est venue l'erreur des schismatiques et des hérétiques qui rebaptisaient, comme saint Augustin le raconte des donatistes (Sup. Joan., tract. 11, et Lib. de hæres., hæres. 69). C'est pourquoi, en signe de l'horreur qu'inspirait leur erreur, il a été décidé (Concil. Tolet., 4, can. 6, et hab., chap. 85 De consecr., dist. 4) qu'on ne ferait plus qu'une seule immersion[2]. Ainsi il est dit : Pour éviter le scandale du schisme ou pour ne pas suivre l'usage des hérétiques, bornons-nous à ne faire en baptisant qu'une seule immersion. Cette cause ayant cessé, on observe ordinairement dans le baptême les trois immersions. C'est pourquoi on pécherait

1 Ces hérétiques étaient les eunoméens, qui étaient ariens. †

2 Les ariens qui se trouvaient eu Espagne croyaient que dans la Trinité il y avait trois natures distinctes, et en signe de cette erreur, ils baptisaient par une triple immersion. †

grièvement en baptisant autrement, parce qu'on n'observerait pas le rite de l'Église, mais le baptême n'en serait pas moins valide.

Article 9 : Peut-on réitérer le baptême ?

66

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse réitérer le baptême. Car le baptême paraît établi pour effacer les péchés. Or, on retombe dans le péché. À plus forte raison doit-on recommencer le baptême ; parce que la miséricorde du Christ surpasse les fautes de l'homme.

Réponse à l'objection N°1 :

Le baptême opère en vertu de la passion du Christ, comme nous l'avons dit (art. 2). C'est pourquoi comme les péchés subséquents ne détruisent pas la vertu de la passion du Christ, de même ils ne détruisent pas non plus le baptême de manière qu'il soit nécessaire de le réitérer. Mais la pénitence survenant, le péché qui empêchait l'effet du baptême est effacé.

Objection N°2.

Jean-Baptiste a été loué par le Christ plus que tous les autres, puisqu'il a dit de lui (Matth., 11, 11) : Que parmi les enfants des hommes, il n'y en a pas eu de plus grand que Jean-Baptiste. Or, ceux que Jean a baptisés l'étaient de nouveau, comme on le voit (Actes, chap. 19), où il est dit que Paul baptisait ceux qui avaient reçu le baptême de Jean. A plus forte raison doit-on rebaptiser ceux qui ont été baptisés par les hérétiques ou les pécheurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (super illud Jean, chap. 1 : Sed ego nesciebam eum, Tract. 5 in Joan.) : Après Jean on a baptisé, après un homicide on ne l'eût pas fait ; parce que Jean a conféré son baptême et qu'un homicide eût conféré le baptême du Christ. Ce sacrement est si saint que même quand un homicide l'administre il n'est pas souillé.

Objection N°3.

Le concile de Nicée a décidé (can. 19) que si des pauliens ou des cata- phrygiens reviennent à l'Église catholique, on doit les rebaptiser absolument. Or, il semble qu'il en soit de même des autres hérétiques. Par conséquent ceux que les hérétiques baptisent doivent être rebaptisés.

Réponse à l'objection N°3 :

Les Pauliens et les Cataphrygiens ne baptisaient pas au nom de la Trinité. D'où saint Grégoire dit dans la lettre qu'il écrivit à l'évêque Quirin (Regist., liv. 9, epist. 61) : Les hérétiques qui ne sont point baptisés au nom de la Trinité, comme les bonosiens et les cataphrygiens[1] parce qu'ils ne croient pas que le Christ est Dieu, le considérant comme un simple mortel, et parce qu'ils croient[2] que l'Esprit-Saint est un homme pervers, le confondant avec Montan ; on les baptise quand ils viennent dans le sein de la véritable Église, parce qu'ils n'ont pas reçu le baptême, l'erreur dans laquelle ils se trouvaient plongés les ayant empêchés de le recevoir au nom de la sainte Trinité. Mais, comme le dit Gennade (Lib. de ecclesiast. dogm., chap. 52) : Si parmi ces hérétiques il y en a qui aient été baptisés au nom de la sainte Trinité, quand ils reviennent à la foi catholique, on doit les recevoir comme ayant reçu véritablement le baptême.

1 Qui étaient du même sentiment que les pauliens. †

2 Et telle est l'opinion des cataphrygiens. †

Objection N°4.

Le baptême est nécessaire au salut. Or, quelquefois à l'égard de ceux qui ont reçu le baptême, on doute qu'il ait été valide. Il semble donc qu'on doive les baptiser de nouveau.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit le pape Alexandre III[1], à l'égard de ceux dont le baptême est douteux, il faut qu'on les baptise, en employant préalablement ces paroles : Si tu es baptisé, je ne te baptise pas ; mais si tu ne l'as pas encore été, je te baptise, etc. Car il ne semble pas qu'on réitère une chose qu'on ne sait pas avoir été faite.

Objection N°5.

L'eucharistie est un sacrement plus parfait que le baptême, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3). Or, le sacrement de l'eucharistie se réitère. Il semble donc qu'à plus forte raison on puisse réitérer le baptême.

Réponse à l'objection N°5 :

Ces deux sacrements, celui du baptême et celui de l'eucharistie, représentent la mort et la passion du Seigneur, mais d'une manière différente. Car, dans le baptême, on rappelle la mort du Christ, dans le sens que l'homme meurt avec lui, pour être régénéré dans une vie nouvelle, au lieu que dans le sacrement de l'eucharistie on rappelle la mort du Christ, selon que le Christ, qui a souffert, nous est présenté comme le festin de la Pâque, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 5, 7) : Le Christ, notre Pâque, a été immolé ; c'est pourquoi prenons part à ce festin. Et comme l'homme ne naît qu'une fois, tandis qu'il fait une foule de repas, de même J e baptême ne s'administre qu'une fois, tandis qu'on reçoit une multitude de fois l'eucharistie.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Eph., 4, 5) : Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême.

Conclusion.

Puisque le baptême est une régénération spirituelle de l'âme par laquelle nous reproduisons en nous l'image de la mort du Christ et qui est employée pour nous guérir du péché originel, on ne peut le recommencer d'aucune manière.

Il faut répondre que le baptême ne peut pas être réitéré :

1. Parce que le baptême est une régénération spirituelle, dans le sens qu'on meurt à la vie ancienne et qu'on commence à mener une vie nouvelle. C'est ce qui fait dire au Seigneur (Jean, 3, 5) : Si on ne renaît de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Or, il n'y a pour un individu qu'une seule génération. C'est pourquoi le baptême ne peut pas plus être renouvelé que la génération charnelle. C'est ce qui fait dire à saint Augustin sur ces paroles de saint Jean (Jean, chap. 5) : L'homme peut-il entrer de nouveau dans le sein de sa mère et renaître ? (Tract. 11 in Joan.) : Ainsi comprenez la naissance de l'esprit, comme Nicodème a compris la naissance de la chair ; car comme on ne peut rentrer dans le sein de sa mère, de même on ne peut être baptisé de nouveau.
2. Parce que nous sommes baptisés dans la mort du Christ par laquelle nous mourons au péché et nous ressuscitons à une vie nouvelle. Le Christ n'étant mort qu'une fois, il s'ensuit que le baptême ne doit pas être réitéré. C'est pour cela que saint Paul dit à ceux qui voulaient se faire rebaptiser (Héb., 6, 6) : Qu'ils crucifient de nouveau le Fils de Dieu en eux-mêmes, ce qui fait dire à la glose (ord., sup. illud : Renovari rursus) : La mort unique du Christ n'a consacré qu'un seul baptême.

1 Decret. quæ hab., chap. De quibus 2, De Bapt. et de ejus effect. †

3. Parce que le baptême imprime un caractère qui est indélébile et qu'il est accompagné d'une certaine consécration. C'est pourquoi comme on ne réitère pas dans l'Église les autres consécrations, de même on ne réitère pas non plus le baptême. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Cont. ep. Parmen., liv. 2, chap. 13) que le caractère militaire n'est pas réitéré, et que le sacrement du Christ n'est pas moins durable que ce signe corporel ; puisque nous voyons que les apostats ne perdent pas le caractère du baptême et qu'on n'est pas obligé de le leur conférer de nouveau quand ils reviennent par la pénitence.
4. Parce qu'on baptise principalement pour effacer le péché originel. C'est pourquoi, comme on ne retombe pas dans le péché originel, de même on ne réitère pas non plus le baptême. Car, selon la pensée de saint Paul (Rom., 5, 18) : Comme par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi par la justice d'un seul tous les hommes reçoivent la justification que donne la vie[1]. [Q68-8] ; [Q69-10]

Article 10 : Le rite dont l'Église se sert pour baptiser est-il convenable ?

66

Objection N°1.

Il semble que le rite dont l'Église se sert pour baptiser ne soit pas convenable. Car, comme le dit saint Chrysostome[2], jamais l'eau du baptême ne pourrait effacer les péchés de ceux qui croient, si elle n'avait été sanctifiée par le contact du corps du Seigneur. Or, ce fait a eu lieu dans le baptême du Christ, qu'on célèbre dans la fête de l'Épiphanie. On devrait donc plutôt célébrer le baptême solennel dans la fête de l'Épiphanie, que la veille de Pâques et la veille de la Pentecôte.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ a été baptisé dans l'Épiphanie du baptême de Jean, comme nous l'avons dit (quest. 39, art. 2). Les fidèles ne reçoivent pas ce baptême, mais ils reçoivent le baptême du Christ. Celui-ci tire son efficacité de la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 3) : Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés dans sa mort. Il la tire aussi de l'Esprit-Saint, puisqu'il est dit (Jean, 3, 5) : Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, etc. C'est pour ce motif qu'on confère solennellement le baptême dans l'Église la veille de Pâques, quand on fait mémoire de la sépulture du Seigneur et de sa résurrection[3], quand l'Église commence à célébrer la fête de l'Esprit-Saint. Aussi nous voyons que les apôtres ont baptisé trois mille hommes le jour même de la Pentecôte, où ils avaient reçu l'Esprit-Saint.

Objection N°2.

Il ne semble pas que, pour le même sacrement, on doive faire usage de différentes matières. Or, l'ablution de l'eau appartient au baptême. C'est donc à tort qu'on oint deux fois de l'huile sainte celui qui est baptisé, l'une sur la poitrine et l'autre entre les épaules, et qu'en troisième lieu on l'oint, avec le saint chrême, sur le sommet de la tête.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Il y a sacrilège à réitérer le baptême, quand on n'a point de raison de douter de sa validité, et on encourrait même dans ce cas l'irrégularité. †

2 (hab. in Fragment. Chromatii in Biblioth. PP. et chap. 10, De consecrat., dist. 4) †

3 Et c'est aussi pour cette raison que le Seigneur, après sa résurrection, a ordonné à ses disciples de baptiser, comme on le voit Matth., chap. 28) ; c'est aussi pour cela qu'on le fait la veille de la Pentecôte (Actuellement, la veille de ces deux grandes fêtes, on fait la bénédiction solennelle des fonts baptismaux, et, pour conserver quelque vestige de l'antiquité, il convient, d'après le Rituel romain, qu'on baptise ces jours-là les adultes quand on le peut faire sans inconvénient (Rituale roman., De baptism. adultorum). †

On fait usage de l’eau dans le baptême, comme de la matière qui appartient à la substance même du sacrement, tandis qu’on fait usage de l’huile ou du saint chrême[1] pour ajouter à sa solennité. En effet, on oint d’abord de l’huile sainte celui qui doit être baptisé, sur la poitrine et entre les épaules, comme un athlète de Dieu, selon l’expression de saint Ambroise (De sacr., liv. 1, chap. 2) ; car c’est ainsi qu’on a coutume d’oindre ceux qui s’exercent à la lutte. C’est ce qui fait dire à Innocent III (in Decret. De sacrâ unctione, chap. Cùm venisset) : Celui qui doit être baptisé est oint sur la poitrine, pour que, par le don de l’Esprit-Saint, il quitte l’erreur et l’ignorance, et reçoive la vraie foi, parce que le juste vit de la foi. On l’oint entre les épaules, pour que, par la grâce de l’Esprit-Saint, il se dépouille de la négligence et de la torpeur, et qu’il fasse des bonnes œuvres, parce que la foi sans les œuvres est morte. On fait aussi ces deux choses pour que le sacrement de la foi rende pures les pensées du cœur, et que, par l’exercice des bonnes œuvres, on ait la force de porter sur ses épaules le fardeau qu’elles imposent. Après le baptême, selon la remarque de Raban-Maur (Lib. institut. cleric., chap. 28), on est immédiatement marqué par le prêtre sur le cerveau avec le saint chrême, et l’on fait en même temps une prière, pour que celui qui est baptisé devienne participant du royaume du Christ, et qu’il puisse recevoir de lui le nom de chrétien. Ou bien, suivant saint Ambroise (De sacram., liv. 3, chap. 1), le saint chrême est répandu sur la tête, parce que c’est dans la tête que réside le sens du sage, et Innocent III ajoute (loc. cit.) que c’est pour qu’on soit prêt à rendre raison de sa foi à quiconque le demande.

Objection N°3.

En Jésus-Christ il n’y a ni homme, ni femme, ni barbare, ni Scythe (Col., 3, 11), et pour la même raison il n’y a aucune autre distinction. La différence des habits est donc encore beaucoup moins importante quand il s’agit de la foi du Christ, et, par conséquent, c’est à tort qu’on met un vêtement blanc à ceux qu’on baptise.

Réponse à l’objection N°3 :

On met à celui qui est baptisé un vêtement blanc, non parce qu’il n’est pas permis d’en porter un autre, mais en signe, de la résurrection glorieuse pour laquelle les hommes sont régénérés par le baptême et aussi pour signifier la pureté de la vie qu’on doit observer après qu’on a été baptisé, d’après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 4) : Marchons dans une vie nouvelle.

Objection N°4.

On peut conférer le baptême sans observer ces choses. Toutes les paroles que l’on dit paraissent donc superflues, et, par conséquent, c’est à tort que l’Église les a instituées dans le rite du baptême.

Réponse à l’objection N°4 :

Les choses qui appartiennent à la solennité du sacrement, quoiqu’elles ne soient pas nécessaires, ne sont cependant pas superflues, parce qu’elles sont utiles et convenables, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.).

Mais c’est le contraire. Car l’Église est régie par l’Esprit-Saint, et par là même elle ne fait rien de déréglé.

Conclusion.

Tout ce que l’Église observe dans le rite du baptême pour ajouter à sa solennité a été convenablement institué pour instruire les fidèles, exciter leur dévotion et comprimer la violence des démons.

Il faut répondre que dans le sacrement de baptême on fait quelque chose qui est nécessaire au sacrement, et quelque chose qui appartient à sa solennité. Ce qui est nécessaire au sacrement,

1 Celui qui omettrait volontairement ces onctions pécherait mortellement, d’après saint Liguori (Theol. moral., liv. 6, n° 141). †

c’est d’abord la forme, qui en désigne la cause principale, et ensuite le ministre, qui en est la cause instrumentale, et enfin la matière qu’on emploie, qui consiste dans l’ablution, qui en désigne le principal effet. — Toutes les autres choses que l’Église observe dans le rite du baptême appartiennent plutôt à la solennité de ce sacrement. On les emploie quand on l’administre pour trois motifs :

1. Pour exciter la dévotion des fidèles et leur respect envers le sacrement. Car si l’ablution se faisait simplement, sans solennité, il y en a qui croiraient aisément que c’est une ablution commune.
2. Pour l’instruction des fidèles. Car les gens simples qui ne sont pas lettrés doivent être instruits par des signes sensibles, comme des peintures et toute autre manifestation extérieure. C’est ainsi que les choses que l’on fait dans les sacrements les instruisent, ou du moins les portent à s’enquérir de la signification de ces signes sensibles. C’est pourquoi, comme, indépendamment de l’effet principal du sacrement, il faut que l’on sache encore d’autres choses à l’égard du baptême, il a été convenable qu’elles fussent aussi représentées par des signes extérieurs.
3. Parce que par les prières, les bénédictions et les autres moyens semblables, on empêche la puissance du démon d’entraver l’effet du sacrement.

Article 11 : Est-il convenable de distinguer trois baptêmes ?

66

Objection N°1.

Il semble qu’il ne soit pas convenable de distinguer trois baptêmes, le baptême d’eau, le baptême de sang, et le baptême de feu[1]. Car l’Apôtre dit (Eph., 4, 5) : Il n’y a qu’une foi, qu’un baptême. Or, il n’y a qu’une foi, et par conséquent on ne doit pas dire qu’il y a trois baptêmes.

Réponse à l’objection N°1 :

Les deux autres baptêmes sont renfermés dans le baptême d’eau qui tire son efficacité de la passion du Christ et de l’Esprit-Saint. C’est pourquoi l’unité du baptême n’est pas par là détruite.

Objection N°2.

Le baptême est un sacrement, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 65, art. 1). Or, il n’y a que le baptême d’eau qui soit un sacrement. On ne doit donc pas en reconnaître deux autres.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme nous l’avons dit (quest. 60, art. 1 et 2), un sacrement est un signe. Or, les deux autres baptêmes ont de commun avec le baptême d’eau, non ce qui se rapporte à la nature du signe, mais ce qui regarde l’effet du baptême. C’est pourquoi ce ne sont pas des sacrements[2].

Objection N°3.

Saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. 10) détermine plusieurs autres genres de baptêmes. On ne doit donc pas n’en reconnaître que trois.

Réponse à l’objection N°3 :

Saint Jean Damascène parle des baptêmes figuratifs ; comme le déluge qui fut le signe de notre baptême relativement au salut des fidèles dans l’Église, parce qu’il n’y eut que quelques âmes qui

1 Baptismus flaminis ; ce baptême est ainsi appelé de l’Esprit-Saint (flamen), qui porte le cœur à aimer Dieu et à se repentir du péché. †

2 On ne leur donne le nom de sacrements que d’une manière impropre et par analogie, parce qu’ils confèrent la grâce et remettent le péché. †

furent sauvées dans l'arche, selon la remarque de saint Pierre (1 Pierre, 3, 20). Il parle aussi du passage de la mer Rouge, qui signifie notre baptême relativement à la délivrance de la servitude du péché. D'où l'Apôtre dit (1 Cor., 10, 2) : qu'ils ont tous été baptisés dans la nue et la mer. Il parle aussi des oblations diverses qui se faisaient sous la loi ancienne, qui étaient aussi des figures de notre baptême, par rapport à la purification des péchés. Enfin il rappelle le baptême de Jean qui fut une préparation au nôtre.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles de saint Paul (Héb., chap. 6) : Baptismatum doctrinæ, la glose dit (ord.) : Il parle au pluriel, parce qu'il y a le baptême d'eau, le baptême de pénitence et le baptême de sang.

Conclusion.

Puisque l'homme peut être sanctifié, non seulement par le baptême d'eau, mais encore par le sang du Christ en se conformant à sa passion, en souffrant pour lui et par la vertu de l'Esprit-Saint qui opère intérieurement, il y a dans l'Écriture trois baptêmes, le baptême d'eau, le baptême de sang et le baptême d'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et quest. 62, art. 5), le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ dont il nous imprime la ressemblance, et ultérieurement il la tire de l'Esprit-Saint, comme de sa cause première. Or, quoique l'effet dépende de la cause première, cependant la cause le surpasse et n'en dépend pas. — C'est pourquoi indépendamment du baptême d'eau on peut obtenir l'effet du sacrement qui résulte de la passion du Christ, lorsqu'on se rend conforme à elle en souffrant pour le Christ. D'où il est dit (Apoc., 7, 14) : Ceux-ci sont venus ici après avoir passé par de grandes afflictions, et ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau. Pour la même raison on obtient aussi l'effet du baptême par la vertu de l'Esprit-Saint, non seulement sans le baptême d'eau, mais encore sans le baptême de sang, par exemple lorsque l'Esprit-Saint porte le cœur de quelqu'un à croire et à aimer Dieu, et à se repentir de ses péchés. C'est pour cela qu'on l'appelle aussi le baptême de la pénitence. C'est ce qui fait dire au prophète (Is., 4, 4) : Le Seigneur purifiera les souillures des filles de Sion et par un esprit de justice et par un esprit de feu, il lavera Jérusalem du sang impur qui est au milieu d'elle. — Chacun de ces baptêmes reçoit le nom de ce sacrement, parce qu'il supplée au baptême d'eau. D'où saint Augustin dit (De unio. bapt. parvulorum cont. Donatist., liv. 4, chap. 22) : Saint Cyprien nous apprend que le baptême peut être remplacé par la souffrance ; témoin le bon larron auquel il a été dit, sans qu'il fût baptisé : Vous serez avec moi aujourd'hui dans le paradis. Et en examinant la chose avec attention, je trouve, ajoute le même docteur, qu'on peut suppléer au baptême non seulement en souffrant pour le nom du Christ, mais encore en y croyant et en se convertissant de cœur, si l'on se trouve dans une extrémité telle qu'on ne puisse recevoir le baptême. [Q87-1] ;

Article 12 : Le baptême de sang est-il le plus excellent de tous les baptêmes ?

66

Objection N°1.

Il semble que le baptême de sang ne soit pas le plus excellent des trois baptêmes. Car le baptême d'eau imprime le caractère ; ce que ne fait pas le baptême de sang. Le baptême de sang ne l'emporte donc pas sur le baptême d'eau.

Réponse à l'objection N°1 :

Le caractère est la chose et le sacrement. Or, nous ne disons pas que le baptême de sang l'emporte selon la nature du sacrement, mais quant à son effet.

Objection N°2.

Le baptême de sang ne vaut rien sans le baptême de feu qui est l'effet de la charité. Car saint Paul dit (1 Cor., 13, 3) : Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien. Au contraire le baptême de feu est valide sans le baptême de sang, puisqu'il n'y a pas que les martyrs qui soient sauvés. Le baptême de sang n'est donc pas le plus excellent.

Réponse à l'objection N°2 :

L'effusion du sang n'est pas un baptême, si elle a lieu sans la charité. D'où il est évident que le baptême de sang implique le baptême de feu et non réciproquement. Ce qui prouve par là même qu'il est plus parfait.

Objection N°3.

Comme le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ, à laquelle répond le baptême de sang, d'après ce que nous avons dit (art. préc.), de même la passion du Christ tire son efficacité de l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 9, 14) : Le sang du Christ, qui par l'Esprit-Saint s'est lui-même offert pour nous, purifiera notre conscience des œuvres mortes, etc. Le baptême de feu l'emporte donc sur le baptême de sang, et par conséquent ce dernier n'est pas le plus excellent.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême de sang l'emporte sur les autres, non seulement par rapport à la passion du Christ, mais encore par rapport à l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin s'adressant à Fortunat et comparant ensemble les baptêmes dit (Gennadius, in Lib. de eccles. dogm., chap. 74) : Celui qui est baptisé confesse sa foi devant le prêtre, le martyr devant le persécuteur ; l'un est aspergé d'eau après sa confession, l'autre l'est de son sang ; l'un reçoit l'Esprit-Saint par l'imposition des mains du pontife, l'autre devient le temple de l'Esprit-Saint.

Conclusion.

Puisque dans le baptême de sang, la passion du Christ opère parce qu'on l'imite et la vertu de l'Esprit-Saint par la ferveur de l'amour, il est évident que des trois baptêmes le baptême de sang est le plus excellent, quant à l'effet du sacrement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'effusion du sang pour le Christ et l'opération intérieure de l'Esprit-Saint reçoivent le nom de baptêmes parce qu'ils produisent l'effet du baptême d'eau. Or, le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ et de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (art. préc.). Ces deux causes obèrent à la vérité dans chacun de ces trois baptêmes, mais elles opèrent de la manière la plus excellente dans le baptême de sang. Car la passion du Christ opère dans le baptême d'eau parce qu'il en est la représentation figurative ; elle opère dans le baptême de feu ou de pénitence par l'affection, et elle opère dans le baptême de sang, parce qu'il en est une imitation. — De même la vertu de l'Esprit-Saint opère aussi dans le baptême d'eau par une vertu latente, dans le baptême de pénitence par les sentiments du cœur, mais dans le baptême de sang par une ferveur d'amour et d'affection qui est plus grande, d'après ces paroles (Jean, 15, 13) : Personne n'a un plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ses amis.

66

QUESTION 67 : DES MINISTRES QUI ADMINISTRENT LE SACREMENT DU BAPTÊME

Question 67 : Des ministres qui administrent le sacrement du baptême.....245
Article 1 : Appartient-il à l'office du diacre de baptiser ?.....246
Article 2 : Appartient-il à l'office des prêtres de baptiser ?.....247
Article 3 : Un laïque peut-il baptiser ?.....248
Article 4 : Une femme peut-elle baptiser ?.....250
Article 5 : Celui qui n'est pas baptisé peut-il conférer le sacrement de baptême ?.....251
Article 6 : Plusieurs ministres peuvent-ils simultanément baptiser une même personne ?.....253
Article 7 : Requiert-on dans le baptême quelqu'un qui tienne sur les fonts sacrés celui qui est baptisé ?.....255
Article 8 : Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés est-il obligé de l'instruire ?.....256

Nous devons ensuite considérer les ministres qui administrent le sacrement de baptême.

À ce sujet huit questions se présentent :

1. Appartient-il au diacre de baptiser ?[1]
2. Appartient-il au prêtre ou seulement à l'évêque de le faire ?[2]
3. Un laïque peut-il conférer le sacrement de baptême ?[3]
4. Une femme peut-elle le faire ?
5. Celui qui n'est pas baptisé peut-il baptiser ?[4]
6. Plusieurs personnes peuvent-elles simultanément baptiser un seul et même individu ?
7. Est-il nécessaire qu'il y ait quelqu'un qui tienne celui qui est baptisé sur les fonts sacrés ?[5]
8. Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés est-il obligé de l'instruire ?[6]

1 Dans le pontifical, l'évêque dit aux diacres qu'il ordonne : Cogitate magnoperè, ad quantum gradum Ecclesiæ ascenditis : Diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare et prædicare. Ce qui signifie seulement que, par la force de son ordination, le diacre a le pouvoir d'être délégué pour baptiser solennellement. †

2 L'évêque et le prêtre sont les ministres ordinaires du sacrement de baptême, mais, de droit ecclésiastique, il a été établi qu'un prêtre ou qu'un évêque ne peuvent licitement baptiser, hors le cas de nécessité, s'ils n'ont la juridiction ordinaire ou déléguée, C'est ce qu'exprime le Rituel romain, quand il dit qu'il faut que le ministre du baptême soit le propre pasteur ou un autre prêtre délégué par le propre pasteur ou par l'ordinaire du lieu. Toutefois la juridiction ou la délégation n'est pas exigée pour la validité, mais pour la licité du sacrement. Et il n'y a pas d'irrégularité prononcée contre le prêtre qui serait dans ce cas. †

3 Calvin a attaqué le baptême conféré par les laïques, mais la doctrine de l'Église est constante sur ce point : Sacramentum Baptismi, dit le concile de Latran, à quocumque ritu collatum, proficit ad salutem. Le concile de Florence n'est pas moins formel : In causâ necessitatis, non solùm sacerdos et diaconus, sed etiam laïcus vel mulier ; imò etiam parganus et hæreticus baptizare potest, dummodò formam Ecclesiæ servet et facere intendat quod facit Ecclesia. †

4 Cet article est une réfutation de l'erreur des arméniens, qui prétendaient qu'on devait rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques, des juifs ou des païens. Ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. 7, can. 4) : Si quis dixerit baptismum qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritûs sancti, cum, intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit. †

5 Cet article se rapporte aux parrains et aux marraines. Ces titres viennent des mots père et mère, parce qu'ils contractent une sorte de paternité ou de maternité par rapport à celui qu'ils présentent au baptême. On les appelle aussi fidejussores, sponsores, répondants ou cautions. Ici saint Thomas leur donne le nom de susceptores, parce qu'ils tiennent ceux que l'on baptise pendant l'administration du sacrement, ou qu'ils les reçoivent après. †

6 À défaut des parents, le parrain et la marraine sont tenus d'apprendre à leur filleul ou filleule : l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, le symbole des Apôtres, les commandements de Dieu et de l'Église, c'est-à-dire les choses principales que tout chrétien est tenu de savoir. †

Article 1 : Appartient-il à l'office du diacre de baptiser ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'il appartienne à l'office du diacre de baptiser. Car le Seigneur donne tout à la fois l'ordre de prêcher l'Évangile et de baptiser, d'après ces paroles (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les, etc. Or, il appartient à l'office du diacre d'évangéliser. Il semble donc qu'il lui appartienne aussi de baptiser.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient au diacre de réciter l'Évangile dans l'église, et de le prêcher à la manière de celui qui catéchise. C'est pour cela que saint Denis dit (De eccles. hier., chap. 5) que les diacres ont pouvoir sur ceux qui sont immondes ; parmi lesquels il met les catéchumènes. Mais l'enseignement ou l'explication de l'Évangile appartient en propre à l'évêque dont l'acte consiste à perfectionner, d'après le même Père (De eccles. hier., chap. 5), et perfectionner, c'est la même chose qu'enseigner. Il ne suit donc pas de là que l'office de baptiser appartienne aux diacres.

Objection N°2.

D'après saint Denis (De eccles. hier., chap. 5) il appartient à l'office du diacre de purifier. Or, on est principalement purifié de ses péchés par le baptême, d'après saint Paul qui dit (Eph., 5, 26) : Que le Christ purifie l'Église par l'eau où elle est lavée et par la, parole de vie. Il semble donc qu'il appartienne au diacre de baptiser.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 2), le baptême n'a pas seulement une vertu purgative, mais encore une vertu illuminative. C'est pourquoi il excède l'office du diacre auquel il appartient seulement de purger, soit en repoussant ceux qui sont impurs, soit en les disposant à recevoir le sacrement.

Objection N°3.

On lit à l'égard de saint Laurent que, quoiqu'il fût diacre, il baptisait beaucoup de personnes. Il semble donc qu'il appartienne au diacre de baptiser.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême étant un sacrement nécessaire, il est permis au diacre, dans une nécessité pressante[1],de baptiser dans l'absence de ceux qui sont au-dessus de lui, comme on le voit d'après le passage du pape Gélase (loc. cit.). C'est ainsi que saint Laurent qui était diacre a baptisé.

Mais c'est le contraire. Le pape Gélase dit (Epist. 9, chap. 7, et hab. in Decret., dist. 93, chap. 13) : Nous voulons que les diacres se tiennent dans leur propre rang ; et plus loin : Qu'ils n'aient pas la témérité de baptiser sans l'évêque et sans le prêtre, à moins que, dans l'absence de ces derniers, la nécessité extrême ne les y contraigne.

1 On n'exige pas que cette nécessité soit extrême, mais il faut qu'il y ait une raison notable d'utilité pour l'Église ou le prochain. Si un diacre baptisait sans délégation de la part de l'évêque ou d'un prêtre, d'après le sentiment le plus commun, il encourrait l'irrégularité, d'après ce canon (chap. Si quis 1, extrà liv. 5, chap. 26) : Si quis baptizaverit, aut aliquod divinum officium ejcercuerit, non ordinatus, propter temeritatem de Ecclesiâ abjiciatur et nunquam ordinetur. †

Conclusion.

Selon la nature même du nom qu'il porte, il est évident qu'il n'appartient pas à un diacre de conférer le sacrement de baptême d'après son office propre, il doit seulement assister et aider ceux qui sont d'un ordre supérieur dans la collation de ce sacrement et des autres.

Il faut répondre que, comme les propriétés des ordres célestes et leurs offices viennent de leurs noms, selon la remarque de saint Denis (De cœlest. hier., chap. 1), de même on peut conclure des noms des ordres ecclésiastiques ce qui appartient à chacun d'eux. Or, les diacres reçoivent en quelque sorte le nom de ministres, parce qu'il ne leur appartient pas principalement de conférer un sacrement et de le faire en vertu de leur office propre, mais ils doivent seulement aider ceux qui sont d'un ordre supérieur dans l'administration des sacrements. Par conséquent il n'appartient pas au diacre d'après son office propre de conférer le sacrement de baptême, mais il lui appartient d'assister et d'aider ceux qui sont d'un ordre supérieur, lorsqu'ils administrent ce sacrement ou les autres. D'où saint Isidore dit (Epist. ad Laudefred.) : Il appartient au diacre d'assister et de servir les prêtres dans tout ce qu'ils font pour les sacrements du Christ, c'est-à-dire pour le baptême, le chrême, la patène et le calice.

Article 2 : Appartient-il à l'office des prêtres de baptiser ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'il n'appartienne pas à l'office des prêtres de baptiser, mais seulement à celui des évêques. Car, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 5, Objection N°1, et art. préc., Objection N°1), c'est le même précepte qui enjoint d'enseigner et de baptiser (Matth., chap. 28). Or, il appartient à l'office de l'évêque d'enseigner, ce qui est la même chose que perfectionner, comme on le voit dans saint Denis (De eccles. hier., chap. 5 et 6). Il n'appartient donc qu'à l'office de l'évêque de baptiser.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur a enjoint aux apôtres, dont les évêques sont les successeurs, le double office d'enseigner et de baptiser, mais il ne leur a pas enjoint l'un et l'autre de la même manière. Car le Christ leur a confié l'office d'enseigner, pour qu'ils l'exerçassent par eux-mêmes, comme la chose principale. C'est pourquoi les apôtres ont dit (Actes, 6, 2) : Il n'est pas raisonnable que nous quittions la prédication de la parole de Dieu pour le service des tables, mais il leur a confié l'office de baptiser pour qu'ils l'exerçassent par les autres. D'où saint Paul dit (1 Cor., 1, 17) : Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais évangéliser. Et il en est ainsi parce que le mérite et la sagesse du ministre n'opèrent rien dans le baptême, tandis qu'il n'en est pas de même pour l'enseignement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 64, art. 5, 6 et 9). C'est aussi en signe de cela que le Seigneur n'a pas baptisé lui-même, mais que ses disciples baptisaient, comme on le voit (Jean, chap. 4). Toutefois cela n'empêche pas que les évêques puissent baptiser ; car ce que peut une puissance inférieure, la puissance supérieure le peut aussi. C'est pourquoi l'Apôtre dit lui-même (ibid.) qu'il en a baptisé quelques-uns.

Objection N°2.

Par le baptême on met quelqu'un au nombre des chrétiens ; ce qui parait n'appartenir qu'à l'office d'un prince. Or, les évêques tiennent le rang de prince dans l'Église, puisque, comme l'observe la glose[1], ils tiennent la place des apôtres dont il est dit (Ps. 44, 17) : Vous les établirez princes sur toute la terre. Il semble donc qu'il n'appartienne qu'à l'office de l'évêque de baptiser.

1 (ord. Bedæ, sup. illud : Designavit Dominus, Luc, chap. 10) †

Réponse à l'objection N°2 :

Dans tout État les moindres charges appartiennent à ceux qui sont d'un rang inférieur, et les plus importantes sont réservées à ceux qui occupent le rang le plus élevé, d'après ces paroles de la loi (Ex., 18, 22) : Qu'ils vous rapportent toutes les grandes affaires, et qu'ils jugent par eux-mêmes toutes les petites. C'est pour ce motif qu'il appartient aux magistrats inférieurs de la cité de disposer du bas peuple, tandis que c'est aux princes à régler ce qui regarde les premiers personnages de l'État. Et, comme par le baptême on n'acquiert que le dernier rang dans le peuple chrétien, ii s'ensuit qu'il appartient aux princes inférieurs de le conférer, c'est-à-dire aux prêtres, qui tiennent la place des soixante-douze disciples du Christ, comme le dit la glose (Luc, chap. 10, cit. in arg.).

Objection N°3.

Saint Isidore dit (loc. cit., art. préc.) qu'il appartient à l'évêque de consacrer les basiliques, d'oindre l'autel, de faire le saint chrême, de conférer les ordres dans l'Église et de bénir les vierges consacrées à Dieu. Or, le sacrement de baptême l'emporte sur toutes ces choses. Il semble donc qu'à plus forte raison il n'appartienne qu'à l'office de l'évêque de baptiser.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 3 dans le corps de l'article et Réponse N°4), le sacrement de baptême est le plus nécessaire, mais par rapport à la perfection il y en a d'autres qui l'emportent sur lui et qui sont réservés aux évêques.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (De offic., liv. 2, chap. 24) : Il est constant que le droit de baptiser n'a été remis qu'aux prêtres.

Conclusion.

Puisque par le baptême l'homme devient participant de l'unité de l'Église dont l'eucharistie est le sacrement, il est évident qu'il appartient proprement aux prêtres d'administrer le sacrement de baptême, comme il leur appartient aussi de consacrer l'eucharistie.

Il faut répondre que les prêtres sont ordonnés pour consacrer le corps du Christ, comme nous l'avons dit (quest. 63, art. 2 et 6, et quest. 65, art. 3). Or, ce sacrement est celui de l'unité de l'Église, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 10, 17) : Parce que ce pain est unique, étant plusieurs, nous ne sommes qu'un seul corps, car nous participons au même pain et au même calice. — Par le baptême on devient participant de l'unité de l'Église, et, par conséquent, on reçoit le droit de s'approcher de la table du Seigneur. C'est pourquoi, comme il appartient au prêtre de consacrer l'eucharistie[1], de même il appartient aussi à son office propre de baptiser. Car il semble que ce soit au même qu'il convienne d'opérer le tout, et de disposer les parties pour le tout.

Article 3 : Un laïque peut-il baptiser ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'un laïque ne puisse pas baptiser. Car l'action de baptiser, comme nous l'avons dit (art. préc.), appartient en propre à l'ordre sacerdotal. Or, les choses qui appartiennent à l'ordre ne peuvent être confiées à celui qui n'est pas ordonné. Il semble donc qu'un laïque qui n'a pas reçu l'ordre ne puisse baptiser.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Ce qui est le but principal du sacerdoce. †

Le baptême appartient à l'ordre sacerdotal, pour ce qui est de la convenance et de la solennité, mais il n'en est pas de même de la nécessité de ce sacrement. Par conséquent, quoiqu'un laïque pèche en baptisant hors le cas de nécessité, néanmoins il confère réellement le baptême, et on ne doit pas rebaptiser celui qu'il a ainsi baptisé.

Objection N°2.

C'est une plus grande chose de baptiser que de l'aire les autres choses sacramentelles qui se rapportent au baptême, comme catéchiser, exorciser, bénir l'eau baptismale. Or, les laïques ne peuvent faire ces choses, mais il n'y a que les prêtres. Il semble donc que les laïques puissent encore beaucoup moins baptiser.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces actes sacramentels qui accompagnent le baptême appartiennent à la solennité du sacrement, mais ils ne sont pas nécessaires. C'est pourquoi un laïque ne doit pas et ne peut pas les faire ; il n'y a que le prêtre à qui il appartienne de baptiser solennellement.

Objection N°3.

Comme le baptême est un sacrement nécessaire, de même aussi la pénitence. Or, le laïque ne peut absoudre au for de la pénitence. Il ne peut donc pas non plus baptiser.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 3 et 4), la pénitence n'est pas aussi nécessaire que le baptême. Car on peut suppléer par la contrition à l'absolution du prêtre, qui ne délivre pas de toute la peine due au péché, et qu'on n'applique pas aux enfants. C'est pourquoi il n'y a pas de parité avec le baptême dont l'effet ne peut être suppléé par aucun autre moyen.

Mais c'est le contraire. Le pape Gélase Ier (Epist. 9, chap. 7) et saint Isidore (De offic., liv. 2, chap. 24), disent qu'ordinairement on accorde aux laïques qui sont chrétiens la faculté de baptiser dans le cas de nécessité.

Conclusion.

De peur que l'homme ne manque son salut pour n'avoir pas été baptisé, on a établi avec raison que tout le monde était le ministre de ce sacrement, même ceux qui n'ont pas été ordonnés.

Il faut répondre que la miséricorde de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, demande qu'à l'égard des choses qui sont nécessaires au salut, l'homme trouve facilement un remède. Or, parmi tous les sacrements, le plus nécessaire est le baptême, qui est la régénération de l'homme à la vie spirituelle. Car on ne peut nullement venir en aide autrement aux enfants, et les adultes ne peuvent aussi obtenir que par le baptême la pleine rémission de leur faute et de leur peine. C'est pourquoi, pour que l'homme ne put pas être privé d'un remède qui lui est si nécessaire, il a été établi que la matière du baptême serait commune, on a ainsi choisi l'eau que tout le monde peut se procurer facilement, et on a voulu également que le ministre du baptême fût toute personne quelconque, même celle qui n'a point été ordonnée, dans la crainte que l'homme ne vînt à manquer son salut pour n'avoir pas reçu ce sacrement[1]. [Q82-1] ;

1 Voyez, sur cet article et les précédents, le Catéchisme du concile de Trente, où la doctrine de l'Église est parfaitement exposée (part. 2, n° 18). †

Article 4 : Une femme peut-elle baptiser ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'une femme ne puisse baptiser. Car on lit dans le concile de Cartage (4, can. 99) : Qu'une femme, quoique instruite et sainte, n'ait pas la présomption d'enseigner les hommes publiquement et de conférer le baptême. Or, il n'est permis, d'aucune manière, à une femme, d'enseigner dans les assemblées des fidèles, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 14, 35) : Il est honteux aux femmes de parler dans l'église. Il semble donc qu'il ne soit pas permis non plus à la femme de baptiser d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme il n'est pas permis à une femme d'enseigner publiquement, mais qu'elle peut cependant le faire en particulier, ou en donnant des avis, de même il ne lui est pas permis de baptiser publiquement et avec solennité ; mais, cependant, elle peut le faire dans le cas de nécessité.

Objection N°2.

L'action de baptiser appartient à l'office du prélat ; par conséquent, le droit de baptiser doit appartenir aux prêtres qui ont charge d'âmes. Or, ce droit ne peut convenir à une femme, puisque saint Paul dit (1 Tim., 2, 12) : Je ne permets point aux femmes d'enseigner publiquement, ni de prendre autorité sur leur mari, mais de rester en silence. La femme ne peut donc pas baptiser.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand le baptême est administré solennellement et selon le rite ordinaire, on doit le recevoir d'un prêtre qui a charge d'âmes ou de quelqu'un qui tient sa place. Mais cela n'est pas requis pour le cas de nécessité dans lequel une femme peut baptiser.

Objection N°3.

Dans la régénération spirituelle, il semble que l'eau remplace le sein de la mère, comme le dit saint Augustin (Tract. 11 in Joan.) sur ces paroles de saint Jean (Jean, 3, 4) : Un homme peut-il de nouveau entrer dans le sein de sa mère pour naître une seconde fois ? Mais celui qui baptise paraît plutôt remplir l'office du père. Or, ce rôle ne convient pas à une femme, et, par conséquent, il semble qu'elle ne puisse pas baptiser.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la génération charnelle l'homme et la femme opèrent selon la vertu de leur propre nature. C'est pour ce motif que la femme ne peut être le principe actif de la génération, mais seulement le principe passif ; au lieu que dans la génération spirituelle, ils n'opèrent ni l'un ni l'autre par leur vertu propre ; ils ne sont que des instruments qui agissent par la vertu du Christ. C'est pourquoi l'homme et la femme peuvent également baptiser dans le cas de nécessité. Si cependant une femme baptisait hors le cas de nécessité, on ne devrait pas rebaptiser l'enfant, comme nous l'avons dit au sujet des laïques (art.préc.), mais elle pécherait en le baptisant, et il en serait de même de ceux qui auraient coopéré à son action, soit en recevant d'elle le baptême, soit en lui offrant quelqu'un à baptiser.

Mais c'est le contraire. Le pape Urbain dit (hab. in Decret. 30, quest. 3, chap. 4) : À l'égard des choses sur lesquelles vous nous avez consulté dans votre amour, nous croyons devoir vous répondre que le

baptême est valide, si, dans le cas de nécessité, une femme baptise un enfant au nom delà sainte Trinité.

Conclusion.

Les femmes ; peuvent baptiser dans le cas de nécessité, quand il n'y a pas d'homme là pour le faire, comme un laïque le peut, quand il n'y a là ni prêtre, ni clerc.

Il faut répondre que c'est le Christ qui est l'auteur principal du baptême, d'après ces paroles (Jean, 1, 33) : Celui sur qui vous verrez l'Esprit-Saint descendre et s'arrêter, c'est celui-là qui baptise. Or, saint Paul dit (Col., chap. 3) que le Christ ne fait pas de distinction entre les hommes et les femmes. Par conséquent, comme un homme qui est laïque peut baptiser en qualité de ministre du Christ, de même aussi une femme. — Mais parce que l'homme est le chef de la femme, et le Christ le chef de l'homme, d'après le même apôtre (1 Cor., chap. 11), la femme ne doit pas baptiser, s'il y a là un homme qui puisse le faire[1], comme un laïque ne doit pas le faire en présence d'un clerc, ni celui-ci en présence d'un prêtre[2]. Cependant le prêtre peut baptiser en présence de l'évêque, parce que cette action appartient à l'office sacerdotal.

Article 5 : Celui qui n'est pas baptisé peut-il conférer le sacrement de baptême ?

67

Objection N°1.

Il semble que celui qui n'a pas été baptisé ne puisse conférer le sacrement de baptême. Car personne ne donne ce qu'il n'a pas. Or, celui qui n'est pas baptisé n'a pas le sacrement de baptême. Il ne peut donc le conférer.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui baptise ne remplit qu'un ministère extérieur, mais c'est le Christ qui baptise intérieurement, et il peut se servir de tous les hommes pour tout ce qu'il veut. C'est pourquoi ceux qui ne sont pas baptisés peuvent conférer le baptême, parce que, comme le dit le pape Nicolas, le baptême n'est pas à ceux qui baptisent, mais au Christ (hoc hab. exprès. August., liv. 3 Cont. Cresc., chap. 6).

Objection N°2.

On confère le sacrement de baptême selon qu'on est ministre de l'Église. Or, celui qui n'a pas été baptisé n'appartient d'aucune manière à l'Église, ni par la chose, ni par le sacrement. Il ne peut donc pas conférer le sacrement de baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui n'a pas été baptisé, quoiqu'il n'appartienne à l'Église, ni par la chose, ni par le sacrement[3], peut cependant lui appartenir par l'intention et la ressemblance de l'acte, dans le sens qu'il a l'intention de faire ce que l'Église fait, et qu'il observe en baptisant la forme de l'Église. Et ainsi il opère comme ministre du Christ, qui n'a pas enchaîné sa vertu à ceux qui sont baptisés, pas plus qu'il ne l'a enchaînée aux sacrements eux-mêmes.

1 D'après le rituel romain, il y a deux exceptions à cette règle : Nisi, pudoris gratiâ, deceat fœminarn potiùs quam virum baptizare infantem, non omninò editum, vel nisi meliùs fœmina sciret formam et modum baptizandum. †

2 Mgr Gousset pense qu'il n'y aurait pas péché-mortel, si l'on venait à intervertir cet ordre, à moins qu'un laïque ne se permît de baptiser un enfant qui aurait pu l'être par un prêtre. †

3 (Pour le sens de ces expressions, voyez quest. préc., art. 1) †

Objection N°3.

C'est une plus grande chose de conférer un sacrement que de le recevoir. Or, celui qui n'est pas baptisé ne peut recevoir d'autres sacrements. Il peut donc encore beaucoup moins en conférer un.

Réponse à l'objection N°3 :

Les autres sacrements ne sont pas aussi nécessaires que le baptême. C'est pourquoi on accorde plutôt à celui qui n'est pas baptisé le pouvoir de baptiser les autres, qu'on ne lui accorde le pouvoir de recevoir d'autres sacrements.

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (hab., chap. Si quis per ignorantiam, 1, quest. 1) : Le pontife romain ne juge pas l'homme qui baptise, mais l'Esprit-Saint s'en sert pour conférer la grâce du baptême, quand même celui qui baptise serait un païen. Or on ne donne pas le nom de païen à celui qui est baptisé. Par conséquent, celui qui ne l'est pas peut conférer le baptême.

Conclusion.

Celui qui n'est pas baptisé peut conférer le baptême dans le cas de nécessité, en faisant usage de la forme employée par l'Église ; s'il n'y avait pas nécessité il pécherait grièvement en le baptisant, mais le sacrement serait néanmoins valide.

Il faut répondre que saint Augustin laisse cette question sans la résoudre. Car il dit (Cont. Epist. Parmen., liv. 2, chap. 13) : Il reste une autre question ; par exemple, si ceux qui n'ont jamais été chrétiens peuvent baptiser : on ne doit rien affirmer à ce sujet avec témérité, sans s'appuyer sur l'autorité d'un concile qui ait assez de poids pour résoudre une affaire de cette importance[1]. Mais l'Église a ensuite décidé que ceux qui ne sont pas baptisés, qu'ils soient juifs ou païens, peuvent conférer le sacrement de baptême, pourvu qu'ils fassent usage de la forme adoptée dans l'Église[2]. D'où le pape Nicolas Ier a fait cette réponse aux Bulgares (De consecrat., dist. 4, chap. 24, ad consulta Bulgar., chap. 104) : Vous m'apprenez que dans votre pays il y en a beaucoup qui ont été baptisés par un juif, sans que vous sachiez s'il a été chrétien ou païen, et vous me demandez ce que l'on doit faire. On ne doit certainement pas les rebaptiser, s'ils l'ont été au nom de la sainte Trinité ; mais s'il n'a pas observé la forme de l'Église, le sacrement du baptême n'a pas été réellement conféré. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que Grégoire III écrit à l'évêque Boniface (Epist. 1, can. 1, et hab., chap. 52 De consecrat., dist. 4) : Nous vous ordonnons de baptiser de nouveau au nom de la Trinité ceux que vous savez avoir été baptisés par les païens ; c'est-à-dire de telle sorte qu'on n'a pas observé la forme de l'Église. — La raison en est que comme du côté de la matière, par rapport à la nécessité du sacrement, toute eau quelle qu'elle soit salit ; de même du côté du ministre tout homme suffit aussi. C'est pourquoi celui qui n'est pas baptisé peut baptiser à l'article de la mort, de manière que si deux individus qui ne sont pas baptisés se baptisaient mutuellement, pourvu que l'un baptisât l'autre d'abord et qu'il fût ensuite baptisé par lui ; ils recevraient l'un et l'autre non seulement le sacrement, mais encore la chose du sacrement[3]. Mais s'ils le faisaient hors le cas de nécessité, ils pécheraient grièvement l'un et l'autre, celui qui baptise et celui qui est baptisé, et par là l'effet du baptême[4] serait empêché, quoique le sacrement lui-même fût valide. [Q82-6] ;

Article 6 : Plusieurs ministres peuvent-ils simultanément baptiser une même personne ?

1 Saint Augustin exprime plus pleinement sa pensée (De bapt. contrà Donatistas, liv. 7, chap. 53). †

2 Ce sont précisément les expressions du concile de Florence, qui dit : Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitæ spiritualis janua est. †

3 Le caractère est la justification intérieure. †

4 La justification ne serait pas produite, mais le sacrement serait valide, et il imprimerait caractère. †

67

Objection N°1.

II semble que plusieurs ministres puissent simultanément baptiser une même personne. Car l'un est contenu dans le multiple, mais non réciproquement. Par conséquent, il semble que tout ce que peut faire un individu, plusieurs puissent le faire, et non réciproquement ; ainsi plusieurs traînent un navire qu'un seul ne pourrait traîner. Or, un seul homme ne peut en baptiser plusieurs simultanément. Donc plusieurs ne peuvent pas non plus en baptiser un seul simultanément. Il est plus difficile qu'un seul simultanément.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison est applicable aux choses qui agissent d'après leur propre vertu. Or, les hommes ne baptisent pas d'après leur propre vertu, mais d'après la vertu du Christ, qui, par la même qu'il est un, accomplit son œuvre par un seul ministre.

Objection N°2.

Il est plus difficile qu'un seul agent agisse sur plusieurs choses que plusieurs agents agissent simultanément sur une seule. Or, un seul homme peut simultanément en baptiser plusieurs. A plus forte raison plusieurs peuvent-ils simultanément en baptiser un seul.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans le cas de nécessité une seule personne pourrait baptiser plusieurs individus sous cette formule : Je vous baptise. Ainsi on pourrait le faire si on était menacé par un écroulement ou par le glaive, ou par toute autre chose qui ne souffrît point du tout de retard et qui ne permît pas de baptiser chaque personne les unes après les autres. La forme de l'Église ne serait pas par là changée, parce que le pluriel n'est qu'un singulier redoublé ; surtout puisque le Seigneur a dit au pluriel (Matth., 28, 19) : Les baptisant, etc. Il n'en est pas de même de celui qui baptise et de celui qui est baptisé ; parce que le Christ, qui est l'auteur principal du baptême, est un, et que ce sacrement rend un en Jésus-Christ la pluralité des individus.

Objection N°3.

Le baptême est le sacrement le plus nécessaire. Or, il paraît nécessaire, dans un cas, que plusieurs baptisent simultanément un seul individu ; par exemple, si un enfant était en danger de mort et qu'il n'y eût là que deux personnes, dont l'une serait muette et l'autre n'aurait ni bras, ni mains. Car alors il faudrait que l'estropié prononçât les paroles et que le muet fit l'acte du baptême. Il semble donc que plusieurs puissent simultanément baptiser un seul individu.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 66, art. 3 et 5), l'intégrité du baptême consiste dans la forme des paroles et l'usage de la matière. C'est pourquoi celui qui ne prononce que les paroles ne baptise pas, et il en est de même de celui qui ne fait que les immersions. C'est pour cette raison que si un individu prononce les paroles et qu'un autre fasse les immersions, aucune forme de paroles ne pourra être convenable. En effet il ne pourra dire : Je te baptise, puisqu'il ne fait pas les immersions, et que par conséquent il ne baptise pas ; et il ne pourrait pas dire non plus : Nous te baptisons, puisque ni l'un ni l'autre ne baptise. Car si de deux individus l'un écrit une partie d'un livre et l'autre une autre, ils ne pourraient pas dire dans le sens propre : Nous avons écrit ce livre ; mais ils le diraient seulement par synecdoche[1], en prenant le tout pour la partie.

1 La **synecdoque** (du grec συνεκδοχή / *sunekdokhê*, « compréhension simultanée ») est une métonymie particulière pour laquelle la relation entre le terme donné et le terme évoqué constitue une inclusion ou une dépendance matérielle ou conceptuelle. †

Mais c’est le contraire. L’unité d’action demande l’unité d’agent. Si donc plusieurs personnes baptisaient le même individu, il semble en résulter qu’il y aurait plusieurs baptêmes ; ce qui est opposé à ces paroles de saint Paul (Eph., 4, 5) : Il n’y a qu’une foi et qu’un baptême.

Conclusion.

Plusieurs personnes peuvent ensemble validement conférer le baptême, pourvu qu’elles observent la forme obligée de l’Église et qu’elles disent l’une et l’autre en même temps : Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, quoique on doive les punir, puisqu’elles pèchent grièvement.

Il faut répondre que le sacrement de baptême tire principalement sa vertu de sa forme, que l’Apôtre appelle la parole de vie (Eph., chap. 5). C’est pourquoi, dans le cas où plusieurs personnes baptiseraient ensemble un seul individu, il faut examiner de quelle forme elles se seraient servies. Car s’ils disaient : Nous te baptisons au nom du Père et du, Fils et du Saint-Esprit, le sacrement ne serait pas valide, parce qu’ils n’auraient pas observé la forme de l’Église, qui est ainsi conçue : Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Mais il y en a qui disent que cette raison est rendue nulle par la forme baptismale dont se sert l’Église grecque. Car ils pourraient dire : Que le serviteur du Christ soit baptisé au nom du Père et du Fils et de l’Esprit-Saint[1], ce qui est la forme sous laquelle les Grecs reçoivent le baptême. Cependant cette forme diffère beaucoup plus[2] de la forme dont nous nous servons que si l’on disait : Nous te baptisons. Mais il est à remarquer que par cette forme : Nous vous baptisons[3], on exprime une intention telle que plusieurs se réunissent pour ne conférer qu’un seul baptême ; ce qui paraît contraire à la nature du ministère qu’on exerce alors. Car l’homme ne baptise que comme ministre du Christ et son lieutenant. Par conséquent, comme il n’y a qu’un Christ, de même il faut qu’il n’y ait qu’un ministre pour le représenter. C’est pour ce motif que l’Apôtre dit expressément (Eph., 4, 5) qu’il n’y a qu’un Seigneur, qu’une foi et qu’un baptême. C’est pourquoi l’intention contraire paraît rendre nul le sacrement de baptême. — Mais si l’un et l’autre disaient : Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, chacun exprimerait son intention, comme s’il conférait à lui seul le baptême. C’est ce qui pourrait arriver dans le cas où, par rivalité, on s’efforcerait l’un et l’autre de baptiser quelqu’un. Alors il est évident que ce serait celui qui prononcerait le premier les paroles qui baptiserait ; tandis que l’autre, quel que soit le droit qu’il aurait, ne ferait rien ; et s’il avait la présomption de prononcer les paroles, il devrait être puni comme un rebaptisant. Mais s’ils prononçaient tous les deux en même temps les paroles et qu’ils lissent l’immersion ou l’aspersion de celui qu’ils voudraient baptiser, on devrait les punir parce qu’ils baptisent d’une manière contraire aux règles[4], mais non pour avoir réitéré le baptême ; parce que, dans ce cas, ils auraient eu l’un et l’autre l’intention de baptiser quelqu’un qui ne l’est pas, et ils l’auraient baptisé l’un et l’autre autant qu’il était en eux. Il n’y aurait pas deux sacrements, mais le Christ, qui est le seul qui baptise intérieurement, ne conférerait qu’un seul sacrement par l’intermédiaire de l’un et de l’autre. [Q82-2] ;

Article 7 : Requiert-on dans le baptême quelqu’un qui tienne sur les fonts sacrés celui qui est baptisé ?

67

1 On ne peut pas davantage se servir de cette formule, car on sous-entend les mots par notre ou par mon acte. †

2 Sous le rapport des mots. †

3 Si l’on prend ces paroles dans leur sens collectif, le sacrement n’existe pas, parce que la véritable formule du baptême se trouve changée. Si on les prend dans un sens divisé, de manière que toutes les personnes qui les prononcent aient l’intention de conférer totalement le baptême, d’une manière indépendante les unes des autres, dans ce cas le sacrement serait valide. †

4 L’acte est valide, mais il est illicite, puisqu’il est contraire à l’usage de l’Église et à l’institution du Christ. †

Objection N°1.

Il semble qu'on ne requiert pas dans le baptême quelqu'un qui tienne sur les fonts sacrés celui qui est baptisé. Car notre baptême est consacré par le baptême du Christ et lui est conforme. Or le Christ, dans son baptême, n'a pas été tenu par quelqu'un sur le Jourdain ; mais comme le dit l'Évangile (Matth., 3, 16) : Jésus ayant été baptisé sortit aussitôt hors de l'eau. Il semble donc que dans le baptême des autres on ne requiert pas quelqu'un qui tienne sur les fonts sacrés celui qui est baptisé.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ n'a pas été baptisé pour être régénéré lui-même, mais pour régénérer les autres. C'est pourquoi, après son baptême, il n'a pas eu besoin de maître, comme un petit enfant.

Objection N°2.

Le baptême est la régénération spirituelle, comme nous l'avons dit (art. 3) Or, dans la génération charnelle on ne requiert que le principe actif, qui est le père, et le principe passif, qui est la mère. Par conséquent, puisque dans le baptême celui qui baptise tient la place du père et l'eau baptismale la place de la mère, comme le dit saint Augustin (in serm. Epiph. 1 Dom. inf. octav.), il semble qu'il ne faille pas une autre personne qui tienne celui qui est baptisé sur les fonts sacrés.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la génération charnelle on ne requiert nécessairement que le père et la mère ; mais pour rendre l'enfantement plus facile et pourvoir convenablement à l'éducation des enfants, il faut une sage-femme, une nourrice et un précepteur. Celui qui tient l'enfant sur les fonts sacrés remplace dans le baptême tous ces auxiliaires. Par conséquent il n'est pas nécessaire pour le sacrement ; mais dans le cas de nécessité un individu tout seul peut baptiser avec de l'eau.

Objection N°3.

Dans les sacrements de l'Église on ne doit rien faire de dérisoire. Or, il paraît dérisoire que les adultes qui peuvent se soutenir eux-mêmes et sortir du bain sacré soient tenus par un autre. Il semble donc qu'il ne soit pas nécessaire, surtout dans le baptême des adultes, qu'il y ait quelqu'un qui lève des fonts sacrés celui qui a été baptisé.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui est baptisé n'est pas reçu par le parrain sur les fonts sacrés à cause de sa faiblesse corporelle, mais à cause de sa faiblesse spirituelle, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De cœlest. hier., chap. 2) : Que les prêtres livrent celui qui a été baptisé à celui qui l'a tenu sur les fonts de baptême, pour qu'il l'instruise et le dirige.

Conclusion.

Comme les petits enfants qui viennent de naître corporellement sont confiés à des nourrices et à des maîtres pour les instruire ; de même dans la régénération spirituelle qui s'opère par le baptême on demande quelqu'un qui reçoive sur les fonts de baptême celui qui vient d'être baptisé, pour qu'il le protège et le forme en ce qui appartient au culte de Dieu.

Il faut répondre que la régénération spirituelle qui est produite par le baptême ressemble d'une certaine manière à la génération charnelle ; d'où il est dit (1 Pierre, 2, 2) : Comme des enfants nouvellement nés, désirez ardemment et sans malice le lait spirituel. Or, dans la génération charnelle le petit enfant qui vient de naître a besoin d'une nourrice et d'un maître. Par conséquent dans la génération spirituelle du baptême, il faut quelqu'un qui remplisse les fonctions de nourrice et de maître, en le formant et en l'instruisant, comme étant un novice, de ce qui appartient à la foi et à la vie chrétienne. Les chefs de l'Église ne peuvent le faire, parce qu'ils sont assez occupés par le

soin général de l'Église. Et comme les petits enfants et les néophytes ont besoin d'un soin tout spécial indépendamment de cette sollicitude générale, il s'ensuit qu'on demande que quelqu'un reçoive sur les fonts sacrés celui qui vient d'être baptisé, et qu'il se charge en quelque sorte de son instruction et de sa protection. C'est ce qui fait dire à saint Denis (De eccles. hier., chap. ult.) : Il est venu à l'esprit de nos divins chefs, c'est-à-dire des apôtres, et il leur a paru bon de recevoir les enfants conformément à cette sainte pratique qui consiste en ce que les parents naturels d'un enfant le livrent à un maître instruit dans les choses divines pour qu'il n'agisse que sous ses ordres, le considérant comme son père en Dieu et le garant de son salut[1].

Article 8 : Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés est-il obligé de l'instruire ?

67

Objection N°1.

Il semble que celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés ne soit pas obligé de l'instruire. Car personne ne peut instruire qu'autant qu'il est instruit lui-même. Or, on admet pour parrains des gens qui ne sont pas instruits, mais simples. Celui qui répond pour quelqu'un qu'on baptise n'est donc pas obligé de l'instruire.

Réponse à l'objection N°1 :

Si le péril était imminent il faudrait que celui qui tient quelqu'un sur les fonts de baptême fût instruit dans les choses de Dieu, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 7) : mais quand il n'y a pas de péril, parce que les enfants sont élevés parmi des catholiques, on admet à cette charge tout individu ; car ce qui regarde la vie chrétienne et la foi est publiquement connu de tout le monde. Cependant celui qui n'a pas été baptisé ne peut être parrain[2], comme le déclare le concile de Mayence[3] : quoique celui qui n'est pas baptisé puisse conférer le baptême ; parce que la personne de celui qui baptise est nécessaire au sacrement, tandis qu'il n'en est pas de même de la personne du parrain, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 2).

Objection N°2.

Le fils peut être instruit par son père plutôt que par un étranger ; car le fils tient du père l'existence, la nourriture et l'éducation, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 12). Si donc celui qui est parrain de quelqu'un était tenu de l'instruire, il serait plus convenable de donner cette charge au père charnel de l'enfant qu'à tout autre ; ce qui paraît être cependant défendu, comme on le voit (Decr. 30, quest. 1, chap. Pervenit et chap. Dictum est).

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la génération spirituelle diffère de la génération charnelle, de même aussi l'éducation spirituelle doit être différente, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 12, 9) : Si nous avons eu du respect pour les pères de notre corps lorsqu'ils nous ont châtiés, combien plus devons-nous être soumis au Père des esprits, afin de jouir de la vie. C'est pourquoi le Père spirituel doit être autre que le père charnel, à moins que la nécessité n'exige le contraire[4].

1 La coutume de choisir des parrains et des marraines est, comme on le voit, très ancienne. Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet (sess. 24, chap. 2) : Statuit ut unus tantùm, sive vir, sive mulier, vel ad summum, unus et una baptizatum de baptismo suscipiant. D'après le Rituel romain : Patrinus unus tantùm, sive vir, sive mulier, vel ad summum, unus et una adhibeantur ; sed simul non admittantur duo viri aut duæ mulieres. †

2 Voyez l'énumération de tous ceux qui sont exclus des fonctions de parrain par les règles de l'Église, dans la Théologie morale de Mgr Gousset, tome 2, p. 67. †

3 (hab., chap. De baptismate, de consecrat., dist. 4) †

Objection N°3.

Plusieurs personnes peuvent mieux instruire qu'une seule. Si donc le parrain était tenu d'instruire son filleul, on devrait admettre plusieurs parrains plutôt que de n'en admettre qu'un. Et cependant le contraire est prescrit par le décret du pape Léon (hab., chap. 101 De consecrat., dist. 4) : Il ne faut pas, dit-il, qu'il se présente plus d'une personne, homme ou femme, pour tenir un enfant sur les fonts de baptême.

Réponse à l'objection N°3 :

L'éducation serait confuse, s'il n'y avait pas un seul maître principal. C'est pourquoi dans le baptême il faut qu'il n'y en ait qu'un qui réponde principalement pour l'enfant ; bien qu'on puisse en admettre d'autres à titre d'auxiliaires.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Serm. Pasch. 7 in Dom. in albis) : Pour vous, hommes et femmes, qui avez tenu des enfants sur les fonts de baptême, je vous avertis que vous êtes constitués près de Dieu leurs garants.

Conclusion.

Quelquefois, dans le cas de nécessité, celui qui n tenu quelqu'un sur les fonts sacrés du baptême est obligé de l'élever, s'il remarque qu'on s'en acquitte mal.

Il faut répondre que chacun est obligé de remplir la charge qu'il a acceptée. Or, nous avons dit (art. préc.) que celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés, prend l'engagement d'être son précepteur. C'est pourquoi il est obligé d'en avoir soin, dans le cas de nécessité, par exemple dans le temps et le lieu où ceux qui sont baptisés vivent parmi les infidèles. Mais quand ils vivent parmi les catholiques, les parrains peuvent s'exempter de ce soin, en présumant que leurs parents les instruiront convenablement. Si cependant ils pensaient le contraire, ils devraient, autant qu'il est en eux, prendre soin du salut de leurs enfants spirituels[2].

67

QUESTION 68 : DE CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME

4 Si le père ou la mère de l'enfant avait la témérité de le baptiser hors le cas de nécessité, la plupart des canonistes pensent qu'ils contracteraient entre eux une alliance spirituelle, et qu'ils ne pourraient plus réclamer ce qu'ils se doivent comme époux. †

2 Ce qui était une exception du temps de saint Thomas, dit Mgr Gousset, est malheureusement devenu bien général de notre temps, du moins parmi nous. †

Question 68 : De ceux qui reçoivent le baptême.....258
Article 1 : Tous les hommes sont-ils obligés de recevoir le baptême ?.....259
Article 2 : Peut-on être sauvé sans être baptisé ?.....260
Article 3 : Le baptême doit-il être différé ?.....262
Article 4 : Les pécheurs doivent-ils être baptisés ?.....264
Article 5 : Doit-on imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs qui sont baptisés ?.....266
Article 6 : Les pécheurs qui s'approchent du baptême sont-ils tenus de confesser leurs péchés ?.....267
Article 7 : De la part de celui qui est baptisé l'intention de recevoir le sacrement de baptême est-elle nécessaire ?.....269
Article 8 : La foi est-elle nécessaire de la part de celui qui est baptisé ?.....270
Article 9 : Les enfants doivent-ils être baptisés ?.....272
Article 10 : Doit-on baptiser les enfants des juifs ou des autres infidèles malgré leurs parents ?.....274
Article 11 : Les enfants qui sont dans le sein de leur mère doivent-ils être baptisés ?.....275
Article 12 : Les furieux et les fous doivent-ils être baptisés ?.....277

Nous avons maintenant à nous occuper de ceux qui reçoivent le baptême.

À ce sujet douze questions se présentent :

1. Tout le monde est-il tenu de recevoir le baptême ?[1]
2. Peut-on être sauvé sans le baptême ?[2]
3. Le baptême doit-il être différé ?[3]
4. Les pécheurs doivent-ils être baptisés ?
5. Doit-on imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs baptisés ?[4]
6. La confession des péchés est-elle requise ?[5]
7. L'intention est-elle requise de la part de celui qui est baptisé ?[6]
8. Faut-il la foi ?[7]
9. Les enfants doivent-ils être baptisés ?[8]

1 Indépendamment des manichéens et des autres hérétiques qui ont attaqué le baptême d'eau, la nécessité du baptême a été encore niée par les pélagiens, qui prétendaient qu'on pouvait sans ce sacrement arriver à la vie éternelle ; par Wiclef, Zuingle et Bucer, qui voulaient qu'il ne fût pas nécessaire aux enfants prédestinés ; par les sociniens, qui disaient que le précepte du baptême n'était pas universel et perpétuel. Toutes ces erreurs ont été ainsi condamnées par le concile de Trente (sess. 7, can. 5) : Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem : anathema sit. †

2 Le concile de Trente est formel sur ce point (sess. 7, can. 4) : Si quis dixerit : sine eis sacramentis, aut eorum voto, per solam fidem homines à Deo gratiam justificationis adipisci ; anathema sit. Et ailleurs (sess. 7, chap. 7) : Sacramentum baptismi est sacramentum fidei, sine quâ nulli unquàm contigit justificatio. †

3 Cet article est une réfutation de l'erreur des vaudois, des pétrobusiens et des anabaptistes, qui prétendaient qu'on ne devait baptiser que ceux qui avaient l'âge de raison. †

4 Le concile de Florence s'exprime ainsi sur cette question : Hujus sacramenti effectus est remissio omnis culpæ originalis et actualis ; omnis quoque pœna quæ pro ipsâ culpâ debetur. Proptereà baptizatis nulla pro pereatis præteritis injungenda est satisfactio. †

5 On ne peut recevoir aucun sacrement avant le baptême. C'est ce qui fait dire au pape Eugène IV : Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitæ spiritualis janua est. †

6 Cet article est une réfutation indirecte de l'erreur des cérinthiens, des marcionites et dos cataphrygiens, qui pensaient que l'on devait baptiser ceux qui étaient morts sans baptême, ou que l'on pouvait baptiser pour eux d'autres personnes vivantes. †

7 Le droit canon s'exprime ainsi de la manière la plus formelle (chap. Sicut in sacramentis, De consecr., dist. 4) : Non interest, cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus ille, qui accipit sacramentum : interest quidem plurimùm ad salutis viam, sed ad sacramenti quæstionem nihil interest. †

8 Cet article est une réfutation de l'erreur des vaudois, des pétrobusiens, des anabaptistes, qui ont prétendu qu'on ne pouvait baptiser les enfants qui n'avaient pas l'usage de raison ; ce qui est contraire à toute la tradition, et ce que le concile de Trente a condamné en ces termes (sess. 7, can. 15) : Si quis dixerit parvulos, eò quod actum credendi non habent, suscepto baptismo, inter fideles computandos non esse, ac proptereà, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, aut præstare omitti eorum baptisma, quam eos, non actu proprio credentes baptizari in solâ fide Ecclesiæ, anathema sit. †

10. Les enfants des juifs doivent-ils être baptisés, malgré leurs parents ?[9]
11. Doit-on baptiser les enfants dans le sein de leur mère ?
12. Doit-on baptiser les furieux et les fous ?[2]

Article 1 : Tous les hommes sont-ils obligés de recevoir le baptême ?

68

Objection N°1.

Il semble que tous les hommes ne soient pas obligés de recevoir le baptême. Car le Christ n'a pas rétréci pour les hommes la voie du salut. Or, avant l'arrivée du Christ les hommes pouvaient être sauvés sans le baptême. Ils peuvent donc l'être aussi après son arrivée.

Réponse à l'objection N°1 :

Les hommes n'ont jamais pu être sauvés avant l'arrivée du Christ qu'autant qu'ils sont devenus ses membres. Car, comme le dit saint Paul (Actes, 4, 12), il n'y a point d'autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés. Or, avant l'arrivée du Christ les hommes étaient incorporés au Christ par la foi qu'ils avaient en son avènement futur. La circoncision était le sceau de cette foi, d'après l'Apôtre (Rom., chap. 4), et avant qu'elle ne fût établie, les hommes étaient incorporés au Christ par la foi seule, suivant saint Grégoire (Mor., liv. 4, chap. 3), avec l'oblation des sacrifices par lesquels les anciens patriarches professaient leur foi. Depuis l'arrivée du Christ les hommes lui sont encore incorporés par la foi, d'après cette pensée de saint Paul, qui dit (Eph., 3, 17) : Que le Christ habite par la foi dans nos cœurs. Mais la foi en une chose présente se manifeste par d'autres signes que la foi dans cette même chose, quand elle était à venir, comme on ne se sert pas des mêmes expressions pour rendre le présent, le passé et le futur. C'est pour cela que quoique le sacrement de baptême n'ait pas toujours été nécessaire au salut, cependant la foi dont le baptême est le sacrement l'a toujours été.

Objection N°2.

Le baptême paraît avoir été établi principalement pour remédier au péché originel. Or, celui qui a été baptisé n'ayant plus le péché originel, il ne paraît pas qu'il puisse le transmettre à ses descendants. Il semble donc que les enfants de ceux qui sont baptisés ne doivent pas recevoir le baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 81, art. 3 ad 2), ceux qui sont baptisés sont renouvelés spirituellement par le baptême ; tandis que le corps reste soumis à la loi ancienne du péché, d'après ce passage de l'Apôtre (Rom., 8, 10) : Le corps est mort a cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justice. D'où saint Augustin conclut (Lib. 6 cont. Jul., chap. 17) que l'on ne baptise pas dans l'homme tout ce qu'il y a en lui. Or, il est évident que par la génération charnelle l'homme n'engendre pas selon l'esprit, mais selon la chair. C'est pourquoi les enfants de ceux qui sont baptisés naissent avec le péché originel, et par conséquent ils ont besoin du baptême[3].

Objection N°3.

9 Saint Thomas a traité déjà cette question 2a 2æ, quest. 10, art. 12. †

2 Toutes les décisions données par saint Thomas dans cet article sont sanctionnées par la pratique de toute l'Église. †

3 C'est ce qu'a nié Calvin (Inst., liv. 4), prétendant que les enfants des fidèles sont sanctifiés dans le sein de leur mère, et que, par conséquent, le baptême ne leur est pas nécessaire pour effacer le péché originel. †

On baptise pour qu'on soit purifié du péché par la grâce. Or, ceux qui sont sanctifiés dans le sein de leur mère obtiennent cet avantage sans le baptême. Ils ne sont donc pas tenus de recevoir ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui ont été sanctifiés dans le sein de leur mère obtiennent la grâce qui purifie du péché originel ; mais ils n'obtiennent pas pour cela le caractère qui leur imprime la ressemblance du Christ. C'est pourquoi s'il y avait maintenant quelqu'un qui fût sanctifié dans le sein de sa mère, il serait nécessaire de le baptiser pour qu'il reçût le caractère et qu'il devînt semblable aux autres membres du Christ.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Jean 3,5) : que si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Et Gennade ajoute (Lib. de eccles. dogmat., chap. 74) : Nous croyons que le chemin du salut n'est ouvert qu'à ceux qui sont baptisés.

Conclusion.

Puisque l'on ne peut faire son salut qu'autant qu'on est incorporé au Christ, il est évident que tous les hommes sont obligés de recevoir le baptême par lequel ils sont incorporés au Christ et deviennent ses membres.

Il faut répondre que les hommes sont tenus aux choses sans lesquelles ils ne peuvent faire leur salut. Or, il est évident que personne ne peut faire son salut que par le Christ. D'où l'Apôtre dit (Rom., 5, 18) : Comme par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi par la justice d'un seul tous les hommes reçoivent la justification qui donne la vie. Le baptême étant conféré pour que celui qu'il régénère soit incorporé au Christ et devienne un de ses membres[2], d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 3, 27) : Vous tous qui avez- été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ, il s'ensuit évidemment que tout le monde est tenu à le recevoir et que sans lui les hommes ne peuvent être sauvés.

Article 2 : Peut-on être sauvé sans être baptisé ?

68

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse être sauvé sans le baptême. Car le Seigneur 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. Or, il n'y a que ceux qui sont sauvés qui entrent dans le royaume de Dieu. Personne ne peut donc être sauvé sans le baptême qui fait renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit l'Écriture (1 Rois, 16, 7) : L'homme voit les choses qui paraissent à l'extérieur, tandis que Dieu voit le fond du cœur. Or, celui qui désire renaître dans l'eau et de l'Esprit-Saint par le baptême, a été régénéré dans le cœur, quoiqu'il ne le soit pas corporellement. C'est ainsi que l'Apôtre dit (Rom., 2, 29) que la circoncision véritable est celle du cœur, qui se fait par l'esprit et non selon la lettre, et qui tire sa louange non des hommes, mais de Dieu.

Objection N°2.

Gennade dit (Lib. de eccles. dogm., chap. 74) : Nous ne croyons pas qu'un catéchumène qui meurt après avoir fait de bonnes œuvres ait la vie éternelle, à moins qu'il n'ait subi le martyre par lequel on accomplit

2 Per ipsum, dit le concile de Florence, membra Christi, ac de corpore efficimur Ecclesiæ. †

tout ce qui appartient au sacrement de baptême. Or, si quelqu'un pouvait être sauvé sans le baptême, ce seraient surtout les catéchumènes qui font des bonnes œuvres et qui paraissent avoir la foi qui opère par la charité. Il semble donc qu'on ne puisse être sauvé sans le baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

Personne n'est parvenu à la vie éternelle qu'autant qu'il a été absolument exempt du péché et de la peine qui lui est due. Cet affranchissement universel est produit par le baptême et par le martyre[1]. C'est pour ce motif qu'il est dit que tous les sacrements du baptême trouvent leur accomplissement dans le martyre, relativement à la pleine délivrance de la faute et de la peine. Si donc un catéchumène a le désir du martyre, parce qu'autrement il ne mourrait pas avec de bonnes œuvres, puisqu'elles ne peuvent exister sans la foi qui opère par la charité ; il n'arrive pas immédiatement à la vie éternelle, mais il souffre une peine pour ses péchés passés, et il est sauvé pour ainsi dire par le feu (1 Cor., 3, 5).

Objection N°3.

Comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 3 et 4), le sacrement de baptême est nécessaire au salut. Or, on appelle nécessaire ce sans quoi une chose ne peut exister, d'après Aristote (Met., liv. 5, text. 6). Il semble donc qu'on ne puisse être sauvé sans le baptême.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que le sacrement de baptême est nécessaire au salut, parce que l'homme ne peut être sauvé, s'il n'a au moins la volonté de le recevoir, ce qui devant Dieu est réputé pour le fait.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Sup. Levit., quest. 48) que la sanctification invisible a été accordée à quelques-uns et leur a été utile sans les sacrements visibles ; tandis que la sanctification visible qui est produite par le sacrement peut être présente sans la sanctification invisible, mais elle ne peut être utile. Par conséquent puisque le sacrement de baptême appartient à la sanctification visible, il semble qu'on puisse être sauvé par la sanctification invisible, sans le sacrement de baptême.

Conclusion.

Ils ne peuvent pas être sauvés ceux qui n'ont reçu le baptême ni de vœu, ni en réalité ; mais ceux qui ont reçu le baptême de vœu peuvent l'être, quoiqu'ils n'aient pas été réellement baptisés.

Il faut répondre que le sacrement de baptême peut manquer à quelqu'un de deux manières :

1. On peut ne l'avoir reçu ni de vœu, ni réellement ; ce qui arrive à ceux qui ne sont pas baptisés et qui ne veulent pas l'être ; ce qui suppose évidemment un mépris du sacrement de la part de ceux qui ont l'usage du libre arbitre. C'est pourquoi ceux qui n'ont pas reçu le baptême et qui sont dans cet état ne peuvent pas être sauvés ; parce qu'ils ne sont ni sacramentellement, ni mentalement incorporés au Christ par lequel seul on peut être sauvé.
2. On peut n'avoir pas reçu le sacrement de baptême réellement, mais le recevoir de vœu ; comme quand ou désire être baptisé, mais que par hasard on est prévenu par la mort avant de recevoir le baptême. Celui qui en est là peut être sauvé[2] ; sans le baptême actuel, à cause du désir qu'il a de le recevoir. Ce désir vient de la foi qui opère par l'amour, et par cette foi Dieu dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, sanctifie l'homme intérieurement. C'est pourquoi saint Ambroise, en parlant de Valentinien, qui était mort

1 Les théologiens croient que le martyre opère ex opere operato, dans les enfants, comme le baptême, et l'Église honore comme saints tous ceux qui ont été mis à mort pour la cause de Jésus-Christ, même quand ils auraient souffert avant d'avoir l'usage de la raison. †

2 Innocent III le décide formellement (Decretal., liv. 4, tit. 42, chap. 4). D'après saint Liguori, il n'est pas nécessaire que ce vœu soit explicite, il suffit qu'on soit en général dans la disposition de faire tout ce que Dieu a prescrit. †

catéchumène, dit (Lib. de orth. Valentin.) : J'ai perdu celui que je devais régénérer, mais il n'a pas perdu la grâce qu'il a demandée. [Q73-3] ; [Q90-2] ;

Article 3 : Le baptême doit-il être différé ?

68

Objection N°1.

Il semble qu'on doive différer le baptême. Car le pape saint Léon dit (Epist. 4, chap. 5) qu'il y a deux temps, Pâques et la Pentecôte, que les souverains pontifes ont désignés avec raison pour le baptême. Par conséquent, ajoute-t-il, nous vous avertissons de ne choisir aucun autre jour pour l'administration de ce sacrement. Il semble donc qu'on ne doive pas baptiser quelqu'un immédiatement, mais qu'on doive différer de le faire jusqu'aux époques désignées.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce décret du pape saint Léon sur les deux époques que l'on doit observer pour le baptême doit s'entendre des adultes, et il faut excepter le danger de mort, qui est toujours à craindre pour les enfants, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

On lit dans le concile d'Agde[1] : que les juifs, dont la perfidie les fait revenir souvent à leur vomissement, restent, quand ils veulent entrer dans la religion catholique, huit mois à l'entrée de l'église parmi les catéchumènes, et si l'on reconnaît qu'ils sont sincèrement convertis, qu'alors ils reçoivent enfin la grâce du baptême. Les hommes ne doivent donc pas être baptisés immédiatement ; mais on doit différer leur baptême jusqu'à un certain temps.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceci a été établi à l'égard des juifs pour la plus grande sûreté de l'Église, dans la crainte qu'ils ne corrompissent la foi des simples, s'ils n'étaient pleinement convertis ; et cependant, comme ce concile l'ajoute lui-même, si pendant le temps prescrit l'un d'eux se trouvait dangereusement malade, on devrait le baptiser.

Objection N°3.

Comme le dit le prophète (Is., 27, 9) : Le fruit de toutes choses c'est le pardon des péchés. Or, il semble que le péché soit plutôt effacé ou diminué, si le baptême est différé longtemps :

1. Parce que ceux qui pèchent après le baptême le font plus grièvement, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 10, 29) : Ne croyez-vous pas qu'il méritera un plus grand supplice celui qui aura souillé le sang de l'alliance, dans lequel il a été sanctifié par le baptême ?
2. Parce que le baptême efface les péchés passés, mais non les péchés futurs. Par conséquent plus le baptême est différé et plus il efface de péchés. Il semble donc qu'on doive le différer longtemps.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême n'éloigne pas seulement les péchés passés par la grâce qu'il confère, mais il empêche encore de tomber dans les péchés à venir. Or, on doit principalement désirer que les hommes ne pèchent pas[2], en second lieu qu'ils pêchent plus légèrement, ou bien que leurs péchés soient effacés,

1 (can. 34, et hab., chap. 43 De consecrat., dist. 4) †

2 Le concile de Trente a formellement condamné ceux qui prétendaient qu'on ne devait être baptisé qu'à l'âge où l'a été Notre-Seigneur, ou qui voulaient qu'on attendit à la fin de sa vie : Si quis dixerit neminem esse baptizandum, nisi ed ætate, quâ Christus baptizatus est, vel in ipso

d’après ces paroles (1 Jean, 2, 1) : Mes petits-enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez point ; que si néanmoins quelqu’un pèche, nous avons pour avocat auprès du Père, Jésus-Christ qui est juste, et c’est lui qui est la victime de propitiation pour nous.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Ecclésiastique, 5, 8) : Ne tardez pas de vous convertir au Seigneur et ne différez pas de jour en jour. Or, ceux qui sont régénérés dans le Christ par le baptême se convertissent parfaitement à Dieu. On ne doit donc pas différer le baptême de jour en jour.

Conclusion.

Les enfants doivent être baptisés immédiatement à cause du danger de mort ; les adultes ne doivent pas l’être immédiatement, mais à une certaine époque, à moins qu’ils ne soient parfaitement instruits dans la foi ou qu’ils ne soient évidemment en danger de mort.

Il faut répondre qu’à cet égard il faut distinguer si ceux qui doivent être baptisés sont des enfants ou des adultes. Car si ce sont des enfants on ne doit pas différer le baptême[2] :

1. Parce qu’on n’attend pas en eux une instruction plus grande ou une conversion plus parfaite
2. À cause du danger de mort, parce qu’on ne peut pas leur venir en aide par un autre remède que par le sacrement de baptême[3]. Mais on peut subvenir aux adultes par le seul désir du baptême, comme nous l’avons dit (art. Préc.).

C’est pourquoi on ne doit pas leur conférer le sacrement de baptême aussitôt qu’ils sont convertis, mais il faut le différer jusqu’à un certain temps[4] :

1. Pour que l’Église prenne ses précautions, afin qu’elle ne soit pas trompée en conférant ce sacrement à des personnes qui s’en approcheraient avec dissimulation, d’après ces paroles (1 Jean, 4, 1) : Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits s’ils sont de Dieu. On soumet ceux qui s’approchent du baptême à cette épreuve, quand on examine leur foi et leurs mœurs pendant un certain temps.
2. Ce retard est nécessaire dans l’intérêt de ceux qui sont baptisés ; parce qu’ils ont besoin d’un certain espace de temps, pour s’instruire pleinement de la foi et s’exercer à l’égard de ce qui appartient à la vie chrétienne.
3. C’est nécessaire par respect pour le sacrement, puisque par là même qu’on ne baptise que dans les principales fêtes, à Pâques et à la Pentecôte, on reçoit ce sacrement avec plus de dévotion.

Mais on ne doit pas différer le baptême dans deux circonstances :

1. Quand ceux qui doivent être baptisés se montrent parfaitement instruits dans la foi et aptes à recevoir ce sacrement. C’est ainsi que Philippe baptisa immédiatement l’eunuque, comme on le voit (Actes, chap. 8) et que saint Pierre baptisa Corneille et ceux qui étaient avec lui (Actes, chap. 10).

---

mortis articulo ; anathema sit. †

2 Il y a certainement péché-mortel à différer le baptême pendant un mois ; il suffit même de quinze jours, si on n’a pas de raisons légitimes, et il y a même des docteurs qui prétendent que c’est une faute grave d’attendre au delà de huit jours. Voyez saint Liguori, liv. 6, n° 118. †

3 Cajétan avait prétendu, avec Gerson et quelques autres théologiens catholiques, que les enfants pouvaient être sauvés, par là même que leurs parents avaient conçu le désir qu’ils fussent baptisés. Mais saint Pie V a fait effacer cette opinion de Cajétan de ses commentaires sur saint Thomas, comme étant peu conforme à la foi. †

4 Un curé ne doit baptiser un adulte qu’après en avoir donné avis à l’ordinaire pour se conformer ensuite à ce qui lui sera prescrit. Voyez à cet égard ce que dit le Rituel romain. †

2. Dans le cas d'infirmité ou de danger de mort. D'où le pape saint Léon dit (ubi suprà, chap. 6) : Ceux que la nécessité de la mort, d'une maladie, d'un siège, d'une persécution et d'un naufrage presse, doivent être baptisés en tout temps.

Toutefois si quelqu'un est prévenu par la mort sans avoir pu recevoir le sacrement, pendant qu'il attend le temps déterminé par l'Église ; il est sauvé, quoiqu'il le soit par le feu, comme nous l'avons dit (art. préc.). Mais il pèche, s'il diffère de recevoir le baptême au-delà du temps fixé par l'Église, à moins que ce ne soit pour une cause nécessaire et d'après la permission de ses supérieurs ecclésiastiques. Mais, cependant ce péché peut être effacé avec les autres par la contrition qui vient après et qui tient lieu du baptême, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et art. Préc.). [Q69-4]

Article 4 : Les pécheurs doivent-ils être baptisés ?

68

Objection N°1.

Il semble que les pécheurs peuvent être baptisés. Car il est dit (Zach., 13, 1) : En ce jour-là il y aura une fontaine ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour y laver les souillures du pécheur et de la femme impure ; ce qui s'entend des fonts baptismaux. Il semble donc que le sacrement de baptême doive être aussi conféré aux pécheurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage doit s'entendre des pécheurs qui ont la volonté de quitter le péché.

Objection N°2.

Le Seigneur dit (Matth., 9, 12) : Ceux qui se portent bien n'ont pas besoin de médecin, il n'y a que ceux qui se portent mal. Or, ceux qui se portent mal sont les pécheurs. Par conséquent, puisque le baptême est la médecine qu'emploie le médecin spirituel qui est le Christ, il semble qu'on doive conférer ce sacrement aux pécheurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Le médecin spirituel, c'est-à-dire le Christ, opère de deux manières :

1. Intérieurement par lui-même ; de la sorte il prépare la volonté de l'homme à vouloir le bien et à haïr le mal.
2. Il opère par ses ministres en appliquant les sacrements extérieurement. Et il opère ainsi en perfectionnant extérieurement ce qu'il a commencé (Intérieurement.). C'est pourquoi on ne doit administrer le sacrement de baptême qu'à celui en qui l'on remarque un signe de conversion intérieure[1] ; comme on n'administre à un malade une médecine corporelle qu'autant qu'on voit en lui un mouvement vital de la nature.

13.

Objection N°3.

On ne doit soustraire aux pécheurs aucun secours. Or, les pécheurs baptisés sont aidés spirituellement par le caractère baptismal, puisqu'il est une disposition à la grâce. Il semble donc qu'on doive conférer le sacrement de baptême aux pécheurs.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Quand il s'agit d'un adulte, indépendamment de la science suffisante et de la volonté de recevoir le baptême, on exige encore la contrition de ses fautes, avec un commencement d'amour de Dieu. †

Le baptême est le sacrement de la foi. Or, la foi informe ne suffit pas au salut et elle n'en est pas le fondement, mais il n'y a que la foi formée qui opère par l'amour, comme le dit saint Augustin (Lib. de fid. et oper., chap. 16). Ainsi le sacrement de baptême ne peut pas sauver celui qui a la volonté de pécher, puisque cette volonté exclut la forme de la foi. On ne doit pas non plus disposer quelqu'un à la grâce en imprimant sur lui le caractère baptismal, tant qu'on voit en lui la volonté de pécher, parce que Dieu ne contraint personne à être vertueux, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 30).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Tract. 72 in Joan., implic. a med. sed expressè Serm. 15 de Verb. apost., chap. 11) : Celui qui vous a créé sans vous ne vous justifiera pas sans vous. Or, quand le pécheur est mal disposé, il ne coopère pas avec Dieu, et même il fait plutôt le contraire. C'est donc en vain qu'on baptiserait quelqu'un qui serait mai disposé, car il ne serait pas pour cela justifié.

Conclusion.

On ne doit pas baptiser les pécheurs qui ont la volonté de pécher et le dessein de persévérer dans leurs fautes, puisqu'ils ne peuvent être unis au Christ et purifiés de leur péché ; mais on doit le conférer aux autres qui ont la tache du péché et qui sont passibles de la peine qu'il mérite.

Il faut répondre qu'on peut être appelé pécheur de deux manières :

1. À cause de la tache et de la peine qu'on a méritée. Le sacrement de baptême doit être conféré à ces pécheurs, puisque c'est pour eux spécialement qu'il a été établi afin d'effacer les souillures du péché, d'après ces paroles de saint Paul qui dit (Eph., 5, 26) que le Christ purifie l'Église par l'eau où elle est lavée et par la parole de vie.
2. On peut appeler pécheur celui qui a la volonté de pécher et qui est résolu à rester dans son péché.

On ne doit pas conférer le sacrement de baptême à ces pécheurs :

1. Parce que par le baptême les hommes sont incorporés au Christ, suivant ce passage de l'Apôtre (Gal., 3, 37) : Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Or, tant qu'on a la volonté de pécher, on ne peut être uni au Christ, car il est dit (2 Cor., 4, 14) : Qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité ? C'est ce qui fait observer à saint Augustin (Lib. de pænit., chap. 2) qu'aucun individu qui est l'arbitre de sa volonté ne peut commencer une vie nouvelle, s'il ne se repent de sa vie ancienne.
2. Parce que dans les œuvres du Christ et de l'Église, il ne doit rien y avoir qui soit fait en vain. Or, ce qui n'arrive pas à la fin à laquelle on le destine est une chose vaine. Et comme celui qui a la volonté de pécher ne peut être simultanément purifié du péché ; ce qui est le but du baptême ; parce qu'alors ce serait supposer simultanément des choses contradictoires, il s'ensuit qu'il est inutile de baptiser.
3. Parce que dans les signes sacramentels il ne doit point y avoir de fausseté. Or, un signe auquel la chose signifiée ne répond pas est un signe faux. Ainsi celui qui se présente au baptême pour y être purifié indiquant par là qu'il se dispose à recevoir l'ablution intérieure, et cette disposition n'existant pas dans celui qui a la ferme résolution de persister dans son péché, il s'ensuit évidemment qu'on ne doit pas lui conférer le baptême[1].

1 Le concile de Trente enseigne expressément que la pénitence est nécessaire aux pécheurs qui se présentent au baptême (sess. 14, chap. 1) : Fuit quidem pœnitentia necessaria illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversitate abjectâ et eliminatâ, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. †

Article 5 : Doit-on imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs qui sont baptisés ?

68

Objection N°1.

Il semble que l'on doive imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs qui sont baptisés. Car il semble appartenir à la justice de Dieu que l'on soit puni pour tout péché, d'après ces paroles (Ecclésiastique, 12, 14) : Toutes les actions que l'on fait, Dieu les soumettra à son jugement. Or, les œuvres satisfactoires sont imposées aux pécheurs en punition de leurs péchés passés. Il semble donc que des œuvres satisfactoires doivent être imposées aux pécheurs qui sont baptisés.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. 1 de Bapt. parvulor. seu de peccat. merit. et remiss., chap. 26), le baptême sert à incorporer au Christ ceux qui sont baptisés comme ses membres. Par conséquent la peine du Christ a été satisfactoire pour les péchés de ceux qui sont baptisés, comme la peine d'un membre peut être satisfactoire pour le péché d'un autre membre. C'est ce qui a fait dire au prophète (Is., 53, 4) : Il s'est véritablement chargé de nos maladies, et il a porté nos douleurs. [Q69-2]

Objection N°2.

Les pécheurs récemment convertis s'exercent à la justice par des œuvres satisfactoires, et ces œuvres leur évitent l'occasion de pécher ; car la satisfaction a pour but de détruire les causes des péchés et de les empêcher de se reproduire. Or, ce double secours est principalement nécessaire à ceux qui viennent d'être baptisés. Il semble donc qu'on doive leur imposer des œuvres satisfactoires.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceux qui viennent d'être baptisés[2] doivent s'exercer à la justice, non par des œuvres pénales, mais par des œuvres faciles, afin qu'après avoir d'abord été nourris de lait, ils s'élèvent à quelque chose de plus parfait, comme le dit la glose (ord. implic.) sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 130, 2) : Comme l'enfant que sa mère a sevré. Ainsi le Seigneur a exempté du jeûne ses disciples qui venaient de se convertir, comme on le voit (Matth., chap. 9). C'est ce qu'exprime saint Pierre en cet endroit (1 Pierre, 2, 2) : Comme des enfants nouvellement nés, désirez ardemment le lait spirituel et pur, afin qu'il vous fasse croître pour le salut.

Objection N°3.

L'homme ne doit pas moins satisfaire à Dieu qu'au prochain. Or, on enjoint à ceux qui viennent d'être baptisés de satisfaire au prochain, dans le cas où ils lui ont fait du tort. On doit donc aussi leur enjoindre de satisfaire à Dieu par des œuvres de pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

Restituer au prochain le bien qu'on lui a ravi injustement et lui donner satisfaction pour le tort qu'on lui a causé, c'est cesser de pécher, puisqu'il y a péché à garder ce qui est à autrui et à ne pas apaiser le prochain qu'on a lésé. C'est pourquoi on doit enjoindre aux pécheurs baptisés de satisfaire au prochain, afin que par là ils cessent de pécher ; mais on ne doit pas leur imposer de peine pour leurs péchés passés.

2 Pendant le catéchuménat, on les exerce à des œuvres plus pénibles, pour détruire en eux leurs vices, redresser leurs habitudes mauvaises et leur en faire prendre de bonnes. †

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Rom., chap. 11) : Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir, saint Ambroise dit : La grâce de Dieu dans le baptême ne demande ni gémissement, ni plainte, ni aucune action semblable, mais elle ne demande que la foi et elle nous pardonne tout gratuitement.

Conclusion.

On ne doit en joindre aucune œuvre de satisfaction à celui qui est baptisé, puisque la passion et la mort du Christ auquel l'homme est incorporé par le baptême, ont pleinement satisfait pour les péchés de tout le monde.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (Rom., 6, 3) : Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort ; car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché, de manière que l'homme est incorporé à la mort du Christ par le baptême. Or, il a été évident d'après ce que nous avons dit (quest. 48 et quest. 49) que la mort du Christ a suffisamment satisfait non seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier, comme le dit saint Jean (1 Jean, 2, 5). C'est pourquoi il n'y a pas de satisfaction à enjoindre à celui qui est baptisé pour ses péchés quels qu'ils soient. Car ce serait faire injure à la passion et à la mort du Christ, comme si elles ne suffisaient pas pour satisfaire pleinement pour les péchés de ceux qui sont baptisés. [Q69-5]

Article 6 : Les pécheurs qui s'approchent du baptême sont-ils tenus de confesser leurs péchés ?

68

Objection N°1.

Il semble que les pécheurs qui se présentent au baptême soient tenus de confesser leurs péchés. Car il est dit (Matth., 3, 6) : que Jean en baptisait beaucoup dans le Jourdain et qu'ils confessaient leurs péchés. Or, le baptême du Christ est plus parfait que celui de Jean. Il semble donc qu'à plus forte raison ceux qui doivent recevoir le baptême du Christ soient tenus de confesser leurs péchés.

Réponse à l'objection N°1 :

Le baptême de Jean ne remettait pas les péchés, mais il était un baptême de pénitence. C'est pourquoi ceux qui se présentaient à ce baptême confessaient avec raison leurs péchés, pour qu'on leur déterminât une pénitence selon la nature de leurs fautes. Mais le baptême du Christ existant sans la pénitence extérieure, comme le dit saint Ambroise (loc. sup. cit.), il n'y a donc pas de parité.

Objection N°2.

Le Sage dit (Prov., 28, 13) : Celui qui cache ses crimes ne rentre pas dans la droite voie, mais celui qui les confesse et qui les quitte obtient miséricorde. Or, il y en a qu'on baptise pour qu'ils obtiennent miséricorde de leurs péchés. Par conséquent il faut que ceux qui doivent être baptisés confessent leurs péchés.

Réponse à l'objection N°2 :

Il suffit pour ceux que l'on baptise qu'ils se confessent intérieurement à Dieu, et qu'ils fassent une confession générale extérieure pour qu'ils soient dirigés et qu'ils obtiennent miséricorde ; mais une confession spéciale extérieure n'est pas nécessaire, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

La pénitence est requise avant le baptême, d'après ces paroles (Actes, 2, 39) : Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé. Or, la confession est une partie de la pénitence. Il semble donc que la confession des péchés soit requise avant le baptême.

Réponse à l'objection N°3 :

La confession est une partie de la pénitence sacramentelle, qui n'est pas requise avant le baptême[1], comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), au lieu que la vertu de la pénitence intérieure est nécessaire.

Mais c'est le contraire. La confession des fléchés doit se faire avec larmes : car saint Augustin dit (alius auctor, Lib. de verâ et falsâ pœnitentia, chap. 14) : Toutes ces différentes circonstances doivent être confessées et pleurées. Or, comme le dit saint Ambroise (alius auctor, sup. illud Rom., chap. 11, Sine pœnitentia sunt dona Dei), la grâce de Dieu ne demande dans le baptême ni gémissements, ni larmes. On ne doit donc pas exiger la confession des péchés de ceux qui doivent être baptisés.

Conclusion.

Puisque la confession des péchés appartient au sacrement de pénitence, il ne faut pas que ceux qui se présentent au baptême confessent leurs péchés à un prêtre, mais ils ne doivent les confesser qu'à Dieu, en y pensant et en les pleurant intérieurement.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de confession des péchés :

1. L'une intérieure que l'on fait à Dieu. Cette confession est requise avant le baptême ; c'est-à-dire, qu'il faut que l'homme pense à ses péchés et les déplore ; car il ne peut commencer une vie nouvelle, s'il ne se repent de sa vie ancienne, selon la remarque de saint Augustin (Lib. de pœnit., hom. ult. inter 50, chap. 2).
2. L'autre est la confession extérieure des péchés que l'on fait à un prêtre. Cette confession n'est pas exigée avant le baptême :
   a) Parce que cette confession se rapportant à la personne du ministre, appartient au sacrement de pénitence qui n'est pas exigé avant le baptême, parce que le baptême est la porte de tous les sacrements.
   b) Parce que la confession extérieure que l'on fait à un prêtre a pour but que le prêtre absolve de ses péchés celui qui se confesse et qu'il lui impose des œuvres satisfactoires. Or, on ne doit pas imposer ces œuvres à ceux qui sont baptisés, comme nous l'avons dit (art. préc.), et ceux qui sont baptisés n'ont pas besoin non plus de la rémission des péchés que l'on obtient par les clefs de l'Église, puisque tous leurs fautes leur sont remises par le baptême.
   c) Parce que cette confession particulière faite à un homme est une chose pénible à cause de l'humiliation de celui qui la fait. Et comme on n'impose à ceux qui sont baptisés aucune peine extérieure, il s'ensuit qu'on n'exige pas d'eux une confession spéciale de leurs péchés. Mais il suffit de la confession générale qu'ils font quand, selon le rite de l'Église, ils renoncent à Satan et à toutes ses pompes. C'est ainsi, dit la glose (ord. sup. illud : Ut baptizarentur ab eo, Matth. chap. 3), que le baptême de Jean donnait l'exemple à ceux qui devaient être baptisés de confesser leurs péchés et de promettre une vie meilleure. Cependant si ceux qui doivent être baptisés voulaient confesser leurs péchés par dévotion, on devrait

1 Le sacrement de pénitence n'a été institué que pour remettre les péchés commis après le baptême, d'après cette décision du concile de Trente (sess. 14, can. 1) : Si quis dixerit, in catholicâ Ecclesiâ pœnitentiam non esse verè et propriè sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis à Christo Domino institutum : anathema sit. †

entendre leur confession[2], non pour leur imposer une satisfaction, mais pour leur donner une règle de vie spirituelle qui les empêchât de tomber dans leurs fautes accoutumées.

Article 7 : De la part de celui qui est baptisé l'intention de recevoir le sacrement de baptême est-elle nécessaire ?

68

Objection N°1.

Il semble que de la part de celui qui est baptisé l'intention de recevoir le sacrement de baptême ne soit pas nécessaire. Car celui qui est baptisé est passif dans le sacrement. Or, l'intention n'est pas requise du côté du patient, mais du côté de l'agent. Il semble donc que par rapport à celui qui est baptisé l'intention de recevoir le baptême ne soit pas nécessaire.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans la justification qui est produite par le baptême on n'est pas passif par contrainte, mais on l'est volontairement. C'est pourquoi on exige de celui qui est baptisé l'intention de recevoir ce qu'on lui donne.

Objection N°2.

Si l'on omet ce qui est requis pour le baptême, on doit le recommencer ; comme quand on omet l'invocation de la Trinité, ainsi que nous l'avons dit (quest. 66, art. 6). Or, on ne voit pas qu'on doive baptiser de nouveau quelqu'un, parce qu'il n'a pas eu l'intention de recevoir ce sacrement ; autrement, puisqu'on n'a pas de preuve de l'intention qu'a eue celui qui a reçu le baptême, tout le monde pourrait demander à être baptisé de nouveau pour défaut d'intention. Il ne semble donc pas que l'intention soit requise de la part de celui qui est baptisé pour recevoir le sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Si un adulte n'avait pas eu l'intention de recevoir le sacrement, on devrait le rebaptiser. Mais si la chose n'était pas certaine, on devrait dire : Si tu n'es pas baptisé, je te baptise.

Objection N°3.

On baptise pour effacer le péché originel. Or, le péché originel se contracte sans l'intention de celui qui naît. Par conséquent il semble que le baptême ne requiert pas d'intention de la part de celui qui est baptisé.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême a pour but d'effacer non seulement le péché originel, mais encore les péchés actuels qui sont produits par la volonté et l'intention.

Mais c'est le contraire. D'après le rite de l'Église, ceux qui doivent être baptisés déclarent qu'ils demandent de l'Église le baptême ; et par là ils font connaître l'intention qu'ils ont de le recevoir.

Conclusion.

Puisque par le baptême nous mourons à la vie ancienne, et nous en commençons une nouvelle, il est nécessaire que celui qu'on baptise ait l'intention de recevoir le baptême qui est le commencement d'une vie nouvelle.

2 Cette confession ne serait pas sacramentelle. †

Il faut répondre que par le baptême on meurt à la vie ancienne du péché et on commence une vie nouvelle, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 6, 4) : Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché, afin que, comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, nous marchions de même dans une vie nouvelle. C'est pourquoi, d'après saint Augustin (hom. ult. inter 50, cap. 2), comme il faut dans celui qui a le libre arbitre la volonté de se repentir de son ancienne vie, pour qu'il meure à cette vie de péché ; de même il faut qu'il ait la volonté de commencer une vie nouvelle, dont la réception elle-même du sacrement est le commencement. C'est pourquoi de la part de celui qui est baptisé la volonté ou l'intention de recevoir le sacrement est requise.

Article 8 : La foi est-elle nécessaire de la part de celui qui est baptisé ?

68

Objection N°1.

Il semble que la foi soit nécessaire de la part de celui qui est baptisé. Car le sacrement de baptême a été établi par le Christ. Or, le Christ en donnant la forme du baptême met la foi avant lui, car il dit (Marc, 16, 19) : Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé. Il semble donc que si l'on n'a pas la foi, on ne puisse recevoir le sacrement de baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur parle en cet endroit du baptême selon qu'il conduit les hommes au salut par la grâce sanctifiante ; ce qui ne peut avoir lieu sans la vraie foi. C'est pourquoi il dit expressément : Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé.

Objection N°2.

Dans les sacrements de l'Église on ne fait rien en vain. Or, d'après le rite de l'Église, on interroge sur sa foi celui qui se présente pour être baptisé, puisqu'on lui demande : Croyez-vous en Dieu le Père ? etc. Il semble donc que la foi soit requise pour le baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

L'Église a l'intention de baptiser les hommes, pour les délivrer du péché, d'après la pensée du prophète qui dit (Is., 27, 9) : que tout le fruit qu'on se propose, c'est d'effacer le péché. C'est pourquoi elle veut, autant qu'il est en elle, ne baptiser que ceux qui ont la foi droite, sans laquelle les péchés ne sont pas remis. C'est pour ce motif qu'elle demande à ceux qui se présentent au baptême s'ils croient. Mais si quelqu'un reçoit le baptême hors de l'Église sans avoir la vraie foi, il ne le reçoit pas pour son salut. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. 4 de bapt. cont. Donat.) : L'Église comparée au paradis nous indique qu'on peut recevoir son baptême hors de son sein, mais que hors d'elle personne ne peut arriver au salut de la béatitude éternelle.

Objection N°3.

On requiert pour le baptême l'intention de recevoir ce sacrement. Or, on ne peut avoir cette intention, si l'on n'a une foi droite ; puisque le baptême est le sacrement de la foi véritable. Car c'est par lui qu'on est incorporé au Christ, comme le dit saint Augustin (Lib. 1 de Bapt. parv. seu de peccat. merit. et remiss., chap. 26), et on ne peut être incorporé au Christ sans la vraie foi, d'après l'Apôtre qui dit (Eph., 3, 17) : que le Christ habite dans nos cœurs par la foi. Il semble donc que celui qui n'a pas la vraie foi ne puisse recevoir le sacrement de baptême.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui n'a pas la vraie foi sur d'autres articles peut l'avoir à l'égard du sacrement de baptême, et par conséquent rien n'empêche qu'il ne puisse avoir l'intention de recevoir ce sacrement. Si cependant à l'égard de ce sacrement il n'a pas des idées saines, il suffit pour le recevoir qu'il en ait l'intention générale, et qu'il se propose de recevoir le baptême, tel que le Christ l'a établi et que l'Église le confère.

Objection N°4.

L'infidélité est le péché le plus grave, comme nous l'avons vu (2a 2æ quest. 10, art. 3). Or, ceux qui restent dans le péché ne doivent pas être baptisés. On ne doit donc pas non plus baptiser ceux qui persévèrent dans l'infidélité.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme on ne doit pas conférer le baptême à celui qui ne veut pas renoncer à ses péchés ; de même on ne doit pas baptiser non plus celui qui veut rester dans son infidélité. Cependant si on les baptise, ils reçoivent l'un et l'autre le sacrement, quoiqu'ils ne le reçoivent pas pour leur salut[1].

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire écrivant à l'évêque Quirin dit (in Regist., liv. 9, epist. 61) : Les antiques traditions de nos pères nous apprennent que ceux qui sont baptisés parmi les hérétiques, au nom de la Trinité, quand ils reviennent à la sainte Église sont reçus dans son sein par l'onction du saint chrême, ou l'imposition des mains, ou la seule profession de foi. Or, il n'en serait pas ainsi, si la vraie foi était nécessaire au baptême. Elle n'est donc pas requise nécessairement pour qu'on reçoive ce sacrement.

Conclusion.

La foi est nécessaire dans celui qui reçoit le baptême pour qu'il obtienne la grâce attachée à ce sacrement, mais elle n'est pas nécessaire pour qu'il en ait le caractère.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 62, art. 1), et quest. 66, art. 9), le baptême produit dans l'âme deux choses : le caractère et la grâce. Par conséquent une chose est requise nécessairement pour le baptême de deux manières :

1. On peut appeler nécessaire ce sans quoi on ne peut avoir la grâce, qui est le dernier effet du sacrement. La vraie foi est ainsi requise nécessairement pour le baptême[2], parce que, comme le dit saint Paul (Rom., 3, 22) : La justice de Dieu est produite par la foi de Jésus-Christ.
2. On regarde comme nécessairement requis pour le baptême ce sans quoi le caractère baptismal ne peut être imprimé. En ce sens la vraie foi n'est requise nécessairement pour le baptême, ni de la part de celui qui est baptisé, ni de la part de celui qui baptise ; pourvu que du reste on fasse toutes les autres choses qui sont nécessaires au sacrement. Car le sacrement n'est pas produit par la justice de l'homme qui donne ou qui reçoit le baptême, mais par la vertu de Dieu.

1 Ainsi on ne pourrait pas les rebaptiser de nouveau. †

2 Pour que le baptême sait fructueux, non seulement il faut l'intention de recevoir le sacrement et la vraie foi, mais il faut encore, comme nous l'avons dit, la contrition avec un commencement d'amour de Dieu quand il s'agit des adultes. †

Article 9 : Les enfants doivent-ils être baptisés ?

68

Objection N°1.

Il semble que les enfants ne doivent pas être baptisés. Car il faut dans celui qui est baptisé l'intention de recevoir le sacrement, comme nous l'avons dit (art. 7). Or, les enfants ne peuvent avoir cette intention, puisqu'ils n'ont pas l'usage de leur libre arbitre. Il semble donc qu'ils ne puissent recevoir le sacrement de baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

La régénération spirituelle qui est produite par le baptême ressemble d'une certaine manière à la naissance charnelle, du moins en ceci : c'est que comme les enfants qui sont dans le sein de leur mère ne se nourrissent pas par eux-mêmes, mais sont sustentés par la nourriture de la mère ; de même les enfants qui n'ont pas encore l'usage de raison, étant en quelque sorte dans le sein de l'Église, leur mère, ne reçoivent pas le salut par eux-mêmes, mais par l'action de l'Église. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De peccator. merit. et remiss., liv. 1, chap. 25) : L'Église notre mère prête aux petits enfants sa bouche maternelle pour les pénétrer des sacrés mystères ; parce qu'ils ne peuvent pas croire par leur propre cœur pour être justifiés, et qu'ils ne peuvent confesser leur foi par leur propre bouche pour être sauvés. Puis il ajoute (chap. 19) : Si on leur donne avec raison le nom de fidèles, parce qu'ils professent la foi d'une certaine manière par l'organe de ceux qui les enfantent au Christ, pourquoi ne leur donnerait-on pas le nom de pénitents, puisqu'ils renoncent au démon et au siècle par la bouche de ces mêmes personnes. Pour la même raison, on peut dire qu'ils ont l'intention d'être baptisés, non par l'acte de leur propre volonté, puisque quelquefois ils s'y opposent et qu'ils pleurent, mais par l'acte de ceux qui les présentent au baptême.

Objection N°2.

Le baptême est le sacrement de la foi, comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 1). Or, les enfants n'ont pas la foi qui consiste dans la volonté de ceux qui croient, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 26, et Lib. de prædest. sanct., chap. 5). On ne peut pas dire non plus qu'ils soient sauvés dans la foi de leurs parents-, puisque ceux-ci sont quelquefois des infidèles, et que par conséquent ils les damneraient plutôt par leur infidélité. Il semble donc que les enfants ne puissent pas être baptisés.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin écrivant à l'évêque Boniface (Cont. duas. epist. Pelag., liv. 1, chap. 22), dans l'Église du Sauveur les petits enfants croient par les autres, comme ils ont contracté d'après les autres les péchés qui sont remis dans le baptême[1]. Ils n'en sont pas moins sauvés quoique leurs parents soient des infidèles, parce que, comme l'observe le même docteur dans une de ses lettres au même évêque (Epist. 98) : Les enfants sont présentés pour recevoir la grâce spirituelle, moins par ceux qui les portent entre leurs bras[2] que par toute la société des saints et des fidèles. Car il faut comprendre qu'ils sont présentés par tous ceux qui sont contents qu'ils le soient, et dont la charité contribue à les mettre en union avec l'Esprit-Saint. Mais l'infidélité des parents ne nuit point aux enfants, quand même ils s'efforceraient de les faire participer aux sacrifices des démons après le baptême ; parce que, comme le dit saint Augustin (ibid.), un enfant, après avoir été engendré par la volonté charnelle des autres, et après avoir été une fois régénéré par une volonté étrangère et spirituelle, ne peut plus contracter aucun péché par la volonté d'autrui, si la sienne n'y consent. Car l'âme du père est à moi

1 C'est la double application de la grande loi de la solidarité. †

2 Quoiqu'ils le soient aussi par ceux-là mêmes lorsqu'ils sont de véritables chrétiens. †

ainsi que l'âme du fils, dit Dieu par le prophète (Ez., 18, 4), et celle qui aura péché mourra. Ce qui fait que l'âme a reçu d'Adam une tache qui ne peut être effacée que par la grâce du sacrement, c'est qu'elle n'était point encore vivante séparée de lui, quand il a commis son péché. Ainsi la foi d'une personne, et même de toute l'Église, sert aux petits enfants par l'opération de l'Esprit-Saint, qui unit l'Église et qui communique les biens de l'un à un autre.

Objection N°3.

Saint Pierre dit (1 Pierre, 3, 21) : que le baptême sauve les hommes, non en purifiant la chair de ses souillures, mais en engageant l'homme à conserver sa conscience pure pour Dieu. Or, les enfants n'ont la conscience ni bonne, ni mauvaise, puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison ; et il n'est pas non plus convenable de les interroger, puisqu'ils ne comprennent pas. Ils ne doivent donc pas être baptisés.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'enfant, quand on le baptise, ne croit pas par lui-même, mais par les autres ; de même on ne l'interroge pas par lui-même, mais par les autres ; et ceux qui sont interrogés confessent la foi de l'Église au nom de l'enfant, qui y est uni par le sacrement de la foi. Par la grâce sanctifiante, l'enfant reçoit en lui-même une conscience qui est pure ; cette grâce n'est pas actuelle[1], mais habituelle.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (chap. ult. De hier. ecclesiast.) : Nos chefs divins, c'est-à-dire les apôtres, ont approuvé qu'on baptisât les enfants.

Conclusion.

On doit baptiser les enfants puisqu'ils sont souillés du péché originel, et pour qu'étant nourris dès leur enfance dans la religion chrétienne, ils y persévèrent plus sûrement.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (Rom., 5, 17) : Si à cause du péché d'un seul la mort a régné par ce seul homme, c'est-à-dire par Adam, à bien plus et des dons et de la justice, régneront-ils dans la vie par un seul forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce, et des dons de la justice, régneront-ils dans la vie par la vie d'un seul homme, qui est Jésus-Christ. Or, les enfants contractent le péché originel par suite du péché d'Adam : ce qui est évident par là même qu'ils sont soumis à la mort, qui a passé par le péché du premier homme dans tous les autres, comme le dit saint Paul (ibid.). A plus forte raison les enfants peuvent-ils recevoir la grâce par le Christ pour régner dans la vie éternelle. Et comme le Seigneur dit lui-même (Jean, 3, 5) : Que si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu ; il s'ensuit qu'il a été nécessaire que les enfants fussent baptisés, afin que comme ils ont la damnation par Adam en naissant, de même ils arrivent au salut en renaissant par le Christ. — Il a encore été convenable qu'on baptisât les enfants, afin qu'étant nourris dès leur enfance dans les choses qui appartiennent à la vie chrétienne, ils y persévérassent plus fermement, d'après cette maxime (Prov., 22, 6) : Formez l'enfant à l'entrée de la vie, car il ne s'en éloignera point même dans sa vieillesse. Saint Denis donne cette raison (ult. chap. Eccles. hier., vers. fin.).

1 Elle ne peut être actuelle, car l'intelligence et la volonté ne sont pas susceptibles de recevoir son action et son mouvement. †

Article 10 : Doit-on baptiser les enfants des juifs ou des autres infidèles malgré leurs parents ?

68

Objection N°1.

Il semble qu'on doive baptiser les enfants des juifs ou des autres infidèles malgré leurs parents. Car on doit plutôt venir en aide à l'homme contre le danger de la mort éternelle que contre celui de la mort temporelle. Or, on doit venir en aide à un enfant qui serait exposé au péril de la mort temporelle, quand même ses parents s'y opposeraient par malice. A plus forte raison doit-on venir en aide aux enfants des infidèles, en les délivrant par le baptême du danger de la mort éternelle, même malgré leurs parents.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne doit pas délivrer quelqu'un de la mort corporelle contre le droit civil ; par exemple, si quelqu'un est condamné à mort par son juge, personne ne doit l'arracher à la mort violemment. On ne doit donc pas non plus aller contre le droit naturel, par lequel le fils est placé sous la tutelle du père, dans le but de le délivrer du danger de la mort éternelle.

Objection N°2.

Les enfants des serfs sont serfs et sous la puissance de leurs seigneurs. Or, les juifs sont les serfs des rois et des princes, et il en est de même de tous les autres infidèles. Les princes peuvent donc sans injustice faire baptiser les enfants des juifs et des autres serfs qui sont infidèles.

Réponse à l'objection N°2 :

Les juifs sont les serfs des princes d'après la servitude civile qui n'exclut pas l'ordre du droit naturel ou divin.

Objection N°3.

Tout homme appartient à Dieu, d'où lui vient son âme, plus qu'à son père charnel, dont il tient son corps. Il n'est donc pas injuste que les petits enfants des infidèles soient enlevés à leurs parents charnels et consacrés à Dieu par le baptême.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme se rapporte à Dieu par la raison, au moyen de laquelle il peut le connaître. Ainsi l'enfant, avant d'avoir l'usage de raison, est, d'après l'ordre naturel, mis en rapport avec la raison de ses parents, sous la tutelle desquels la nature le place, et c'est d'après leur disposition qu'on doit le traiter relativement aux choses divines.

Mais c'est le contraire. Ainsi il est dit[1] : À l'égard des juifs, le saint concile ordonne qu'on ne fasse violence à personne pour l'obliger à croire ; car on ne doit pas sauver ces hommes malgré eux, mais il faut qu'ils le soient volontairement pour que la forme de la justice soit entière.

Conclusion.

Les enfants des infidèles étant confiés aux soins de leurs parents avant qu'ils n'aient l'usage du libre arbitre, on ne doit pas alors les baptiser malgré ces derniers ; mais quand ils ont l'usage du libre arbitre et qu'ils sont maîtres d'eux- mêmes pour les choses divines, on peut avec raison les engager et les exciter à recevoir le baptême.

1 Decret., dist. 45, chap. 5, et Conc. Tolet. 4, can. 57. †

Il faut répondre que les enfants des infidèles ont l'usage du libre arbitre ou ils ne l'ont pas. S'ils l'ont, par rapport à ce qui est de droit divin ou de droit naturel, ils commencent à être maîtres d'eux-mêmes. C'est pourquoi ils peuvent de leur volonté propre, malgré leurs parents, recevoir le baptême, comme ils peuvent aussi se marier. C'est pour cela qu'on peut licitement les engager à se faire baptiser et le leur conseiller. — Mais s'ils n'ont pas l'usage du libre arbitre, de droit naturel ils sont sous la garde de leurs parents, tant qu'ils ne peuvent pourvoir à eux-mêmes. C'est pourquoi il est dit des enfants des anciens qu'ils étaient sauvés dans la foi de leurs parents. C'est pour cela qu'il serait contraire à la justice naturelle que ces enfants fussent baptisés malgré leurs parents, comme si l'on baptisait quelqu'un qui a l'usage de raison malgré lui. D'ailleurs il serait dangereux de baptiser ainsi les enfants des infidèles, parce qu'ils retourneraient facilement à leur infidélité par l'affection naturelle qu'ils ont pour leurs parents. C'est pour ce motif que l'Église n'a pas coutume de baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents.

Article 11 : Les enfants qui sont dans le sein de leur mère doivent-ils être baptisés ?

68

Objection N°1.

Il semble que les enfants qui sont dans le sein de leur mère puissent être baptisés. Car le don du Christ est plus efficace pour le salut que le péché d'Adam pour la damnation, comme le dit l'Apôtre (Rom., chap. 5). Or, les enfants sont damnés dans le sein de leur mère à cause du péché d'Adam. À plus forte raison peuvent-ils être sauvés par le don du Christ, qui est produit par le baptême. Les enfants qui sont dans le sein de leur mère peuvent donc être baptisés.

Réponse à l'objection N°1 :

Les enfants qui sont dans le sein de leur mère n'ont pas encore vu le jour de manière à vivre avec les autres hommes. Ainsi ils ne peuvent pas être soumis à l'action des hommes de telle sorte qu'ils reçoivent les sacrements par leur ministère pour être sauvés. Mais ils peuvent être soumis à l'opération de Dieu en qui ils vivent, de manière à obtenir ainsi leur sanctification par un privilège de la grâce, comme on le voit à l'égard de ceux qui ont été sanctifiés dans le sein de leur mère.

Objection N°2.

L'enfant qui est dans le sein de sa mère paraît être quelque chose d'elle. Or, en baptisant la mère, on baptise tout ce qui est en elle et qui lui appartient. Il semble donc qu'en baptisant la mère on baptise l'enfant qui est dans son sein.

Réponse à l'objection N°2 :

Un membre intérieur de la mère est quelque chose d'elle par continuité et par l'union naturelle de la partie avec le tout ; tandis que l'enfant qui est dans son sein est quelque chose d'elle par suite du lien qui unit l'un à l'autre deux corps bien distincts. Il n'y a donc pas de parité.

Objection N°3.

La mort éternelle est pire que la mort corporelle. Or, de deux maux on doit choisir le moindre. Si donc l'enfant qui est dans le sein de sa mère ne peut être baptisé, il serait mieux qu'on ouvrît le sein de la mère et qu'on le baptisât après l'en avoir tiré de force, plutôt que de laisser mourir l'enfant sans baptême, pour être damné éternellement.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne doit pas faire le mal pour que le bien arrive, selon la pensée de saint Paul (Rom., 3, 8). C'est pourquoi on ne doit pas tuer la mère pour baptiser l'enfant. Si cependant la mère mourait et que l'enfant fût vivant dans son sein, on devrait l'ouvrir pour baptiser l'enfant[1].

Objection N°4.

Il arrive quelquefois qu'il n'y a qu'une partie de l'enfant qui sort d'abord. Ainsi il est dit (Gen., 38, 27) : que Thamar étant en couche, l'un des deux enfants passa la main, et que la sage-femme la prit et y lia un ruban d'écarlate, en disant : celui-ci sort le premier. Mais cet enfant ayant retiré sa main, ce fut son frère qui sortit. Or, quelquefois dans ce cas il y a danger de mort. Il semble donc que cette partie doive être baptisée, l'enfant étant encore dans le sein de sa mère.

Réponse à l'objection N°4 :

On doit attendre que l'enfant soit totalement sorti du sein de la mère pour le baptiser, si la mort n'est pas imminente. Mais si la tête sort la première, comme elle est la partie où tous les sens ont leur siège, on doit le baptiser dans le cas de nécessité, et on ne doit pas le rebaptiser ensuite, s'il lui arrive de naître parfaitement. Il semble qu'on doive faire de même, quelle que soit la partie du corps qui se présente, si le danger est imminent. Mais, parce que la vie ne réside tout entière dans aucune des parties du corps comme dans la tête, il y en a qui pensent que, quelle que soit la partie du corps que l'eau ait touchée, en raison du doute, l'enfant, après qu'il est né complètement, doit être baptisé de nouveau sous cette forme : Si tu n'es pas baptisé, je te baptise[2].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Epist. 287 ad Dardan.) : On ne renaît pas, si on ne naît d'abord. Or, le baptême est une régénération spirituelle. On ne doit donc pas être baptisé avant qu'on ne soit né.

Conclusion.

Puisque le corps de l'enfant qui est dans le sein de sa mère ne peut recevoir l'ablution de l'eau, il est évident que l'enfant ne peut pas être ainsi baptisé.

Il faut répondre qu'il est nécessaire pour le baptême que le corps de celui qui doit être baptisé soit lavé par l'eau de quelque manière, puisque le baptême est une ablution, comme nous l'avons dit (quest. 66, art. 1). Or, le corps de l'enfant, avant qu'il soit sorti du sein de sa mère, ne peut recevoir l'ablution de l'eau d'aucune manière ; à moins que par hasard on ne dise que l'ablution baptismale qui lave le corps de la mère n'arrive à l'enfant qui est dans son sein. Mais cela est impossible, soit parce que l'âme de l'enfant que le baptême doit sanctifier est distincte de l'âme de la mère ; soit parce que son corps qui est animé est déjà formé et par conséquent distinct aussi de celui de sa mère ; et c'est pour cela que le baptême que la mère reçoit ne rejaillit pas sur l'enfant qui existe dans son sein. C'est ce qui fait dire à saint Augustin contre Julien (liv. 4, chap. 44) : Si ce qui est conçu dans la mère appartient à son corps de telle sorte qu'on le considère comme une de ses parties, on ne baptiserait pas un enfant, dont la mère l'aurait été dans un danger de mort pressant, lorsqu'elle le portait dans son sein. Mais puisqu'on baptise néanmoins l'enfant, il est donc manifeste qu'il n'appartenait pas au corps de sa mère, lorsqu'il était dans son sein. Par conséquent il s'ensuit que les enfants qui sont dans le sein de leur mère ne peuvent être baptisés d'aucune manière[3].

---

1 Cette opération ne peut être faite que par un médecin ; si on trouve l'enfant encore vivant, on le baptise absolument ; si on doute de sa mort on le baptise conditionnellement. †

2 Le Rituel romain s'exprime ainsi à ce sujet : Si infans caput emiserit et periculum mortis immineat, baptizatur in capite, nec posteà, si rivus evaseriâ, erit iterùm baptizandus ; at si aliud membrum emiserit quod vitalem motum indicet in illo, in periculum impendeat, baptizetur ; et tunc, si natus vixerit, erit sub conditione baptizandus. †

3 Le Rituel romain dit : Nemo in utero matris clausus baptizari debet. Cependant, ajoute Mgr Gousset, dans les accouchements laborieux, si on craint que l'enfant ne meure dans le sein maternel, la sage-femme ou le chirurgien doit, si on juge la chose possible, le baptiser, en faisant parvenir l'eau quo meliori modo, sauf à faire réitérer le baptême sous condition, si l'enfant vient à naître. †

Article 12 : Les furieux et les fous doivent-ils être baptisés ?

68

Objection N°1.

Il semble que les furieux et les fous ne doivent pas être baptisés. Car pour recevoir le baptême on requiert l'intention dans celui qui est baptisé, comme nous l'avons dit (art. 7). Or, les furieux et les fous ne peuvent avoir qu'une intention déréglée, puisqu'ils n'ont pas l'usage de raison. On ne doit donc pas les baptiser.

Réponse à l'objection N°1 :

Les fous qui n'ont jamais eu et qui n'ont pas l'usage de raison sont baptisés d'après l'intention de l'Église, comme ils croient et se repentent d'après son action, ainsi que nous l'avons dit au sujet des enfants (art. 9). Mais ceux qui ont eu dans un temps ou qui ont l'usage de raison, on les baptise d'après l'intention propre qu'ils ont ou qu'ils ont eue dans le temps où leur esprit était sain.

Objection N°2.

L'homme surpasse les animaux en ce qu'il a la raison. Or, les furieux et les fous n'ont pas l'usage de raison, et quelquefois on n'espère pas qu'ils l'aient comme on le fait des enfants. Il semble donc que comme on ne baptise pas les animaux, de même on ne doive pas baptiser les furieux et les fous.

Réponse à l'objection N°2 :

Les furieux ou les fous sont privés de l'usage de la raison par accident, c'est-à-dire par suite de l'empêchement d'un organe corporel, mais non à cause de ce qui manque à l'âme raisonnable, comme les animaux. Il n'y a donc pas de parité à établir.

Objection N°3.

L'usage de la raison est plus enchaîné dans les furieux et les fous que dans ceux qui dorment. Or, ordinairement on ne confère pas le baptême à ceux qui dorment. On ne doit donc pas le conférer aux fous et aux furieux.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui dorment ne doivent pas être baptisés, à moins qu'ils ne soient en danger de mort. Dans ce cas on doit les baptiser s'ils ont auparavant manifesté la volonté de recevoir le baptême, comme nous l'avons dit au sujet des fous (dans le corps de l'article.) et comme saint Augustin le raconte de son ami (Confess., liv. 4) qui fut baptisé sans le savoir, parce qu'il était en danger de mort.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit de l'un de ses amis (Conf., liv. 4, chap. 4), que, quand il fut dans un état désespéré, on le baptisa sans qu'il le sût. Le baptême n'en fut pas moins efficace. On doit donc quelquefois conférer le baptême à ceux qui sont privés de l'usage de la raison.

Conclusion.

Ceux qui sont fous de naissance étant semblables à des enfants, on doit les baptiser ; mais on doit baptiser aussi ceux qui ont été raisonnables auparavant, s'ils ont eu l'intention de recevoir le baptême ou s'ils ont des intervalles lucides et qu'ils le demandent, pendant qu'ils ont l'usage de leur raison.

Il faut répondre qu'à l'égard des fous et des furieux il faut faire une distinction. Car il y en a qui le sont de naissance, sans avoir aucun intervalle lucide, de manière qu'on ne voit jamais en eux aucune lueur de raison. Pour ceux-là il semble que relativement au baptême on doive porter sur eux

le même jugement que sur les enfants que l'on baptise dans la foi de l'Église[1], comme nous l'avons dit (art. 9). — Il y en a d'autres qui, après avoir eu l'esprit sain d'abord, sont devenus fous. On doit juger ceux-ci d'après les intentions qu'ils ont eues, lorsqu'ils avaient l'esprit sain. C'est pourquoi si l'on a vu qu'ils aient eu alors la volonté de recevoir le baptême, on doit le leur conférer dans leur fureur et leur démence, quand même ils feraient dans ce cas de l'opposition. Autrement, si l'on n'a pas remarqué en eux la volonté d'être baptisés, lorsqu'ils avaient l'esprit sain, on ne doit pas les baptiser. — Il y en a d'autres qui, quoiqu'ils soient furieux ou fous de naissance, ont néanmoins des intervalles lucides dans lesquels ils peuvent faire un usage convenable de leur raison. Si dans ce cas ils veulent être baptisés on peut le faire, même quand ils sont dans leur démence. On doit même leur conférer ce sacrement si l'on craint qu'il n'y ait danger. Autrement il vaut mieux attendre le temps où ils ont leur raison, pour qu'ils reçoivent le sacrement avec plus de dévotion. Mais si dans les instants lucides, on ne voit pas en eux la volonté de recevoir le baptême, on ne doit pas les baptiser quand ils sont dans leur folie. — Il y en a d'autres enfin qui, quoiqu'ils n'aient pas l'esprit absolument sain, ont cependant assez de raison pour pouvoir penser à leur salut et comprendre la vertu du sacrement. On doit raisonner à l'égard de ces derniers comme à l'égard de ceux qui ont l'esprit sain : on les baptise quand ils le veulent, mais on ne les baptise pas malgré eux.

68

1 C'est aussi ce que dit formellement le Rituel romain : Si tales à nativitate fuerint, de iis idem iudicium faciendum est quod de infantibus ; atque in fide Ecclesiæ baptizari possunt. †

QUESTION 69 : DES EFFETS DU BAPTÊME

Question 69 : Des effets du baptême.....279
Article 1 : Tous les péchés sont-ils effacés par le baptême ?.....280
Article 2 : L'homme est-il délivré par le baptême de toute la peine due au péché ?.....281
Article 3 : Le baptême doit-il enlever les peines de cette vie ?.....282
Article 4 : Le baptême confère-t-il à l'homme la grâce et les vertus ?.....284
Article 5 : Est-il convenable d'attribuer au baptême certains actes de vertus ?.....285
Article 6 : Les enfants reçoivent-ils la grâce et les vertus dans le baptême ?.....287
Article 7 : Le baptême a-t-il pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste ?.....288
Article 8 : Le baptême produit-il dans tous les hommes un effet égal ?.....290
Article 9 : La fiction empêche-t-elle l'effet du baptême ?.....291
Article 10 : Une fois que la fiction a cessé, le baptême opère-t-il son effet ?.....293

Nous devons ensuite nous occuper des effets du baptême.

À ce sujet dix questions se présentent :

1. Tous les péchés sont-ils effacés par le baptême ?[1]
2. Par le baptême l'homme est-il délivré de toute la peine due à ses péchés ?[2]
3. Le baptême enlève-t-il les peines de cette vie ?
4. Le baptême confère-t-il à l'homme la grâce et les vertus ?[3]
5. Des effets des vertus que le baptême confère.
6. Les petits enfants reçoivent-ils aussi dans le baptême les grâces et les vertus ?[4]
7. Le baptême ouvre-t-il à ceux qui sont baptisés la porte du royaume céleste ?[5]
8. Le baptême produit-il un effet égal dans tous ceux qui sont baptisés ?
9. La fiction empêche-t-elle l'effet du baptême ?[6]
10. Quand la fiction n'existe plus le baptême produit-il son effet ?[7]

1 Cet article est une réfutation de tous les hérétiques qui ont nié la nécessité ou l'utilité du baptême, et principalement de Luther et de Calvin, qui ont prétendu que le baptême n'effaçait pas véritablement les péchés, mais qu'il les couvrait seulement ; ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. 5, can. 5) : Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam quae in baptismate confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam rationem peccati habet, sed dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit. †

2 In renatis, dit le concile de Trente, nihil odit Deus, quià nihil est damnationis iis qui verè consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem… ità ut nihil prorsùs eos ab ingressu cæli remoretur. Et le concile de Florence, après avoir dit qu'on ne doit point imposer d'œuvres satisfactoires à ceux qui sont baptisés, ajoute : Morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum cælorum et Dei visionem perveniunt. †

3 Il est de foi que le baptême confère la grâce sanctifiante avec les vertus infuses, puisque nous avons vu (quest. 62) que les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce ex opere operato. †

4 Le concile de Trente a décidé que le baptême conférait à tout le monde sans exception la grâce et les vertus, et, par conséquent, aux enfants comme aux autres (sess. 7, can. 7) : Si quis dixerit non Dei gratiam per hujnsmodi sacramenta semper et omnibus, quantùm est ex parte Dei, etiamsi ritè ea suscipiant, sed aliquandò et aliquibus, anathema sit. †

5 Cet article n'est qu'une conséquence de ce qui a été dit dans les deux premiers articles de cette question. †

6 Par fiction on entend ici celui qui s'approche du sacrement de baptême sans la foi ou sans la pénitence, ou avec une certaine affection pour le péché. Ces dispositions mauvaises n'empêchent pas de recevoir le sacrement et son caractère, mais elles empêchent ses autres effets, qui sont la rémission des péchés et de la peine qu'ils ont méritée. †

7 Le sentiment exposé par saint Thomas dans cet article est le plus communément suivi par les théologiens. †

Article 1 : Tous les péchés sont-ils effacés par le baptême ?

69

Objection N°1.

Il semble que tous les péchés ne soient pas effacés par le baptême. Car le baptême est une régénération spirituelle qui est diamétralement opposée à la génération charnelle. Or, l'homme ne contracte que le péché originel par cette génération. Le baptême n'efface donc que ce péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit l'Apôtre (Rom., 5, 16) : Le péché d'Adam n'a pas autant de puissance que le don du Christ qu'on reçoit dans le baptême. 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. D'où saint Augustin dit (Lib. 1 de Bapt. parvul. seu de peccat. merit. remiss., chap. 15) que par la génération charnelle on ne contracte que le péché originel, tandis que par la régénération du Saint-Esprit on obtient non seulement la rémission du péché originel, mais encore des péchés volontaires.

Objection N°2.

La pénitence est la cause suffisante de la rémission des péchés actuels. Or, avant le baptême la pénitence est requise dans les adultes, d'après ces paroles (Actes, 2, 38) : Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé. Le baptême n'opère donc rien pour la rémission des péchés actuels.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne peut obtenir la rémission d'aucun péché que par la vertu de la passion du Christ. D'où l'Apôtre dit (Héb., 9, 22) : Qu'il n'y a pas de péché remis sans qu'il y ait du sang répandu. Ainsi le mouvement de la volonté humaine qui existe dans celui qui est pénitent ne suffirait pas pour remettre la faute, si l'on n'avait la foi dans la passion du Christ et la volonté d'y participer, soit en recevant le baptême, soit en se soumettant aux clefs de l'Église. C'est pourquoi quand un adulte pénitent s'approche du baptême, il obtient la rémission de toutes ses fautes par suite du dessein qu'il a da recevoir ce sacrement ; mais il l'obtient plus parfaitement encore en le recevant réellement.

Objection N°3.

Pour des maladies différentes il faut des remèdes différents ; parce que, comme le dit saint Jérôme (alius auctor, sup. illud Marc, chap. 9 : Hoc genus dæmoniorum), ce qui guérit le talon ne guérit pas l'œil. Or, le péché originel qui est effacé par le baptême est un autre genre de péché que le péché actuel. Tous les péchés ne sont donc pas remis par ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison est bonne pour des remèdes particuliers. Mais le baptême opère en vertu de la passion du Christ qui est le remède universel de tous les péchés. C'est pourquoi il efface tous les péchés.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Ez., 36, 25) : Je répandrai sur vous de l'eau pure et vous serez purifiés de toutes vos souillures.

Conclusion.

Puisque tout péché appartient à la vie ancienne à laquelle l'homme meurt par le baptême, il est évident que ce sacrement les efface tous.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (Rom., 6, 3) : Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés dans sa mort. Puis il conclut : Ainsi pensez- que vous êtes morts au péché et que vous vivez de la vie de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur. D'où il est évident que par le baptême l'homme meurt à la vie ancienne du péché et qu'il commence à vivre de la vie nouvelle de la grâce. Et comme tout péché appartient à cette vie ancienne, il s'ensuit que tout péché est effacé par le baptême. [Q79-3]

Article 2 : L'homme est-il délivré par le baptême de toute la peine due au péché ?

69

Objection N°1.

Il semble que le baptême ne délivre pas l'homme de toute la peine due au péché. Car l'Apôtre dit (Rom., 13, 1) : Les choses qui viennent de Dieu ont été mises dans leur ordre. Or, la faute n'est mise dans son ordre que par la peine, comme le dit saint Augustin (Retract., liv. 1, chap. 9, et De lib. arb., liv. 3, chap. 18). Le baptême n'efface donc pas la peine due aux péchés antérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

La peine de la passion du Christ étant communiquée à celui qui est baptisé, selon qu'il devient membre du Christ, comme s'il l'avait lui-même endurée, il s'ensuit que ses péchés demeurent dans leur ordre par la peine[1] de la passion du Christ elle-même.

Objection N°2.

L'effet du sacrement a une ressemblance avec le sacrement lui-même ; parce que les sacrements de la loi nouvelle produisent ce qu'ils figurent, comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 1, Réponse N°1). Or, l'ablution baptismale a de la ressemblance avec l'ablution qui efface une tache, tandis qu'elle ne paraît point en avoir avec la remise d'une peine que l'on a méritée. La peine que l'on mérite n'est donc pas effacée par le baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

L'eau ne purifie pas seulement, mais elle rafraîchit encore. Ainsi par sa fraîcheur elle indique que la peine est remise, comme par son ablution elle signifie que la faute est effacée.

Objection N°3.

Du moment que la peine est remise, on ne mérite plus d'être puni et par conséquent il serait injuste qu'on le fût. Si donc le baptême remet la peine, il serait injuste de pendre après son baptême un brigand qui aurait commis un homicide auparavant ; et par conséquent ce sacrement enlèverait aux lois humaines leurs rigueurs, ce qui répugne. Le baptême ne remet donc pas la peine qu'on a méritée.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les châtiments que la justice humaine inflige, on ne considère pas seulement de quelle peine le coupable est digne devant Dieu, mais encore à quoi il est tenu envers les hommes qui ont été blessés et scandalisés par la faute qu'il a commise. C'est pour ce motif que, quoique un homicide soit délivré par le baptême de la peine due à sa faute devant Dieu, néanmoins il reste encore obligé envers les hommes, et il est juste qu'il les édifie par sa peine, comme il les a scandalisés par son crime. Cependant le prince pourrait, par piété, faire grâce à ceux qui sont dans ce cas.

1 Cette peine acquitte largement la dette que nous pouvons avoir contractée par nos péchés. †

Mais c’est le contraire. Saint Ambroise dit (alius auctor super illud Rom., chap. 11 : Sine pœnitentiâ sunt dona et vocatio Dei) : La grâce de Dieu pardonne tout gratuitement dans le baptême.

Conclusion.

Puisque le baptême communique aux hommes le mérite de la passion du Christ, comme s’ils eussent souffert et qu’ils fussent morts, il s’ensuit qu’il les délivre de toute la peine due à leurs péchés.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 68, art. 5 dans le corps de l’article et Réponse N°1), par le baptême on est incorporé à la passion et à la mort du Christ, d’après ces paroles (Rom., 6, 8) : Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. D’où il est évident que la passion du Christ est communiquée à tous ceux qui sont baptisés à titre de remède, comme s’ils avaient souffert, et qu’ils fussent morts eux-mêmes. — La passion du Christ, comme nous l’avons dit (quest. 68, art. 5), étant une satisfaction suffisante pour tous les péchés de tous les hommes, il s’ensuit que celui qui est baptisé est délivré de toute la peine qu’il avait méritée pour ses péchés, comme s’il eût lui-même suffisamment satisfait pour toutes ses fautes. [Q79-5] ;

Article 3 : Le baptême doit-il enlever les peines de cette vie ?

69

Objection N°1.

Il semble que le baptême doive détruire les peines de cette vie. Car, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 5), le don du Christ est plus puissant que le péché d’Adam. Or, par le péché d’Adam la mort est entrée en ce monde, d’après ce même apôtre, et, par conséquent, avec elle toutes les autres peines de la vie présente. À plus forte raison, par le don du Christ, que l’on reçoit dans le baptême, l’homme doit-il être délivré de ces peines.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme le dit la glose[1], quand on prend un ennemi redoutable, on ne le fait pas périr immédiatement, mais on le laisse vivre quelque temps dans la honte et la douleur ; de même le Christ a d’abord enchaîné la peine, et il la détruira ensuite dans le siècle futur.

Objection N°2.

Le baptême efface le péché originel et le péché actuel, comme nous l’avons dit (art. 1). Or, il efface le péché actuel de manière à délivrer de toute la peine qu’il mérite. Il délivre donc aussi des misères de la vie présente, qui sont la peine du péché originel.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme le dit la glose[2], il y a pour le péché deux sortes de peines, la peine éternelle et la peine temporelle. Le Christ a complètement effacé la peine éternelle, de telle sorte que ceux qui sont baptisés et véritablement pénitents ne la ressentent pas. Mais pour la peine temporelle il ne l’a pas encore absolument détruite ; car la faim, la soif et la mort subsistent. Cependant il a renversé son royaume et sa domination, de manière que l’homme ne la redoute pas, et il l’exterminera enfin complètement dans les derniers temps.

1 Pet. Lombard., Rom., chap. 6, super illud : Ut ultrà non serviamus peccato. †

2 Ord. sup. illud : Homo noster crucifixus. †

Objection N°3.

En étant la cause, on ôte les effets. Or, la cause de ces misères, c'est le péché originel, qui est effacé parle baptême. Elles ne doivent donc plus subsister, une fois que le péché originel est effacé.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 81, art. 1), le péché originel s'est répandu de manière que la personne a souillé d'abord la nature et qu'ensuite la nature a souillé la personne. Mais le Christ intervertissant cet ordre répare d'abord ce qui appartient à la personne, et ensuite il réparera simultanément dans tout le monde ce qui appartient à la nature. C'est pourquoi le baptême délivre immédiatement l'homme de la faute du péché originel et de la peine de la privation de la vue de l'essence divine, qui se rapportent à la personne, au lieu que les misères de la vie présente, comme la mort, la faim, la soif et les autres peines semblables, se rapportent à la nature dont les principes les produisent, selon qu'elle a été privée de la justice originelle. C'est pourquoi ces défauts ne seront détruits que dans la réparation dernière de la nature par la résurrection glorieuse.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Rom., chap. 6) : Destruatur corpus peccati, la glose dit[1] : Le baptême fait que le vieil homme est crucifié et le corps du péché détruit, non de telle manière que la concupiscence de la chair, qui était en lui pendant qu'il vivait et qui lui était innée, se trouve absolument détruite et n'existe plus, mais de telle sorte que cette concupiscence qui était en nous à notre naissance ne nous nuise pas à notre mort. Pour la même raison, les autres peines ne sont donc pas détruites par le baptême.

Conclusion.

Quoique le baptême ait la vertu d'enlever les peines de la vie présente, cependant il ne les détruit pas avant la résurrection, de manière que les membres incorporés au Christ soient semblables leur chef, et qu'ils remportent la victoire dans le combat spirituel, et qu'on ne s'approche pas du baptême en vue des avantages de la vie présente, mais plutôt pour les avantages de la vie future.

Il faut répondre que le baptême a la puissance de détruire les misères de la vie présente ; cependant il ne les détruit pas ici-bas, mais par sa vertu il en délivrera les justes à la résurrection quand le corps mortel se revêtira d'immortalité, selon l'expression de l'Apôtre (1 Cor., 15, 53). Et c'est avec raison qu'il en est ainsi :

1. Parce que par le baptême l'homme est incorporé au Christ et devient un de ses membres, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi il est convenable que ce qui s'est passé dans le chef se passe aussi dans les membres qui lui ont été incorporés. Or, le Christ a été plein de grâce et de vérité, dès le commencement de sa conception. Néanmoins il a eu un corps passible, qui, après sa passion et sa mort, est ressuscité pour la vie glorieuse. De là il résulte que le chrétien obtient la grâce dans le baptême, quant à l'âme, et qu'il a cependant un corps passible, dans lequel il peut souffrir pour le Christ, mais ce corps ressuscitera ensuite pour une vie immortelle. D'où l'Apôtre dit (Rom., 8, 11) : Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera vos corps mortels, à cause de son esprit qui habite en vous. Et plus loin (8, 17) : Nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, pourvu toutefois que nous souffrions avec lui, afin que nous soyons glorifiés avec lui.
2. C'est convenable pour l'exercice de la vie spirituelle, c'est-à-dire afin que l'homme combattant contre la concupiscence et les autres misères, il reçoive la couronne de la

1 Ord. Aug., Lib. 1 de peccat. merit, et rem., chap. ult. †

victoire[1]. Ainsi, sur ces paroles (Rom., 6, 6) : Afin que le corps du péché soit détruit, la glose dit[2] : Si l'homme vit après avoir été baptisé, il a dans sa chair la concupiscence, contre laquelle il combat, et il la surmonte avec le secours de Dieu. C'est ce que figurent ces paroles (Juges, 3, 1) : Voici les peuples que le Seigneur a laissé vivre, pour servir d'exercice et d'instruction aux Israélites, afin que leurs enfants apprissent après eux à combattre leurs ennemis, et qu'ils s'accoutumassent à ces sortes de combats.

3. Cela a été convenable dans la crainte que les hommes s'approchassent du baptême pour être délivrés des misères de la vie présente, et non pour obtenir la gloire de la vie éternelle. C'est ce qui fait dire à saint Paul (1 Cor., 15, 19) : Si nous n'avons d'espérance dans le Christ que pour cette vie, nous sommes les plus misérables des hommes.

Article 4 : Le baptême confère-t-il à l'homme la grâce et les vertus ?

69

Objection N°1.

Il semble que le baptême ne confère pas à l'homme la grâce et les vertus. Car, comme nous l'avons dit (art. 2, Objection N°2), les sacrements de la loi nouvelle font ce qu'ils figurent. Or, l'ablution du baptême signifie que l'âme est purifiée de ses fautes et non qu'elle est revêtue de la grâce et des vertus. Il semble donc que le baptême ne confère pas à l'homme la grâce et les vertus.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'eau du baptême signifie la purification de la faute par son ablution, et la délivrance de la peine par son rafraîchissement ; de même elle signifie la splendeur de la grâce et des vertus par sa clarté naturelle.

Objection N°2.

Ce que l'on possède, on n'a pas besoin de le recevoir de nouveau. Or, il v en a qui s'approchent du baptême et qui ont déjà la grâce et les vertus. Ainsi il est dit (Actes, 10, 1) : Il y avait à Césarée un homme appelé Corneille, qui était centenier d'une cohorte qu'on appelait l'italienne. C'était un homme religieux et craignant Dieu. Néanmoins il fut ensuite baptisé par saint Pierre. La grâce et les vertus ne sont donc pas conférées par le baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. 68, art. 3), on obtient la rémission de ses péchés avant le baptême, selon qu'on a la volonté implicite ou explicite de recevoir ce sacrement. Cependant, quand on le reçoit réellement, la rémission est plus complète quant à la délivrance de la peine entière. Ainsi avant leur baptême, Corneille et ceux qui lui ressemblaient ont obtenu la grâce et les vertus par la foi du Christ et le désir du baptême qu'ils avaient implicitement ou explicitement ; mais en recevant ce sacrement ils ont eu une plus grande abondance de grâce et de vertus. C'est pourquoi sur ces paroles (Ps. 22, 2) : Il m'a amené près d'une eau fortifiante, la glose dit (interl. et ord. implic.) : Il nous a fortifiés dans le baptême par un accroissement de vertu et de bonnes œuvres. [Q80-1]

Objection N°3.

La vertu est une habitude qui par son essence est une qualité qui change difficilement, par laquelle on agit d'une manière facile et agréable. Or, après le baptême il reste dans l'homme le penchant au

1 Ces peines deviennent ainsi une occasion de mérite ; elles sont un préservatif contre les fautes dans lesquelles nous pourrions tomber, et elles font naître en nous des vertus que nous ne connaîtrions pas, si nous n'avions pas à lutter contre la souffrance. †

2 Aug., Lib. 1 de peccat. merit. et remiss., chap. ult. †

mal par lequel la vertu est détruite, et qui rend difficile le bien qui est l'acte de la vertu. L'homme n'obtient donc pas la grâce et les vertus par le baptême.

Réponse à l'objection N°3 :

On trouve dans ceux qui sont baptisés de la difficulté pour le bien et du penchant pour le mal, non parce qu'ils manquent de l'habitude des vertus, mais à cause de la concupiscence qui n'est pas détruite dans le baptême. Toutefois comme le baptême affaiblit cette passion pour l'empêcher de dominer ; de même il affaiblit ces deux dispositions mauvaises, dans la crainte qu'elles ne triomphent de l'homme.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Tite, 3, 5) : Il nous a sauvés par l'eau de la régénération, c'est-à-dire par le baptême, et par le renouvellement de l'Esprit-Saint qu'il a répandu sur nous abondamment ; c'est-à-dire pour la rémission des péchés et l'abondance des vertus, comme le dit la glose (interl.). On reçoit donc dans le baptême la grâce de l'Esprit-Saint et l'abondance des vertus.

Conclusion.

Puisque les hommes sont incorporés au Christ par le baptême, ils obtiennent, en recevant ce sacrement, non seulement la grâce, mais encore les vertus.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Lib. 1 de bapt. parvul. seu de peccator. merit. et remiss., chap. 26), le baptême a la puissance d'incorporer au Christ ceux qui le reçoivent comme ses membres. Or, la plénitude de la grâce et de la vertu découle du Christ, qui est le chef, sur tous ses membres, d'après ces paroles (Jean, 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. D'où il est évident que par le baptême on acquiert la grâce et les vertus.

Article 5 : Est-il convenable d'attribuer au baptême certains actes de vertus ?

69

Objection N°1.

Il semble qu'on attribue à tort au baptême, comme ses effets, certains actes de vertus, tels que l'incorporation au Christ, l'illumination et la fécondité. Car on ne donne le baptême à un adulte qu'autant qu'il a la foi, d'après ces paroles (Marc, 16, 16) : Celui qui aura cru et qui sera baptisé sera sauvé. Or, on est incorporé au Christ par la foi, suivant la pensée de saint Paul qui dit (Eph., 3, 17) : que le Christ habite dans nos cœurs par la foi. On n'est donc baptisé qu'autant qu'on est déjà incorporé au Christ, et par conséquent cette incorporation n'est pas un effet du baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

Les adultes qui croient d'abord dans le Christ lui sont incorporés par la pensée ; mais ensuite une fois qu'ils sont baptisés ils lui sont incorporés pour ainsi dire corporellement, c'est-à-dire par le sacrement visible, et s'ils n'avaient pas eu l'intention de le recevoir, ils n'auraient pas pu lui être incorporés mentalement.

Objection N°2.

L'illumination est produite par l'enseignement, d'après saint Paul qui dit (Eph., 3, 8) : Moi qui suis le plus petit d'entre tous les saints, j'ai reçu la grâce d'illuminer tous les hommes. Or, l'enseignement qui consiste dans le catéchisme précède le baptême. Il n'en est donc pas l'effet.

Réponse à l'objection N°2 :

Le docteur éclaire extérieurement par son ministère en catéchisant ; tandis que Dieu éclaire intérieurement ceux qui ont été baptisés en préparant leurs cœurs à recevoir la doctrine de vérité, d'après ces paroles (Jean, 6, 45) : Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés de Dieu.

Objection N°3.

La fécondité appartient à la génération active. Or, on est régénéré spirituellement par le baptême. La fécondité n'est donc pas un effet de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

On met parmi les effets du baptême la fécondité par laquelle on produit les bonnes œuvres, mais non la fécondité par laquelle on engendre d'autres hommes dans le Christ, selon cette expression de saint Paul (1 Cor., 4,15) : Je vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Évangile.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (loc. cit., art. préc.) que le baptême a la vertu d'incorporer au Christ ceux qui le reçoivent. Saint Denis (De eccles. hier., chap. 2) attribue l'illumination à ce sacrement ; et sur ces paroles (Ps. 2, 2) : Près d'une eau fortifiante, la glose ajoute (interl.) que l'âme que le péché a rendue aride et stérile devient féconde par le baptême.

Conclusion.

Puisque les hommes sont incorporés au Christ par le baptême, il est évident que ceux qui sont baptisés reçoivent du Christ, leur chef, un sentiment spirituel et un mouvement ; l'un quand ils sont éclairés à l'égard de la connaissance de la vérité, et l'autre quand ils sont enrichis par l'infusion de la grâce de la fécondité des bonnes œuvres.

Il faut répondre que par le baptême on est régénéré à la vie spirituelle, qui est produite par la foi du Christ, selon ces paroles de l'Apôtre (Gal., 2, 20) : Si je vis maintenant dans la chair, j'y vis en la foi du Fils de Dieu. Or, la vie n'appartient qu'aux membres qui sont unis au chef dont ils reçoivent le sentiment et le mouvement. Et c'est pour cela qu'il est nécessaire que par le baptême on soit incorporé au Christ, comme un de ses membres. — Mais comme dans l'ordre naturel la tête communique aux membres le sentiment et le mouvement, de même c'est du chef spirituel, qui est le Christ, que découle sur ses membres le sentiment spirituel qui consiste dans la connaissance de la vérité et le mouvement spirituel qui est produit par l'action de la grâce. D'où il est dit (Jean, 1, 14) : Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité. C'est pourquoi il s'ensuit que ceux qui sont baptisés sont éclairés par le Christ à l'égard de la connaissance de la vérité, et fécondés par lui de la fécondité des bonnes œuvres par l'infusion de la grâce[1].

Article 6 : Les enfants reçoivent-ils la grâce et les vertus dans le baptême ?

69

Objection N°1.

Il semble que les enfants ne reçoivent pas dans le baptême la grâce et les vertus. Car on n'a pas la grâce et les vertus sans la foi et la charité. Or, la foi, comme le dit saint Augustin (De Prœd., chap. 5), consiste dans la volonté de ceux qui croient ; de même la charité consiste aussi dans la volonté de ceux qui aiment. Les enfants n'ayant pas l'usage de cette faculté, il s'ensuit qu'ils n'ont ni la foi, ni la charité. Ils ne reçoivent donc ni la grâce, ni les vertus dans le baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

1 C'est pour ce motif que parmi les effets du baptême on met l'incorporation, par laquelle nous sommes incorporés au Christ comme ses membres ; l'illumination, qui est l'effet de la foi dans l'intelligence ; la fécondation, qui nous fait multiplier les bonnes œuvres. †

La foi et la charité consistent dans la volonté des hommes, mais de telle sorte que les habitudes de ces vertus, aussi bien que celles des autres, requièrent la puissance de la volonté qui existe dans les enfants ; au lieu que les actes des vertus demandent l'acte de cette faculté, ce qui n'existe pas en eux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (loc. cit.) que le sacrement de la foi, c'est-à-dire celui qui produit l'habitude de la foi, fait un fidèle d'un petit enfant, quoiqu'il n'ait pas encore la foi qui consiste dans l'acte de la volonté de ceux qui croient.

Objection N°2.

Sur ces paroles (Jean, chap. 14, Majora horum faciet), saint Augustin dit (Tract. 72 in Joan.) : Que pour faire d'un impie un juste le Christ opère en lui, mais non sans lui. Or, l'enfant, quand il n'a pas l'usage du libre arbitre, ne coopère pas avec le Christ pour sa justification, et même quelquefois il résiste de tout son pouvoir. Il n'est donc pas justifié par la grâce et les vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Lib. de char., tract. 3, sup. Epist. 1 Joan.), on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint qu'autant qu'on le veut ; ce qui ne doit pas s'entendre des petits enfants, mais des adultes. C'est aussi des adultes que l'on parle, quand on dit que le Christ ne justifie pas l'homme sans lui. Quant aux enfants que l'on baptise, s'ils s'y opposent de toutes leurs forces, on ne le leur impute pas ; parce qu'ils ignorent tellement ce qu'ils font qu'ils ne semblent pas agir, selon la pensée du même docteur (Lib. de præsc. Dei ad Dardan., ep. 287).

Objection N°3.

Saint Paul dit (Rom., 4, 5) : Lorsqu'un homme, sans faire des œuvres, croit en celui qui justifie le pécheur, sa foi lui est imputée à justice, suivant le décret de la grâce de Dieu. Or, l'enfant ne croit pas en celui qui justifie l'impie. Il n'obtient donc ni la grâce sanctifiante, ni les vertus.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit encore saint Augustin (Serm. 10 de verb. apost., chap. 2) : L'Église, comme une bonne mère, prête aux petits enfants les pieds des autres pour marcher, le cœur des autres pour croire, la langue des autres pour confesser le Christ. Ainsi les enfants ne croient pas par leur acte propre, mais par la foi de l'Église qui leur est communiquée, et c'est en vertu de cette foi que la grâce et les vertus leur sont conférées. [Q71-1]

Objection N°4.

Ce que l'on fait avec une intention charnelle ne paraît pas produire un effet spirituel. Or, quelquefois les enfants sont présentés au baptême avec une intention charnelle ; par exemple, on le fait pour qu'ils soient guéris corporellement. Ils n'obtiennent donc pas l'effet spirituel de la grâce et des vertus.

Réponse à l'objection N°4 :

L'intention charnelle de ceux qui présentent des enfants au baptême ne leur nuit pas ; comme la faute de l'un ne nuit pas à l'autre, s'il n'y consent. D'où saint Augustin dit (Epist. 98 ad Bonifac.) : Ne soyez pas inquiet, s'il y en a qui présentent leurs enfants au baptême, non dans un sentiment de foi, en vue de les faire régénérer pour la vie éternelle par une opération toute spirituelle de la grâce, mais uniquement parce qu'ils regardent ce sacrement comme un moyen de rendre la santé à leurs enfants ou de la leur conserver. Car les enfants n'en sont pas moins régénérés, bien que ce ne soit pas dans cette intention qu'on les ait présentés au baptême.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Ench., chap. 52) : Les enfants meurent en renaissant au péché qu'ils ont contracté en naissant, et par conséquent c'est à eux que se rapportent ces paroles :

Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir au péché. Aussi l'Apôtre ajoute : Afin que, comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, nous marchions aussi dans une vie nouvelle. Or, cette vie nouvelle est produite par la grâce et les vertus. Les enfants reçoivent donc dans le baptême la grâce et les vertus.

Conclusion.

Puisque les enfants deviennent les membres du Christ dans le baptême, il s'ensuit qu'ils reçoivent du Christ, leur chef, non seulement son caractère, mais encore l'influence de la grâce et de la vertu.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs anciens qui ont supposé que les enfants ne recevaient pas dans le baptême la grâce et les vertus ; mais que ce sacrement leur imprimait le caractère du Christ, en vertu duquel, quand ils sont arrivés à l'âge mûr, ils obtiennent la grâce et les vertus. Or, il est évident que ce sentiment est faux pour une double raison :

1. Parce que les enfants, comme les adultes, deviennent les membres du Christ dans le baptême ; par conséquent, il est nécessaire qu'ils participent à l'influence de la grâce et de la vertu qui découle de leur chef.
2. Parce que, d'après ce sentiment, les enfants qui meurent après avoir reçu le baptême ne parviendraient pas à la vie éternelle ; puisque, selon l'expression de l'Apôtre (Rom., 6, 23), la grâce de Dieu est la vie éternelle. Il n'aurait donc pas été utile pour leur salut qu'ils fussent baptisés[1].

Ce qui a été la cause de cette erreur, c'est qu'ils n'ont pas su distinguer entre l'habitude et l'acte. Comme ils ont vu que les enfants étaient incapables de produire des actes de vertus, ils ont cru qu'ils ne possédaient la vertu d'aucune manière après leur baptême. Mais cette impuissance d'action n'existe pas dans les enfants parce qu'ils manquent des habitudes nécessaires, elle résulte seulement d'un empêchement corporel. C'est ainsi que ceux qui dorment, quoiqu'ils aient les habitudes des vertus, sont cependant empêchés par le sommeil d'en produire les actes.

Article 7 : Le baptême a-t-il pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste ?

69

Objection N°1.

Il semble que le baptême n'ait pas pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste. Car on n'a pas besoin d'ouvrir ce qui est ouvert. Or, la porte du royaume du ciel a été ouverte par la passion du Christ. C'est pourquoi il est dit (Apoc., 4, 1) : Après cela j'ai vu une grande porte ouverte dans le ciel. Le baptême n'a donc pas pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste.

Réponse à l'objection N°1 :

Le baptême ouvre à celui qui est baptisé la porte du royaume céleste, en tant qu'il l'incorpore à la passion du Christ en lui en appliquant les mérites.

Objection N°2.

Le baptême a produit son effet en tout temps depuis qu'il a été établi. Qu'il y en a qui ont reçu le baptême du Christ avant sa passion, comme on le voit (Jean, chap. 3). Cependant, s'ils étaient morts alors, ils n'auraient pas encore trouvé ouverte la porte du royaume céleste, dans lequel personne n'est

1 Absit, dit le pape Innocent III, ut universi parvuli pereant, quorum quotidiè tanta multitudo moritur : quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem. Extrav. de bapt. et ejus effect., chap. Majores. †

entré avant le Christ, d'après ces paroles du prophète (Mich., 2, 13) : Il est monté ouvrant le chemin devant eux. Le baptême n'a donc pas eu pour effet d'ouvrir le royaume du ciel.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand la passion du Christ n'était pas encore parfaite en réalité, mais qu'elle ne l'était que dans la foi de ceux qui croyaient, le baptême ouvrait proportionnellement la porte du ciel, c'est-à-dire qu'il ne le faisait pas en réalité, mais en espérance. Car ceux qui étaient baptisés attendaient énamourant avec une espérance assurée leur entrée dans le royaume céleste.

Objection N°3.

Ceux qui sont baptisés sont encore soumis à la mort et aux autres peines de la vie présente, comme nous l'avons dit (art. 3). Or l'entrée du ciel n'est ouverte à personne tant qu'il est soumis à la peine, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont dans le purgatoire. Le baptême n'a donc pas pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui est baptisé n'est pas sujet à la mort et aux misères de la vie présente, parce que la personne le mérite, mais à cause de l'état de notre nature. C'est pourquoi cela n'empêche pas d'entrer dans le royaume céleste, quand l'âme est séparée du corps par la mort, comme ayant satisfait à ce qu'on devait à la nature.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Luc, 3, 21) : Il advint que le ciel s'ouvrît, la glose dit (ord.) : On voit par là la vertu du baptême ; pour celui qui en sort la porte du royaume céleste est ouverte.

Conclusion.

Puisque le baptême efface toutes les fautes et toute la peine qu'elles méritent, on doit croire qu'il ouvre la porte du royaume du ciel.

Il faut répondre qu'ouvrir la porte du royaume céleste, c'est écarter l'obstacle qui empêche d'y entrer. Or, cet obstacle, c'est le péché et la peine qu'il mérite. Et comme nous avons démontré (art. 1 et 2) que le baptême efface toutes les fautes et toute la peine qu'elles ont méritée, il s'ensuit que ce sacrement a pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste.

Article 8 : Le baptême produit-il dans tous les hommes un effet égal ?

69

Objection N°1.

Il semble que le baptême ne produise pas dans tous les hommes un effet égal. Car il a pour effet d'effacer la faute. Or, il efface plus de péchés dans certains individus que dans d'autres. Car il n'efface que le péché originel dans les enfants, tandis qu'il efface encore les péchés actuels dans les adultes, et parmi eux il y en a qui en ont plus et d'autres moins. Il ne produit donc pas le même effet dans tous les hommes.

Réponse à l'objection N°1 :

La moindre grâce baptismale est suffisante pour effacer tous les péchés. Par conséquent si le baptême efface plus de péchés dans les uns et qu'il en efface moins dans les autres, ceci ne résulte pas de l'efficacité plus ou moins grande du sacrement, mais de la condition du sujet ; parce qu'il efface dans chaque individu toutes les fautes qu'il y trouve.

Objection N°2.

Le baptême confère à l'homme la grâce et les vertus. Or, il y en a qui après leur baptême paraissent avoir une grâce plus grande et des vertus plus parfaites que d'autres qui ont été baptisés comme eux. Le baptême ne produit donc pas le même effet dans tout le monde.

Réponse à l'objection N°2 :

Si l'on voit se manifester une grâce plus grande ou moindre dans ceux qui sont baptisés, cette différence peut résulter de deux causes :

1. De ce que l'un reçoit dans le baptême une grâce plus grande qu'un autre, parce qu'il s'en est approché avec plus de dévotion, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.) ;
2. De ce que, bien qu'ils aient reçu une grâce égale, ils n'en ont pas usé également. L'un en a profité avec plus de zèle, et l'autre a manqué d'y correspondre par négligence.

Objection N°3.

La nature est perfectionnée par la grâce, comme la matière par la forme. Or, la forme est reçue dans la matière selon sa capacité. Par conséquent, puisque parmi les enfants qui sont baptisés, il y en a qui ont une capacité naturelle plus grande que d'autres, il semble qu'ils reçoivent une grâce plus grande.

Réponse à l'objection N°3 :

La différence des capacités naturelles dans les hommes ne provient pas de la diversité de leur âme qui est renouvelée par le baptême[1], mais elle résulte de la diversité des dispositions de leur corps. Or, il en est autrement pour les anges qui diffèrent d'espèce. C'est pourquoi les dons gratuits que les anges reçoivent varient selon la diversité de leurs capacités naturelles, tandis qu'il n'en est pas de même des hommes.

Objection N°4.

Dans le baptême il y en a qui obtiennent non seulement le salut de leur âme, mais encore celui de leur corps ; comme on le voit à l'égard de Constantin[2], qui fut guéri de la lèpre dans son baptême. Le baptême ne produit donc pas le même effet dans tout le monde.

Réponse à l'objection N°4 :

La santé du corps n'est pas par elle-même un effet du baptême, mais elle est une opération miraculeuse de la providence divine.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Eph., 4, 5) : Il n'y a qu'une foi, qu'un baptême. Or, une cause uniforme produit un effet qui est uniforme aussi. Par conséquent le baptême produit le même effet dans tout le monde.

Conclusion.

Le baptême produit le même effet dans tous ceux qui le reçoivent de la même manière par rapport au but pour lequel il a été établi, c'est-à-dire par rapport au renouvellement de la vie spirituelle ; quant aux autres effets ils ne sont pas les mêmes, ils sont plus grands dans les uns et moindres dans les autres, selon l'ordre de la divine providence.

---

1 Puisque tous les hommes étant de La même espèce ont la même forme. †

2 Ce fait se trouve emprunté aux actes de saint Sylvestre, que Baronius regarde comme authentiques. D'après ces actes, le pape saint Sylvestre aurait baptisé Constantin à Rome, l'an 324. Voyez les Annales de Baronius à cette année. Mais la plupart des historiens modernes sont d'un sentiment opposé. Ils croient qu'il a été baptisé à Nicomédie sur la fin de sa vie. Voyez Papebroch, Acta sanctorum, ad 21 maii ; Critica Pagi, ad an. 321 ; Noël Alexandre, Hist. Ecdes., sæc. 4, Dissertât., les Bénédictins de Saint-Maur dans leurs notes sur le discours de saint Ambroise, à l'occasion de la mort de Théodose, Tillemont, Fleury, etc. †

Il faut répondre que le baptême produit deux sortes d'effets, l'un par lui-même, et l'autre par accident. L'effet qu'il produit par lui-même est celui pour lequel il a été établi, c'est-à-dire la régénération des hommes à la vie spirituelle. Il produit également cet effet dans tous ceux qui le reçoivent de la même manière. Ainsi tous les enfants recevant le baptême de la même manière[2], ils reçoivent tous également le même effet dans ce sacrement. Mais les adultes qui s'approchent du baptême par leur propre foi ne le reçoivent pas tous de la même manière. Car les uns le reçoivent avec plus et les autres avec moins de dévotion ; c'est pourquoi la grâce de la régénération est plus vive dans les uns et l'est moins dans les autres, comme le même feu donne plus de chaleur à celui qui s'en approche davantage, quoique, considéré en lui-même, il répande également sa chaleur vers tout le monde. — L'effet que le baptême produit par accident est celui pour lequel ce sacrement n'a pas été établi, mais que la vertu divine opère en lui miraculeusement. Comme le dit la glose[3] sur ces paroles de saint Paul (Rom., chap 6) : Ut ultra non serviamus peccato : Le baptême ne fait pas que la loi du péché qui est dans nos membres se trouve complètement éteinte, sinon par un miracle ineffable du Créateur. Tous ceux qui sont baptisés ne reçoivent pas également ces effets, quoiqu'ils s'approchent de ce sacrement avec une égale dévotion ; mais ces faveurs sont dispensées selon l'ordre de la providence divine. [Q90-2] ;

Article 9 : La fiction empêche-t-elle l'effet du baptême ?

69

Objection N°1.

Il semble que la fiction n'empêche pas l'effet du baptême. Car l'Apôtre dit (Gal., 3, 27) : Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Or, tous ceux qui reçoivent le baptême du Christ sont baptisés dans le Christ. Ils revêtent donc tous le Christ ; ce qui consiste à percevoir l'effet de ce sacrement, et par conséquent la fiction ne le rend pas nul.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut entendre que l'on est baptisé dans le Christ de deux manières.

1. On peut être baptisé dans le Christ, c'est-à-dire lui ressembler. Tous ceux qui sont ainsi baptisés en lui, lui ressemblent par la foi et la charité et revêtent le Christ par la grâce.
2. On dit que l'on est baptisé dans le Christ selon qu'on reçoit son sacrement. Tous ceux qui revêtent le Christ de la sorte reçoivent le caractère, mais ils ne lui sont pas conformes par la grâce.

Objection N°2.

La vertu divine qui peut changer la volonté de l'homme en la tournant au bien, opère dans le baptême. Or, l'effet de la cause qui agit ne peut être empêché par l'obstacle que cette cause peut enlever. La fiction n'empêche donc pas l'effet du baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand Dieu change la volonté de l'homme de mal en bien, alors l'homme ne s'approche pas du sacrement par feinte, mais Dieu ne le fait pas toujours. D'ailleurs le sacrement n'est pas établi pour que celui qui est dissimulé ne le soit plus, mais pour que celui qui s'en approche franchement soit justifié.

Objection N°3.

2 Parce qu'ils ne sont pas baptisés dans leur propre foi, mais dans la foi de l'Église. †

3 August., lib. 1 De peccat. merit. et rem., chap. 39. †

L'effet du baptême est la grâce à laquelle le péché est opposé. Or, il y a beaucoup d'autres péchés plus graves que la fiction, et on ne dit pas qu'ils empêchent l'effet du baptême. La fiction ne l'empêche donc pas non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que l'on use de fiction par là même qu'on a l'air extérieurement de vouloir ce qu'on ne veut pas. Or, quiconque se présente au baptême montre par là qu'il a la vraie foi du Christ, qu'il est pénétré de respect pour ce sacrement, et qu'il veut se conformer au Christ et s'éloigner du péché. Ainsi tout homme qui veut rester attaché au péché et qui se présente au baptême, le fait avec dissimulation, parce qu'il n'a pas la dévotion que ce sacrement exige. Mais ceci doit s'entendre du péché-mortel qui est contraire à la grâce et non du péché véniel. Par le mot de fiction on comprend donc ici en quelque sorte tout péché[1].

Mais c'est le contraire. Le Sage dit (Sag., 1, 5) : L'Esprit-Saint, qui est le maître de la science, fuit le déguisement. Or, l'effet du baptême vient de l'Esprit-Saint. Par conséquent le déguisement l'empêche.

Conclusion.

Puisque Dieu ne contraint pas les hommes à être justes, il est évident que ceux qui s'approchent du baptême avec dissimulation n'en reçoivent pas l'effet.

Il faut répondre que, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 30), Dieu ne contraint pas l'homme à être juste. C'est pourquoi, pour que quelqu'un soit justifié par le baptême, il faut que la volonté de l'homme embrasse ce sacrement et l'effet qu'il produit. Or, on dit que quelqu'un use de fiction par là même que sa volonté est en contradiction avec le baptême ou avec son effet. Car, d'après saint Augustin (Lib. 1 de Bapt. cont. Donat., chap. 4 et liv. 7, cap. 53), on use de fiction de quatre manières :

1. Quand on ne croit pas, puisque le baptême est le sacrement de la foi ;
2. Parce qu'on méprise le sacrement lui-même ;
3. Parce qu'on l'administre d'une autre façon sans observer le rite de l'Église[2] ;
4. Parce qu'on s'en approche indévotement. D'où il est évident que la fiction empêche l'effet du baptême. [Q79-8]

Article 10 : Une fois que la fiction a cessé, le baptême opère-t-il son effet ?

69

Objection N°1.

Il semble que la fiction cessant, le baptême n'opère pas son effet. Car une œuvre morte qui existe sans la charité ne peut jamais être vivifiée. Or, celui qui s'approche du baptême avec feinte reçoit ce sacrement sans la charité. Il ne peut donc jamais être vivifié au point de conférer la grâce.

Réponse à l'objection N°1 :

Le sacrement de baptême est l'œuvre de Dieu et non de l'homme. C'est pourquoi ce n'est pas une œuvre morte dans celui qui dissimule et qui reçoit ce sacrement sans la charité.

Objection N°2.

1 Tout péché-mortel auquel on ne veut pas renoncer. †

2 Il peut se faire alors que le sacrement soit invalide, si on manque à quelque chose d'essentiel dans la matière ou la forme. Il en est de même pour la seconde condition, si le mépris se traduit par des actes qui montrent qu'on agit dérisoirement, mimicè, en le conférant on en le recevant. †

La fiction paraît être plus forte que le baptême, puisqu'elle en empêche l'effet. Or, le plus fort n'est pas enlevé par le plus faible. Par conséquent le péché de fiction ne peut être effacé par le baptême que la fiction empêche : et par suite le baptême n'obtient pas son effet qui consiste dans la rémission de tous les péchés.

Réponse à l'objection N°2 :

La fiction n'est pas détruite par le baptême, mais par la pénitence que l'on fait ensuite. Dès qu'elle a cessé, le baptême efface tous les péchés et la peine méritée par ceux qui ont précédé le baptême et qui existaient simultanément avec lui. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (loc. sup. cit.) : Le jour d'hier est pardonné et tout ce qui précède, l'heure même et le moment avant le baptême et pendant le baptême est aussi pardonné ; ensuite on commence à redevenir coupable. Par conséquent le baptême et la pénitence concourent à produire l'effet du baptême ; le baptême comme la cause qui agit par elle-même, et la pénitence comme la cause par accident, c'est-à-dire qui écarte l'obstacle.

Objection N°3.

Il arrive qu'on s'approche du baptême avec feinte, et qu'après l'avoir reçu on commette beaucoup de péchés. Ces péchés ne sont cependant pas effacés par ce sacrement, parce qu'il efface les péchés passés et non les péchés à venir. Le baptême dans ce cas n'obtiendra donc jamais son effet qui est la rémission de tous les péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

L'effet du baptême n'est pas d'effacer les péchés futurs, mais les péchés présents ou passés. C'est pourquoi, quand la fiction cesse, les péchés qui suivent sont remis, mais ils le sont par la pénitence et non par le baptême. Par conséquent ils ne sont pas remis complètement quant à la peine qu'ils ont méritée, comme les péchés qui précèdent le baptême.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Bapt., liv. 1, chap. 12) : Alors le baptême commence à être utile pour le salut, quand une confession franche et vraie remplace cette fiction qui, tant que le cœur persévérait dans sa malice ou son sacrilège, ne permettait pas que les péchés fussent effacés.

Conclusion.

Une fois que la pénitence a fait cesser la fiction, le baptême obtient toujours son effet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 66, art. 9), le baptême est une régénération spirituelle. Or, quand une chose est engendrée, elle reçoit tout à la fois avec la forme l'effet de la forme, à moins qu'il n'y ait un obstacle ; et quand cet obstacle est enlevé, la forme de la chose engendrée produit son effet. Ainsi quand un corps grave est engendré, il est en même temps porté à descendre de haut en bas, à moins que quelque chose ne l'en empêche. Et dès que cet obstacle est détruit, il commence alors à se mouvoir de cette manière. — De même, quand on est baptisé, on reçoit le caractère qui est comme la forme, et on obtient son effet propre, qui est la grâce qui remet tous les péchés. Mais cet effet est quelquefois empêché par la fiction. Par conséquent il faut que dès que la pénitence a fait cesser cette dernière, le baptême obtienne immédiatement son effet.

69

QUESTION 70 : DE LA CIRCONCISION QUI A PRÉCÉDÉ LE BAPTÊME

Question 70 : De la circoncision qui a précédé le baptême.....295
Article 1 : La circoncision a-t-elle été la préparation et la figure du baptême ?.....295
Article 2 : La circoncision a-t-elle été convenablement établie ?.....296
Article 3 : Le rite de la circoncision a-t-il été convenable ?.....298
Article 4 : La circoncision conférait-elle la grâce sanctifiante ?.....300

Nous avons à nous occuper en dernier lieu de ce qui a préparé le baptême, et d'abord de la préparation qui l'a précédé, c'est-à-dire de la circoncision ; ensuite des préparatifs qui existent simultanément avec lui, c'est-à-dire du catéchisme et de l'exorcisme.

Sur la circoncision quatre questions se présentent :

1. La circoncision a-t-elle été une préparation et une figure du baptême ?

2. De son institution.[1]
3. De son rite.
4. De son effet.[2]

Article 1 : La circoncision a-t-elle été la préparation et la figure du baptême ?

70

Objection N°1.

Il semble que la circoncision n'ait pas été la préparation et la figure du baptême. Car toute figure a de la ressemblance avec son objet figuré. Or, la circoncision n'a pas de ressemblance avec le baptême. Il semble donc qu'elle n'ait été ni la préparation, ni la figure de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

La circoncision avait de la ressemblance avec le baptême par rapport à l'effet spirituel du sacrement. Car, comme on enlevait par la circoncision une partie du corps, de même par le baptême on dépouille l'homme de sa vie charnelle.

Objection N°2.

L'Apôtre dit en parlant des anciens pères (1 Cor., chap. 10) qu'ils ont tous été baptisés dans la nue et dans la mer. Or, il ne dit pas qu'ils ont été baptisés dans la circoncision. La protection qui s'est manifestée dans la colonne nébuleuse et dans le passage de la mer Bouge a donc été plutôt une préparation au baptême et sa figure que la circoncision.

Réponse à l'objection N°2 :

Le miracle de la colonne nébuleuse et du passage de la mer Rouge ont été des ligures de notre baptême par lequel nous renaissons de l'eau signifiée par la mer Rouge, et de l'Esprit- Saint signifié par la colonne nébuleuse ; mais ces miracles n'étaient pas une profession de foi comme la circoncision ; c'est pourquoi ils n'étaient que des figures et non des sacrements. Quant à la circoncision elle était un sacrement qui préparait au baptême ; cependant elle le figurait moins expressément que ces deux prodiges sous le rapport extérieur. C'est pourquoi l'Apôtre a plutôt fait mention de ces prodiges que de la circoncision[3].

Objection N°3.

Nous avons dit (quest. 38, art. 1, Réponse N°1) que le baptême de Jean a été une préparation au baptême du Christ. Si donc la circoncision a été préparatoire et figurative du baptême du Christ, il semble que le baptême de Jean ait été superflu ; ce qui répugne. Elle n'a donc été ni une préparation, ni une figure du baptême.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême de Jean a été une préparation au baptême du Christ quant à l'exercice de l'acte, tandis que la circoncision l'a été quant à la profession de foi qui est requise dans le baptême, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

1 Cet article et le suivant ont pour objet de rendre sensible la sagesse que Dieu a mise dans toutes ses œuvres (Sag., 11, 21) : Vous avez réglé toutes choses avec mesure, et avec nombre, et avec poids. †

2 À l'égard des enfants, la circoncision conférait la grâce ex opere operato passivè ; mais quand il s'agit des adultes, la question est beaucoup plus controversée. Un grand nombre de théologiens prétendent qu'elle ne conférait la grâce que ex opere operantis. †

3 D'ailleurs rien n'empêche d'admettre que la même chose a été figurée de différentes manières sous la loi ancienne. †

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Col., 2, 11) : Vous avez été circoncis non de celte circoncision faite de main d'homme, qui consiste dans le dépouillement du corps, mais de la circoncision du Christ, et vous avez été ensevelis avec lui par le baptême.

Conclusion.

Puisque la foi des anciens a été la même que la nôtre, et que tout leur arrivait en figure, il est évident que la circoncision, qui est une profession de foi, a été une préparation et une figure du baptême.

Il faut répondre qu'on appelle le baptême le sacrement de la foi, en ce sens que dans le baptême il y a une profession de foi, et que par le baptême on est agrégé à la société des fidèles. Or, notre foi est la même que celle des anciens patriarches, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 4, 13) : Nous croyons ayant le même esprit de foi. La circoncision était aussi une protestation de foi, et c'est pour cela qu'il est dit (Rom., 4, 11) : qu'Abraham reçut la circoncision comme le sceau de la foi, et c'était par conséquent par elle que les anciens étaient agrégés à la société des fidèles. D'où il est évident que la circoncision a été une préparation au baptême et qu'elle l'a figuré à l'avance, selon que tout ce qui arrivait aux juifs était une figure de l'avenir, d'après l'expression de saint Paul (1 Cor., chap. 10) ; comme leur loi avait aussi l'avenir pour objet. [Q71-1]

Article 2 : La circoncision a-t-elle été convenablement établie ?

70

Objection N°1.

Il semble que la circoncision n'ait pas été convenablement établie. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), il y avait dans la circoncision une profession de foi. Or, personne n'a jamais pu être délivré du péché du premier homme que par la foi en la passion du Christ, d'après ces paroles (Rom., 3,25) : Celui que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang. La circoncision eût donc dû être établie immédiatement après le péché du premier homme et non dans le temps d'Abraham.

Réponse à l'objection N°1 :

Immédiatement après le péché du premier homme, par suite de la science d'Adam qui avait été pleinement instruit des choses divines, la foi et la raison naturelle étaient encore si puissantes dans l'homme qu'il n'avait pas besoin qu'on lui déterminât des signes particuliers de foi et de salut ; mais chacun exprimait sa foi à sa manière par les signes qui lui convenaient. Du temps d'Abraham la foi était affaiblie, un grand nombre se laissant déjà aller à l'idolâtrie. La raison naturelle avait été aussi obscurcie par l'accroissement de la concupiscence charnelle jusqu'au point de pécher contre nature. C'est pourquoi il a été convenable d'établir alors, et non auparavant, la circoncision pour professer la foi et pour diminuer la concupiscence de la chair.

Objection N°2.

Dans la circoncision l'homme faisait profession d'observer la loi ancienne, comme dans le baptême il fait profession d'observer la nouvelle. D'où l'Apôtre dit (Gal., 5, 3) : Je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il s'engage à observer la loi. Or, on n'a pas commencé à observer la loi du temps d'Abraham, mais plutôt du temps de Moïse. C'est donc à tort que la circoncision a été établie du temps d'Abraham.

Réponse à l'objection N°2 :

La loi n'a dû être observée que quand le peuple a été réuni ; parce que la loi a pour but le bien public, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 90, art. 2). Or, le peuple des fidèles devait être uni par un signe sensible ; ce qui est nécessaire pour que les hommes soient unis dans une religion quelconque, comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 19, chap. 11). C'est pour cette raison qu'il a fallu que la circoncision fût établie avant qu'on ne promulguât la loi. Quant aux patriarches qui ont vécu avant la loi, ils ont instruit leurs familles des choses divines sous forme d'avertissement paternel. D'où le Seigneur dit à d'Abraham (Gen., 18, 19) : Je sais qu'il ordonnera à ses enfants et à toute sa maison après lui de garder la voie du Seigneur.

Objection N°3.

La circoncision a été une figure et une préparation du baptême. Or, on confère le baptême à tous les peuples d'après ces paroles (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant, etc. La circoncision n'a donc pas dû être établie pour être observée seulement par le peuple juif, mais par tous les peuples.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême contient en lui la perfection du salut à laquelle Dieu appelle tous les hommes, d'après la pensée de saint Paul qui dit (1 Tim., 2, 3) : que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. C'est pourquoi le baptême est offert à tous les peuples. Mais la circoncision ne contenait pas la perfection du salut ; elle la figurait seulement comme une chose qui devait être accomplie par le Christ qui devait naître des Juifs. C'est pour ce motif qu'elle n'a été donnée qu'à ce peuple.

Objection N°4.

La circoncision charnelle doit répondre à la circoncision spirituelle, comme la figure à l'objet figuré. Or, la circoncision spirituelle, qui est produite par le Christ, convient indifféremment aux deux sexes ; parce qu'en Jésus-Christ il n'y a ni homme ni femme, comme le dit saint Paul (Gal., chap. 3). C'est donc à tort que l'on a établi la circoncision, qui ne convient qu'aux hommes.

Réponse à l'objection N°4 :

La circoncision a été établie comme le signe de la foi d'Abraham qui a cru qu'il serait le père du Christ qui lui a été promis. C'est pourquoi il était convenable qu'elle ne se rapportât qu'aux hommes. C'est aussi du père et non de la mère que vient le péché originel contre lequel la circoncision a été spécialement établie, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 81, art. 5, dans le corps de l'article et Réponse N°2). Mais le baptême contient la vertu du Christ qui est la cause universelle du salut de tous les hommes et de la rémission de tous les péchés.

Mais c'est le contraire. Car, comme on le voit (Gen., chap. 17), la circoncision a été établie par Dieu dont les œuvres sont parfaites.

Conclusion.

Puisque Abraham a reçu le premier la promesse du Christ qui devait naître et qu'il s'est séparé le premier de la société des infidèles, il est convenable que la circoncision ait été établie en lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la circoncision était une préparation au baptême en ce qu'elle était une profession de la foi du Christ que nous professons aussi dans ce sacrement. Or, parmi les anciens patriarches, Abraham est le premier qui ait reçu la promesse de l'avènement du Christ, puisqu'il lui a été dit (Gen., 22, 18) : Toutes les nations de la terre seront bénies en votre race. Il est aussi le premier qui se soit séparé de la société des infidèles, d'après l'ordre de Dieu qui lui a dit (Gen., 12, 1) : Sortez de votre terre et de votre famille. C'est pourquoi il est convenable que la circoncision ait été établie dans ce patriarche.

Article 3 : Le rite de la circoncision a-t-il été convenable ?

70

Objection N°1.

Il semble que le rite de la circoncision n'ait pas été convenable. Car la circoncision, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 préc.), est une profession de foi. Or, la foi existe dans la puissance qui perçoit, dont les opérations se manifestent surtout dans la tête. Le signe de la circoncision eût donc dû être placé sur la tête plutôt que sur le membre de la génération.

Réponse à l'objection N°1 :

C'était avec raison que la circoncision se pratiquait sur le membre de la génération :

1. Parce qu'elle était le signe de la foi par laquelle Abraham a cru que le Christ naîtrait de sa race ;
2. Parce qu'elle était un remède au péché originel, qui se transmet par l'acte de la génération ;
3. Parce qu'elle avait pour but d'affaiblir la concupiscence de la chair, qui subsiste surtout dans cet organe à cause de l'abondance de la délectation charnelle.

Objection N°2.

Pour l'usage des sacrements nous employons les choses dont on se sert le plus communément, comme l'eau qui sert à laver et le pain à se nourrir. Or, pour couper on se sert plus communément d'un couteau de fer que d'un couteau de pierre. On n'eût donc pas dû faire la circoncision avec un couteau de pierre.

Réponse à l'objection N°2 :

Le couteau de pierre n'était pas nécessaire à la circoncision. Aussi on ne trouve pas que cet instrument ait été déterminé par un précepte divin. Généralement, les Juifs ne se servaient pas de cet instrument pour circoncire[1], comme ils ne s'en servent pas non plus- maintenant. Cependant on parle de circoncisions fameuses qui ont été faites avec un couteau de pierre. Ainsi il est dit (Ex., 4, 25) : Que Séphora prit aussitôt une pierre très tranchante et circoncit la chair de son fils. Le Seigneur dit à Josué (Josué, 5, 2) : Faites-vous des couteaux de pierre, et circoncisez une seconde fois les enfants d'Israël. Ce qui figurait que la circoncision spirituelle devait être produite par le Christ, dont il est dit (1 Cor., 10, 4) : La pierre était le Christ.

Objection N°3.

Comme le baptême est établi pour remédier au péché originel, de même aussi la circoncision, ainsi que le dit Bède (Hom. circumc.). Or, le baptême n'est pas différé jusqu'au huitième jour, dans la crainte que les enfants ne soient exposés au péril d'être damnés, à cause du péché originel, s'ils venaient à mourir n'étant pas encore baptisés. Cependant quelquefois on baptise aussi après le huitième jour. On n'eût donc pas dû déterminer pour la circoncision le huitième jour, mais on devait quelquefois prévenir ce délai, comme on devait aussi quelquefois attendre plus tard.

Réponse à l'objection N°3 :

Le huitième jour était fixé pour la circoncision ; soit pour une raison mystique, parce que dans le huitième âge, qui sera l'âge de la résurrection, la circoncision spirituelle sera consommée par le Christ[2], alors qu'il délivrera les élus, non seulement de leur faute, mais encore de toutes leurs peines ; soit à cause de la tendresse du corps de l'enfant avant le huitième jour. C'est pour cette

1 Saint Justin, dans son dialogue avec Tryphon, dit que la première circoncision a été faite avec un couteau de fer, et que les juifs de son temps se servaient généralement de cet instrument. †

2 Comme dans le huitième jour. †

raison que la loi donne ce précepte au sujet des autres animaux (Lév., 12, 27) : Lorsqu'un veau, un agneau et un chevreau seront nés, ils seront sept jours à téter leur mère ; mais le huitième jour et les suivants ils pourront être offerts au Seigneur. Le huitième jour elle était de nécessité de précepte, de telle sorte que si on le dépassait on péchait, quand même c'eût été le jour du sabbat, d'après ces paroles (Jean, 7, 23) : On circoncit un homme le jour du sabbat, pour ne pas violer la loi de Moïse. Mais ce terme n'était pas nécessaire pour le sacrement. Car si quelques-uns n'étaient pas circoncis le huitième jour, ils pouvaient l'être ensuite. — D'autres disent que dans le cas d'un danger de mort imminent on pouvait devancer le huitième jour. Mais ce sentiment ne peut être appuyé ni sur l'autorité de l'Écriture, ni sur la coutume des Juifs. — Il vaut donc mieux dire, comme le remarque Hugues de Saint-Victor (liv. 1 De sacram., part. 12, chap. 2), qu'aucune nécessité ne faisait devancer le huitième jour[3]. C'est pourquoi, à l'occasion de ces paroles de Salomon (Prov., chap. 4) : J'étais aux yeux de ma mère comme un fils unique, la glose dit (ord.) qu'il ne parle pas de l'autre enfant de Bersabée, parce qu'étant mort avant le huitième jour il ne reçut pas de nom, et par conséquent ne fut pas circoncis.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Rom., chap. 4) : Et signum accepit circumcisionis, la glose dit (ord.) : que le rite de la circoncision est déterminé d'une manière convenable.

Conclusion.

La circoncision étant un signe de la foi établi par Dieu, son rite a été prescrit dans la loi d'une manière convenable.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la circoncision est un signe de la foi établi par Dieu, dont la sagesse est infinie. Or, il appartient à la sagesse de déterminer les signes qui conviennent. C'est pourquoi on doit reconnaître que le rite de la circoncision a été convenable.

Article 4 : La circoncision conférait-elle la grâce sanctifiante ?

70

Objection N°1.

Il semble que la circoncision ne conférait pas la grâce sanctifiante. Car saint Paul dit (Gal., 2, 21) : Si la justice s'acquiert par la loi, c'est donc en vain que Jésus-Christ est mort, c'est-à-dire sans motif. Or, la circoncision était une sorte d'obligation que l'on contractait de remplir la loi, d'après ces paroles du même apôtre (Gal., 5, 3) : Je déclare à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'observer toute la loi. Si donc la justice est produite par la circoncision, c'est en vain, c'est-à-dire sans cause que le Christ est mort. Comme cela répugne, il s'ensuit que la circoncision ne produisait pas la grâce sanctifiante qui délivre du péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement serait concluant, si la justice avait été produite par la circoncision autrement que par la foi dans la passion du Christ.

Objection N°2.

Avant l'établissement de la circoncision, la foi seule suffisait pour être justifié. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 4, chap. 3) : Que l'eau du baptême fait parmi nous ce qu'a fait la foi seule chez les anciens pour les petits enfants. Or, la vertu de la foi n'a pas été affaiblie par là même que la circoncision a été prescrite. La foi seule justifiait donc les petits enfants et non la circoncision.

3 Ainsi le huitième jour était de nécessité de précepte. †

Réponse à l'objection N°2 :

Comme avant l'établissement de la circoncision, la foi seule dans le Christ à venir justifiait les enfants, aussi bien que les adultes, il en a été de même après que la circoncision a été établie. Mais auparavant on n'exigeait pas un signe particulier qui fût une manifestation de cette foi, parce que les fidèles ne s'étaient pas encore séparés des infidèles pour s'unir entre eux et offrir un culte au seul vrai Dieu. Cependant il est probable que les parents qui avaient la foi adressaient à Dieu quelques prières pour leurs enfants, surtout quand ils étaient en danger de mort, ou bien qu'ils les bénissaient[1], comme les adultes offraient pour eux-mêmes des prières et des sacrifices.

Objection N°3.

Il est dit (Josué, 5, 5) : Que le peuple qui est né dans le désert a été quarante ans sans recevoir la circoncision. Si donc la circoncision effaçait h péché originel, il semble que tous ceux qui sont morts dans le désert, les enfants aussi bien que les adultes, auraient été damnés. On peut faire la même objection au sujet des enfants qui mouraient avant le huitième jour de la circoncision, que l'on ne devait pas devancer, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3).

Réponse à l'objection N°3 :

Le peuple dans le désert était excusable de ne pas se conformer au précepte de la circoncision, soit parce qu'il ne savait pas en quel temps il devait décamper, soit parce que comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. 26), il n'était pas nécessaire qu'il eût un signe pour le distinguer, puisqu'il habitait dans un lieu où il était séparé des autres nations. Cependant, comme le remarque saint Augustin (Lib. Quæst. in Jos., quest. 6), ils étaient coupables de désobéissance, ceux qui négligeaient de le faire par mépris[2]. Néanmoins il semble qu'aucun d'eux ne soit mort incirconcis dans le désert, parce que, comme le dit le Psalmiste (Ps. 104) : Il n'y avait personne d'infirme dans leurs tribus ; mais il paraît qu'il n'est mort dans le désert que ceux qui avaient été circoncis en Égypte[3]. Si cependant il v en a qui sont morts sans être circoncis, on doit penser d'eux ce que l'on pense de ceux qui mouraient avant l'établissement de la circoncision. On doit aussi penser de même des enfants qui mouraient avant le huitième jour sous la loi.

Objection N°4.

Il n'y a que le péché qui empêche d'entrer dans le royaume céleste Or, ceux qui ont été circoncis avant la passion étaient empêchés d'y entrer. La circoncision ne justifiait donc pas les hommes du péché.

Réponse à l'objection N°4 :

La circoncision effaçait le péché originel quant à la personne, mais il restait un obstacle du côté de la nature entière qui ne permettait pas d'entrer dans le royaume céleste ; cet obstacle a été enlevé par la passion du Christ. C'est pour cela que le baptême n'introduisait pas non plus dans le ciel avant la passion du Christ. La circoncision y aurait aussi introduit, si on l'eût pratiquée après la passion du Christ.

Objection N°5.

Le péché originel n'est pas remis sans le péché actuel, parce que c'est une impiété que de n'attendre de Dieu qu'un demi-pardon, comme le dit saint Augustin (alius auctor, in lib. De vera et falsâ pœnit., chap. 9) Or, on ne lit nulle part que la circoncision remette le péché actuel. Elle n remettait donc pas non plus le péché originel.

1 Ce qui était en quelque sorte le sceau de la foi. †

2 Estius et plusieurs autres commentateurs pensent que la négligence qu'ils mettaient à observer ce précepte était coupable. †

3 Le Talmud et plusieurs rabbins ont aussi fait cette remarque. †

Réponse à l'objection N°5 :

Les adultes, quand ils étaient circoncis, obtenaient la rémission non seulement du péché originel, mais encore des péchés actuels ; toutefois il ne s'ensuit pas qu'ils aient été délivrés de toute la peine due à leur péché, comme dans le baptême où l'on reçoit une grâce plus abondante.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin écrit au comte Valère contre Julien (De nupt. et concupisc., liv. 2, chap. 11) : Depuis que la circoncision a été établie parmi le peuple de Dieu, elle a été le sceau de la justice d la foi, et elle servait à effacer dans les enfants la tache originelle et l'ancien péché ; comme le baptême, depuis qu'il est établi, sert à la régénération de l'homme.

Conclusion.

Quoique la grâce ait été conférée dans la circoncision comme dans le baptême, par rapport à tous ses effets, cependant le baptême la produit d'une autre manière ; car dans la circoncision la grâce vient de la foi et non de la vertu d la circoncision elle-même, au lieu que dans le baptême on l'obtient par la force du sacrement.

Il faut répondre que tout le monde reconnaît communément que la circoncision remettait le péché originel[1]. Mais il y en a qui ont prétend qu'elle ne conférait pas la grâce, et qu'elle effaçait seulement le péché. C'est ce que suppose le Maître des sentences[2]. Mais il ne peut en être ainsi, parc que la faute n'est remise que par la grâce, d'après ces paroles (Rom., 3, 24) Vous avez été justifiés gratuitement par la grâce, etc. — C'est pourquoi d'autres ont pensé que la circoncision conférait la grâce, quant aux effets qui éloignent la faute, mais non quant aux effets positifs, dans la crainte d'être forcés de dire que la grâce que la circoncision conférait suffisait pour accomplir les préceptes de la loi, et que par conséquent l'avènement du Chris a été superflu. Mais on ne peut non plus soutenir cette hypothèse :

1. Parce que la circoncision donnait aux enfants la faculté de parvenir la gloire dans le temps convenable ; ce qui est le dernier effet positif de la grâce.
2. Parce que selon l'ordre de la cause formelle les effets positifs sont naturellement antérieurs aux effets privatifs, quoique, selon l'ordre de la cause matérielle, ce soit le contraire. Car la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet.

C'est pour cela que d'autres ont pensé que la circoncision conférait la grâce, quant à son effet positif, qui consiste rendre digne de la vie éternelle, mais non quant à tous ses effets, parce qu'elle ne suffisait pas pour comprimer le foyer de la concupiscence, ni pour accomplir les préceptes de la loi. C'est le sentiment que j'ai suivi autrefois (4, dist. 1, quest. 2, art. 4, quest. 3). Mais en considérant la chose avec soin, on voit que ce sentiment n'est pas fondé, parce que la moindre grâce peut résister à toute concupiscence, quelle qu'elle soit, et éviter ton les péchés mortels qu'on commet en transgressant les préceptes de la loi. Car la moindre charité aime plus Dieu que la cupidité n'aime des monceaux d'or et d'argent. — Par conséquent, il faut dire que dans la circoncision la grâce était conférée par rapport à tous ses effets, mais d'une autre manière que dans le baptême. Car dans le baptême elle est conférée d'après la vertu que ce sacrement possède, selon qu'il est l'instrument de la passion du Christ, qui est maintenant parfaite, au lieu que dans la circoncision elle était conférée, non en vertu de la circoncision elle-même, mais en vertu de la foi en la passion du Christ, dont la circoncision était le signe ; de telle sorte que celui qui recevait la circoncision professait qu'il recevait cette foi ; l'adulte le professait pour lui-même, et un autre le professait pour les enfants. C'est ce qui fait dire à saint Paul (Rom., 4, 11) : qu'Abraham reçut la marque de la circoncision, comme le sceau de la justice qui venait de la foi qu'il avait eue, c'est-à-dire que la justice venait de la foi qui était signifiée, et

1 C'est, à la vérité, le sentiment le plus suivi ; cependant Bellarmin, Vasquez, Lherminier, Noël Alexandre, Tournély et quelques autres sont d'une opinion différente. †

2 (1, dist. 4 Sent. et Rom., chap. 4 in glossâ ord. sup. illud : Signum accepit) †

non de la circoncision qui la signifiait. Et parce que le baptême opère instrumentalement en vertu de la passion du Christ, tandis qu'il n'en est pas de même de la circoncision, il s'ensuit que le baptême imprime un caractère qui incorpore l'homme au Christ, et qu'il confère une grâce plus abondante que la circoncision. Car l'effet de ce qui est présent est supérieur à celui que produit son espérance.

70

QUESTION 71 : DES PRÉPARATIFS DES CÉRÉMONIES DU BAPTÊME

Question 71 : Des préparatifs des cérémonies du baptême.....303
Article 1 : Le catéchisme doit-il précéder le baptême ?.....303
Article 2 : L'exorcisme doit-il précéder le baptême ?.....304
Article 3 : Les choses que l'on fait dans l'exorcisme produisent-elles quelque effet ?.....306
Article 4 : Est-il de l'office du prêtre de catéchiser et d'exorciser celui qui doit être baptisé ?..308

Nous devons nous occuper maintenant des préparatifs et des cérémonies du baptême.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le catéchisme doit-il précéder le baptême ?[1]
2. L'exorcisme doit-il le précéder ?[2]

1 Quand il s'agit de baptiser des adultes, il faut avant tout qu'on les instruise des principales vérités de la foi. Oportet, dit le pape saint Martin, ut qui baptizandi sunt symbolum discant. C'est pour ce motif qu'on donnait à ceux qui aspiraient à recevoir le baptême le nom de catéchumènes. †

3. Les choses que l’on fait dans le catéchisme et l’exorcisme produisent-elles quelque effet ou sont-elles seulement des signes ?
4. Faut-il que ceux qui doivent être baptisés soient catéchisés ou exorcisés par des prêtres ?

Article 1 : Le catéchisme doit-il précéder le baptême ?

71

Objection N°1.

Il semble que le catéchisme ne doive pas précéder le baptême. Car le baptême régénère les hommes à la vie spirituelle. Or, l’homme reçoit la vie avant l’enseignement. Il n’est donc pas nécessaire que l’homme soit catéchisé, c’est-à-dire instruit avant d’être baptisé.

Réponse à l’objection N°1 :

La vie de la grâce dans laquelle on est régénéré par le baptême présuppose la vie de la nature raisonnable par laquelle l’homme peut participer à l’enseignement.

Objection N°2.

On baptise non seulement les adultes, mais encore les enfants qui ne sont pas capables d’être instruits, parce qu’ils n’ont pas l’usage de raison. Il est donc ridicule de les catéchiser.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme l’Église notre mère, ainsi que nous l’avons dit (quest. 69, art. 6, Réponse N°3), prête aux enfants qui doivent être baptisés les pieds des autres pour marcher, le cœur des autres pour croire ; de même elle leur prête aussi les oreilles des autres pour entendre, et l’entendement des autres pour être instruits par eux. C’est pourquoi on doit les catéchiser pour la même raison qui veut qu’on les baptise.

Objection N°3.

Dans le catéchisme, celui qui est catéchisé confesse sa foi. Or, les enfants ne peuvent pas confesser leur foi par eux-mêmes, et un autre ne peut pas la confesser pour eux ; soit parce que personne ne peut obliger un autre à une chose, soit parce qu’on ne peut savoir si les enfants, quand ils seront parvenus à l’âge de raison, donneront à la foi leur assentiment. Le catéchisme ne doit donc pas précéder le baptême.

Réponse à l’objection N°3 :

Celui qui répond pour l’enfant qu’on baptise : Je crois, ne prédit pas que l’enfant croira, quand il sera parvenu à l’âge de raison ; autrement il dirait : il croira, mais il professe la foi de l’Église dans la personne de l’enfant auquel elle est communiquée par la vertu du sacrement qui lui est conféré et à laquelle il s’oblige par un autre. Car il ne répugne pas que l’on s’oblige pour un autre à l’égard de ce qui est nécessaire au salut. Ainsi, en répondant pour l’enfant, le parrain promet de faire tous ses efforts pour que l’enfant croie ; ce qui ne suffirait cependant pas dans les adultes qui ont l’usage de la raison.

Mais c’est le contraire. Raban Maur dit (De instit. cler., liv. 1, chap. 25) : On doit catéchiser avant de baptiser, afin qu’étant d’abord catéchumène, l’homme reçoive les premiers éléments de la foi.

2 Cet article est une réfutation de l’impiété des calvinistes, qui tournent en dérision les exorcismes et les adjurations que l’on fait sur les enfants quand on les baptise. Les exorcismes sont très anciens. Car saint Justin en parle dans son Dialogue avec Tryphon ; Tertullien, De præscript., chap. 41 ; saint Cyprien, Ep. 2 ; saint Cyrille, Catéch., 2 ; saint Ambroise, De sacr., liv. 1, chap. 3. †

Conclusion.

Le baptême étant un sacrement de foi et l'instruction étant nécessaire pour qu'on ait la foi, c'est avec raison que le catéchisme précède le baptême.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), le baptême est le sacrement de la foi chrétienne, puisqu'il est une profession de cette foi. Or, pour qu'on reçoive la foi il est nécessaire qu'on en soit instruit, d'après ces paroles (Rom., 10, 14) : Comment croiront-ils en lui, s'ils n'ont point entendu sa parole ? Et comment l'entendront-ils si personne ne la leur prêche ? C'est pourquoi il est convenable que le catéchisme précède le baptême. Aussi le Seigneur, donnant à ses disciples le précepte de baptiser, le fait-il précéder de celui d'enseigner, en disant (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant, etc.

Article 2 : L'exorcisme doit-il précéder le baptême ?

71

Objection N°1.

Il semble que l'exorcisme ne doive pas précéder le baptême. Car l'exorcisme a pour but de guérir les énergumènes, c'est-à-dire les possédés. Or, tous ceux qui doivent être baptisés ne sont pas dans cet état. L'exorcisme ne doit donc pas précéder le baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

On appelle énergumènes ceux qui souffrent intérieurement de l'opération intrinsèque du démon ; et quoique tous ceux qui se présentent au baptême ne soient pas tourmentés par lui corporellement, cependant tous ceux qui n'ont pas reçu ce sacrement sont soumis à sa puissance, du moins à cause de la peine méritée par le péché originel.

Objection N°2.

Tant que l'homme est soumis au péché le diable a puissance sur lui, parce que, comme le dit l'Évangile (Jean, 8, 34) : Celui qui commet le péché en est l'esclave. Or, le péché est effacé par le baptême. Les hommes ne doivent donc pas être exorcisés avant de recevoir ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Le baptême en effaçant le péché délivre l'homme de la puissance du démon relativement à ce qui l'empêche d'arriver à la gloire ; au lieu que les exorcismes bannissent cette puissance, selon qu'elle empêche l'homme de recevoir ce sacrement.

Objection N°3.

L'eau bénite n'est faite que pour arrêter la puissance des démons. Il ne fallait donc pas pour cela employer d'autres remèdes par le moyen des exorcismes.

Réponse à l'objection N°3 :

On se sert de l'eau bénite contre les attaques des démons qui viennent du dehors ; au lieu que l'exorcisme se fait contre les attaques des démons qui viennent du dedans. C'est pourquoi on appelle énergumènes, c'est-à-dire travaillés au-dedans, ceux qu'on exorcise. — Ou bien il faut dire que comme pour remédier au péché on se sert en second lieu de la pénitence, parce que le baptême

ne se renouvelle pas ; de même pour remédier aux attaques des démons on se sert en second lieu de l'eau bénite, parce que les exorcismes du baptême ne se recommencent pas.

Mais c'est le contraire. Le pape Célestin dit[1] : Que ceux qui se présentent au sacrement de la régénération, enfants ou adultes, n'approchent pas de la source de vie avant que les clercs n'aient chassé d'eux l'esprit immonde par les exorcismes et d'autres cérémonies.

Conclusion.

C'est avec raison qu'avant le baptême on chasse les démons par des exorcismes, dans la crainte qu'ils n'empêchent le salut de l'homme.

Il faut répondre que celui qui veut faire quelque chose avec sagesse écarte d'abord ce qui fait obstacle à son œuvre. D'où le prophète dit (Jér., 4, 3) : Préparez-vous avec soin une terre nouvelle, et ne semez pas sur des épines. Mais le diable est l'ennemi du salut de l'homme que le baptême produit, et il a sur lui de la puissance par là même qu'il est soumis au péché originel ou au péché actuel. C'est pourquoi il est convenable qu'avant le baptême on chasse les démons par des exorcismes dans la crainte qu'ils ne mettent des entraves au salut de l'homme : et c'est cette expulsion que signifie le souffle du ministre[2] sur l'enfant. — La bénédiction avec l'imposition de la main lui ferme le chemin une fois qu'il est banni, de manière qu'il ne puisse plus revenir. Le sel[3] qu'on met dans la bouche à celui qui est baptisé et la salive qu'on lui applique aux narines et aux oreilles indiquent, par rapport aux oreilles qu'il reçoit l'enseignement de la foi, par rapport aux narines qu'il l'approuve, et par rapport à la bouche qu'il la confesse. L'onction de l'huile[4] signifie l'aptitude qu'a l'homme de combattre les démons.

Article 3 : Les choses que l'on fait dans l'exorcisme produisent-elles quelque effet ?

71

Objection N°1.

Il semble que les choses que l'on fait dans l'exorcisme ne produisent pas d'effet, mais qu'elles ont seulement une signification. Car si un enfant meurt après les exorcismes, avant d'avoir reçu le baptême, il n'est pas sauvé. Or, l'effet que produisent les choses qu'on fait dans les sacrements ont pour but de faire arriver l'homme à son but. D'où il est dit (Marc, 16, 16) : Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé. Les choses que l'on fait dans l'exorcisme ne l'ont donc rien, mais elles sont seulement significatives.

Réponse à l'objection N°1 :

Les choses que l'on fait dans l'exorcisme n'effacent pas la faute pour laquelle l'homme est puni après sa mort, mais elles enlèvent seulement les obstacles qui empêchent d'en recevoir la rémission par le sacrement. Par conséquent, après la mort, l'exorcisme est sans puissance sans le baptême.

1 (Epist. 2, can. 9, et hab., chap. 53 De consecrat., dist. 4, et Lib. de eccles. dogm., chap. 31) †

2 Sur l'exsufflation, voyez saint Ambroise, De iis qui initiantur, chap. 1 ; saint Augustin, De peccat, orig., chap. 40, et Lib. cont. Jul., chap. 5. †

3 Sur le sel, voyez Origène, Hom. 6 sup. Ezech. Conc. Carthag. 3, can. 5 ; Isid., Lib. 2 offic., can 20 ; saint Augustin, Confess., liv. 1, chap. 11. †

4 Sur l'huile voyez saint Clément, Recogniti Sumus, liv. 3 ; saint Chrysostome, Hom. 6 in cap. 2 ad Coloss. ; saint Cyrille, Catech. 2, et saint Ambroise, De sac., liv. 1, chap. 2, et liv. 2, chap. 7. †

Cependant Prépositivus[1] dit que les enfants exorcisés, s'ils meurent avant le baptême, tombent dans des ténèbres moins épaisses ; mais ce sentiment ne paraît pas exact, parce que ces ténèbres sont la privation de la vision divine et que cette privation n'est susceptible ni de plus, ni de moins.

Objection N°2.

On requiert seulement pour un sacrement de la loi nouvelle qu'il soit signe et cause, comme nous l'avons dit (quest. 60, art. 1, et quest. 62, art. 1). Si donc les choses que l'on fait dans l'exorcisme produisent quelque effet, il semble qu'elles soient autant de sacrements particuliers.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est de l'essence du sacrement qu'il produise son effet principal qui est la grâce qui remet la faute ou qui supplée à ce qui manque à l'homme : ce que ne produisent pas les choses que l'on fait dans l'exorcisme ; mais elles ne font qu'enlever ce qui fait obstacle au sacrement. C'est pourquoi elles ne sont pas des sacrements, mais des sacramentaux.

Objection N°3.

Comme l'exorcisme se rapporte au baptême, de même si l'exorcisme produit quelque effet, cet effet se rapporte à l'effet du baptême. Or, la disposition précède nécessairement la forme parfaite, parce que la forme n'est reçue que dans une matière qui a été disposée. Il s'ensuivrait donc que personne ne pourrait obtenir l'effet du baptême, s'il n'était auparavant exorcisé ; ce qui est évidemment faux. Les choses que l'on fait dans l'exorcisme ne produisent donc pas d'effet.

Réponse à l'objection N°3 :

La disposition qui suffit pour recevoir la grâce baptismale c'est la foi et l'intention ; soit la foi et l'intention propre de celui qui est baptisé, s'il s'agit d'un adulte ; soit, la foi et l'intention de l'Église elle-même, s'il s'agit d'un enfant. Les choses que l'on fait dans l'exorcisme ont pour but d'éloigner les obstacles. C'est pourquoi le baptême peut avoir son effet sans cela. Cependant on ne doit les omettre que dans le cas de nécessité ; et du moment que le danger a cessé, on doit les suppléer pour conserver l'uniformité dans le baptême. Et ce n'est pas en vain qu'on les supplée après le baptême ; parce que, comme l'effet du baptême est empêché, avant qu'on ne reçoive le sacrement ; de même il peut être empêché après qu'on l'a reçu.

Objection N°4.

Comme il y a des choses que l'on fait dans l'exorcisme avant le baptême, de même il y en a aussi que l'on fait après. C'est ainsi que le prêtre fait l'onction du chrême sur le sommet de la tête de celui qui est baptisé. Or, les choses que l'on fait après le baptême ne paraissent pas produire d'effet ; parce qu'alors l'effet du baptême serait imparfait. Les choses que l'on fait dans l'exorcisme avant le baptême ne produisent donc rien.

Réponse à l'objection N°4 :

Parmi les choses que l'on fait à l'égard de celui qui est baptisé après le baptême, il y en a qui ne sont pas seulement significatives, mais qui produisent un effet. Ainsi l'onction que l'on fait sur le sommet de la tête opère la conservation de la grâce baptismale ; il y en a aussi qui sont de simples signes et qui ne produisent rien : tel est le vêtement blanc qu'on lui donne pour signifier le renouvellement de la vie.

Mais c'est le contraire Saint-Augustin dit (Lib. 1 de symb., chap. 1) : On souffle sur les petits enfants et on les exorcise pour chasser d'eux la puissance ennemie du démon qui a trompé l'homme. Or,

1 Prépositivus est un théologien qui avait aussi composé une Somme théologique. Elle est restée manuscrite dans la bibliothèque impériale. Voyez ce qu'en dit Ellies Dupin dans sa Bibliohèque des auteurs ecclésiastiques du XIIIe siècle. †

l'Église ne fait rien en vain. Par conséquent toutes ces cérémonies ont pour but de chasser la puissance des démons.

Conclusion.

Les choses que l'on fait dans les exorcismes, non seulement signifient, mais encore elles produisent quelque chose ; car elles repoussent la puissance du démon et ouvrent les sens pour percevoir les mystères du salut.

Il faut répondre que quelques auteurs ont dit que les choses que l'on fait dans l'exorcisme ne produisent aucun effet, mais qu'elles sont seulement des signes. Or, il est évident que cette opinion est fausse, parce que l'Église se sert dans les exorcismes d'expressions impératives pour chasser la puissance du démon, comme quand elle dit : Diable maudit, sors de lui, etc. C'est pourquoi il faut dire que ces exorcismes produisent un effet, mais d'une autre manière que le baptême. En effet, par le baptême l'homme reçoit la grâce pour obtenir la pleine rémission de ses fautes ; au lieu que les choses que l'on fait dans l'exorcisme éloignent deux sortes d'obstacles qui pourraient empêcher de percevoir la grâce du salut. L'un de ces obstacles est extrinsèque, selon que les démons font leurs efforts pour empêcher le salut de l'homme. Cet obstacle est éloigné par le souffle du ministre qui chasse la puissance du démon, comme on le voit d'après le passage de saint Augustin (loc. sup. cit.), de manière qu'il n'empêche pas de recevoir le sacrement. Mais la puissance du démon reste dans l'homme quant à la tâche du péché et quant à la peine qu'il mérite, jusqu'à ce que le péché soit effacé par le baptême. C'est ce qui fait dire à saint Cyprien (liv. 4, epist. 7) : Sachez que la malice du diable peut subsister jusqu'à ce que l'eau du salut arrive, mais que dans le baptême il perd toute sa perversité. L'autre empêchement est intrinsèque. Il résulte de ce que l'homme par suite de la souillure du péché originel a les sens fermés pour percevoir les mystères du salut. D'où Raban Maur dit (De instit. cleric., liv. 1, chap. 27) : que par la salive symbolique et le tact du prêtre la sagesse et la vertu divine opère le salut du catéchumène ; qu'on lui ouvre les narines afin qu'il perçoive la bonne odeur de la connaissance de Dieu ; qu'on lui ouvre les oreilles afin qu'il entende les préceptes divins ; qu'on lui ouvre les sens au fond du cœur afin qu'il réponde[1].

Article 4 : Est-il de l'office du prêtre de catéchiser et d'exorciser celui qui doit être baptisé ?

71

Objection N°1.

Il semble qu'il n'appartienne pas au prêtre de catéchiser et d'exorciser celui qui doit être baptisé. Car il appartient à l'office des ministres d'opérer sur ceux qui sont immondes, comme le dit saint Denis (De cœlest. hier., chap. 5). Or, les catéchumènes que l'on instruit dans le catéchisme et les énergumènes que l'on purifie dans l'exorcisme sont comptés au nombre des esprits immondes, comme le dit le même Père (ibid., chap. 3). Il n'appartient donc pas à l'office du prêtre, mais plutôt à celui des ministres de catéchiser et d'exorciser.

Réponse à l'objection N°1 :

Les ministres opèrent sur ceux qui sont immondes d'une manière secondaire et pour ainsi dire instrumentale, au lieu que l'opération du prêtre est principale.

1 Sur les cérémonies du baptême et leur signification, voyez le catéchisme du concile de Trente. †

Objection N°2.

Les catéchumènes sont instruits de la foi par l'Écriture sainte que les ministres lisent dans l'église. Car, comme les lecteurs lisent dans l'église l'Ancien Testament, de même aussi les diacres et les sous-diacres lisent le Nouveau ; et par conséquent il appartient aux ministres de catéchiser. De même il semble qu'il leur appartienne aussi d'exorciser. Car saint Isidore dit (in quad. epist. ad Lavdefred. quæ hab. post conc. Tolet. 8) : Il appartient à l'exorciste de retenir dans sa mémoire les exorcismes et d'imposer les mains sur les énergumènes et les catéchumènes en les exorcisant. Il n'appartient donc pas à l'office du prêtre de catéchiser et d'exorciser.

Réponse à l'objection N°2 :

Les lecteurs et les exorcistes ont l'office de catéchiser et d'exorciser, non d'une manière principale, mais comme étant dans ce cas les auxiliaires du prêtre.

Objection N°3.

Catéchiser est la même chose qu'enseigner, et enseigner est la même chose que perfectionner ; ce qui appartient à l'office des évêques, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 5). Cette fonction n'appartient donc pas à l'office du prêtre.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a plusieurs sortes d'instruction. L'une a pour but de convertir à la foi, c'est celle que saint Denis attribue à l'évêque (De eccles. hier., chap. 2), et elle peut convenir à tout prédicateur ou même à tout fidèle. Il y en a une autre par laquelle on enseigne les éléments de la foi et la manière dont on doit se conduire en recevant les sacrements. Celle-ci appartient secondairement aux ministres et principalement aux prêtres. Une troisième espèce d'instruction a pour objet la conduite que l'on doit tenir pour vivre chrétiennement ; elle appartient aux parrains. Enfin il y a un quatrième genre d'instruction qui porte sur les mystères profonds de la foi et sur la perfection de la vie chrétienne. Elle appartient de droit aux évêques.

Mais c'est le contraire. Le pape Nicolas Ier dit[1] : Les prêtres de chaque église peuvent faire le catéchisme à ceux qui doivent être baptisés. D'où saint Grégoire dit (Sup. Evang., hom. 29) ; Quand les prêtres par la grâce de l'exorcisme imposent les mains à ceux qui croient, que font-ils autre chose que de chasser les démons ?

Conclusion.

Le devoir du prêtre est d'instruire dans la foi ceux qui doivent être baptisés.

Il faut répondre que le ministre est au prêtre, ce qu'un agent secondaire et instrumental est à l'agent principal, comme le mot de ministre l'indique. Or, un agent secondaire n'agit pas sans l'agent principal, mais il coopère avec cet agent dans ses opérations. Or, plus l'opération est élevée et plus l'agent principal a besoin d'instruments ou de ministres excellents. Et, comme l'opération du prêtre qui confère le sacrement l'emporte sur celle qui a pour objet ses préparatifs, il s'ensuit que ce sont les ministres supérieurs, auxquels on donne le nom de diacres, qui coopèrent avec le prêtre dans la collation des sacrements. Car saint Isidore dit (loc. cit. in arg. 2) qu'il appartient au diacre d'assister les prêtres et de les servir pour tout ce que l'on fait dans les sacrements du Christ, par exemple, pour le baptême, le saint chrême, la patène et le calice. Mais ce sont les ministres inférieurs qui coopèrent avec les prêtres pour les choses qui sont une préparation au sacrement : ainsi les lecteurs l'aident pour le catéchisme, et les exorcistes pour l'exorcisme.

1 (hab., inter ejus Decret., tit. 16, et chap. 57 De consecrat., dist. 4) †

QUESTION 72 : DU SACREMENT DE CONFIRMATION

Question 72 : Du sacrement de confirmation.....309
Article 1 : La confirmation est-elle un sacrement ?.....311
Article 2 : Le chrême est-il la matière convenable de ce sacrement ?.....313
Article 3 : Est-il nécessaire pour le sacrement de confirmation que le chrême ait été auparavant consacré par l'évêque ?.....315
Article 4 : Cette forme du sacrement de confirmation : Je te marque du signe de la croix, etc., est-elle convenable ?.....316
Article 5 : Le sacrement de confirmation imprime-t-il caractère ?.....318
Article 6 : Le caractère de la confirmation présuppose-t-il le caractère du baptême ?.....319
Article 7 : Le sacrement de confirmation confère-t-il la grâce sanctifiante ?.....321

Article 8 : Le sacrement de confirmation doit-il être conféré à tous les fidèles ?.....322
Article 9 : Doit-on confirmer sur le front ?.....324
Article 10 : Celui qui est confirmé doit-il avoir un parrain ?.....325
Article 11 : N’y a-t-il que l’évêque qui puisse confirmer ?.....326
Article 12 : Le rite de la confirmation est-il convenable ?.....328

Après avoir parlé du baptême, nous devons nous occuper de la confirmation.

À ce sujet douze questions se présentent :

1. La confirmation est-elle un sacrement ?[1]
2. De sa matière.[2]
3. Est-il nécessaire pour ce sacrement que le chrême ait été auparavant consacré par l’évêque ?[3]
4. De sa forme.[4]
5. Imprime-t-il caractère ?[5]
6. Le caractère de la confirmation présuppose-t-il le caractère baptismal ?[6]

7. Confère-t-il la grâce ?[7]
8. A qui convient-il de recevoir ce sacrement ?[8]
9. En quelle partie ?[9]
10. Faut-il quelqu’un qui réponde pour celui qui doit être confirmé ?[10]
11. N’y a-t-il que les évêques qui confèrent ce sacrement ?[11]

---

1 Il est de foi que la confirmation est un véritable sacrement. Le concile de Trente a ainsi anathématisé les novateurs du XVIe siècle qui prétendaient le contraire : Si quis dixerit confirmationem baptizatorum otiosam cœremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum, aut nihil aliud fuisse quàm catechesim quamdam quâ adolesccntia proximi, fidei suæ&& rationem exponebant ; anathema sit. †

2 Il y a des auteurs qui font consister la matière de la confirmation dans la seule imposition des mains, tels sont : Auréolus, Sambovius, Lherminier, Sirmond. D’autres croient que l’onction seule du chrême est essentielle ; Bellarmin, Maldonat, Isambert, sont de ce sentiment. D’autres exigent ces deux rites, mais le plus grand nombre font consister toute la matière du sacrement dans l’onction du saint chrême et l’imposition des mains qui accompagne naturellement l’onction. Saint Liguori regarde cette opinion comme très certaine, certissima, et c’est d’ailleurs la doctrine du catéchisme du concile de Trente. †

3 Il est certain qu’il est nécessaire de nécessité de précepte que le chrême soit béni et qu’il le soit par l’évêque. Car les Pères, le sacramentaire de saint Grégoire, les rituels des grecs et des latins, et le concile de Florence, l’exigent positivement ; il est aussi très probable qu’il doit être béni pour la validité du sacrement, quoique les scotistes soient d’un avis différent et que quelques autres théologiens pensent de même. †

4 Ceux qui croient que la matière de la confirmation est dans l’imposition des mains que fait l’évêque, le visage tourné vers le peuple, mettent la forme dans la prière : Omnipotens sempiterne Deus, que le pontife fait alors à Dieu, et ils regardent les paroles que l’on prononce en confirmant comme purement accidentelles ; ceux qui veulent pour la matière comprendre cette imposition des mains et l’onction regardent cette prière comme une forme partielle, et ils prétendent que la forme totale est produite par son union avec les paroles qu’on prononce en faisant l’onction ; mais le sentiment de saint Thomas, qui fait consister la forme uniquement dans ces paroles : Signo te signo crucis, etc., est le plus commun et le plus probable. †

5 Il est de foi que la confirmation imprime caractère, d’après ces paroles du concile de Florence : Tria sunt sacramenta : baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est spirituale quoddam signum à cœteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile, et d’après cet anathème du concile de Trente : Si quis dixerit in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt ; anathema sit. †

6 Le caractère de la confirmation présuppose celui du baptême, car le baptême est considéré universellement comme le premier de tous les sacrements et comme la porte par laquelle on entre dans la vie spirituelle : Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitæ spiritualis janua est ; per ipsum enim membra Christi ac de corpora efficimur Ecdesiæ (Decret. in armen.). †

7 Effectus hujus sacramenti est, dit le pape Eugène IV, quia in eo datur Spiritus sanctus ad robur, sicut datus est apostolis in die Pentecostes ; ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen (Decret. in armen.). †

8 Tous ceux qui sont baptisés, enfants ou adultes, sont capables de recevoir le sacrement de confirmation. Dans les douze premiers siècles on conférait la confirmation aux enfants immédiatement après leur baptême. Mais la discipline de l’Église a changé sur ce point, et maintenant on ne confirme pas les enfants avant l’âge de raison : Usque ad septimum annum, dit le catéchisme du concile de Trente, certè hoc sacramentum differre maximè convenit. Benoît XIV dit qu’un évêque pourrait encore confirmer les enfants, s’il avait de graves raisons pour le faire. †

9 Il est nécessaire à la validité du sacrement que l’onction soit faite sur le front en forme de croix et avec la main du ministre. On ne peut appliquer le saint chrême au moyen d’un instrument, parce que dans ce cas l’imposition des mains n’aurait pas eu lieu, et cependant elle est essentielle. †

10 Autrefois on donnait généralement des parrains et des marraines aux confirmands, mais cet usage n’existe plus dans la plupart des diocèses. †

12. De son rite.[12]

Article 1 : La confirmation est-elle un sacrement ?

72

Objection N°1.

Il semble que la confirmation ne soit pas un sacrement. Car les sacrements tirent leur efficacité de l'institution divine, comme nous l'avons dit (quest. 64, art. 2). Or, on ne voit pas que le Christ ait institué la confirmation. Elle n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Sur l'institution de ce sacrement il y a deux opinions. Les uns ont dit qu'il n'avait été institué ni par le Christ, ni par les apôtres ; mais qu'il l'avait été longtemps après dans un concile[8]. Les autres ont pensé qu'il avait été institué par les apôtres. Mais il ne peut en être ainsi, parce que, quand il s'agit d'instituer un nouveau sacrement ceci appartient à la puissance d'excellence qui ne convient qu'au Christ. C'est pourquoi il faut dire que le Christ a établi ce sacrement[9], d'après ces paroles (Jean, 16, 7) : Si je ne m'en vais le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je m'en vais je vous l'enverrai. Et il en est ainsi parce que dans ce sacrement on confère la plénitude de l'Esprit-Saint qui ne devait pas être accordée avant la résurrection et l'ascension du Christ, d'après ces paroles (Jean, 7, 39) : L'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié.

Objection N°2.

Les sacrements de la loi nouvelle ont été figurés à l'avance dans la loi ancienne. Car saint Paul dit (1 Cor., 10, 2) : que s'unissant à Moïse, ils ont tous été baptisés dans la nuée et dans la mer, qu'ils ont tous mangé d'une même viande spirituelle et qu'ils ont tous bu le même breuvage spirituel. Or, la confirmation n'a point été figurée à l'avance dans l'Ancien Testament. Elle n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

La confirmation étant le sacrement de la plénitude de la grâce, il n'a pas été possible qu'il y eût quelque chose sous l'Ancien Testament qui lui répondît, parce que la loi n'a mené à rien de parfait, selon l'expression de saint Paul (Héb., 7, 19).

Objection N°3.

---

11 Le ministre ordinaire du sacrement de confirmation est l'évêque, d'après le concile de Florence, qui l'a ainsi expressément défini : Si quis dixerit sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, anathema sit. Mais, par une délégation spéciale du souverain pontife, un simple prêtre peut être le ministre extraordinaire de ce sacrement. Legitur tamen, dit le pape Eugène IV, aliquando per apostolicæ sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodùm causa, simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum. †

12 Le concile de Trente a condamné d'une manière générale ceux qui ont attaqué les rites que l'Église observe dans l'administration des sacrements . Si quis dixerit receptos et approbatos Ecdesiæ catholicæ ritus, etc. (sess. 7, can. 15). †

8 Alexandre de Halès et saint Bonaventure ont enseigné que la confirmation avait été instituée par l'Église au concile de Meaux en l'année 845, quoique on ne trouve rien de semblable dans les canons de ce concile. †

9 Le concile de Trente a décidé que ce sacrement avait été institué, comme les autres sacrements de la nouvelle alliance, par Jésus-Christ (Voyez ce que nous avons dit à ce sujet, quest 64, art. 2). Mais les théologiens sont partagés sur le moment où le Christ a institué ce sacrement. Les uns disent qu'il l'a institué en imposant les mains aux petits enfants (Matth., chap. 19), les autres veulent qu'il ait été institué dans la dernière cène ; d'autres croient qu'il a été institué dans l'intervalle qui s'est écoulé entre la résurrection et l'ascension.) non pas en donnant l'Esprit-Saint, mais en le promettant (C'est-à-dire le Christ n'a pas administré lui-même ce sacrement, mais il n'a été promulgué que par les apôtres qui l'administraient eux-mêmes, comme on le voit (Actes, 8,14 et suiv. ; 19, 6). †

Les sacrements ont pour but le salut des hommes. Or, on peut être sauvé sans la confirmation. Car les enfants qui sont baptisés et qui meurent sans être confirmés sont sauvés. Elle n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 4, Réponse N°3), tous les sacrements sont nécessaires au salut de quelque manière ; mais il y en a sans lesquels on ne peut être sauvé, et il y en a d'autres qui coopèrent à la perfection du salut. C'est de la sorte que la confirmation est nécessaire au salut, quoique sans elle on puisse être sauvé ; pourvu cependant qu'on ne néglige pas de la recevoir par mépris pour ce sacrement.

Objection N°4.

Par tous les sacrements de l'Église l'homme est rendu semblable au Christ qui en est l'auteur. Or, on ne voit pas que la confirmation nous rende semblable à lui, puisqu'il n'est pas dit qu'il ait été lui-même confirmé. La confirmation n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°4 :

Ceux qui reçoivent la confirmation, qui est le sacrement de la plénitude de la grâce, ressemblent au Christ en ce que dès le premier instant de sa conception il a été plein de grâce et de vérité, comme on le voit (Jean, chap. 1). Cette plénitude a été manifestée dans le baptême, quand l'Esprit-Saint est descendu sur lui sous une forme corporelle. D'où il est dit (Luc, 4, 1) : que Jésus étant plein du Saint-Esprit s'éloigna du Jourdain. Mais il ne convenait pas à la dignité du Christ qui est l'auteur des sacrements qu'il reçût d'un sacrement la plénitude de la grâce.

Mais c'est le contraire. Le pape Melchiade écrit aux évêques d'Espagne (hab., De consecrat., chap. 3, dist. 5) : À l'égard de ce que vous demandez, si le sacrement de la confirmation est plus grand que le baptême, sachez qu'ils sont l'un et l'autre de grands sacrements.

Conclusion.

Indépendamment du baptême il y a la confirmation qui est un sacrement spécial par lequel l'homme reçoit la vie spirituelle dans toute sa perfection et dans toute sa force.

Il faut répondre que les sacrements de la loi nouvelle ont pour but des effets particuliers de la grâce. C'est pourquoi partout où il se présente un effet spécial de la grâce, il faut un sacrement particulier qui ait pour but de la produire. Et comme les choses sensibles et corporelles portent sur elles une image des choses spirituelles et intelligibles, nous pouvons d'après ce qui se passe dans la vie corporelle nous faire une idée des choses particulières qui se rencontrent dans la vie spirituelle de la grâce. Or, il est évident que dans la vie corporelle il y a une perfection spéciale qui fait arriver l'homme à l'âge parfait et qui lui permet de faire les actions d'un homme mûr. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Cor., 13, 11) : Quand je suis devenu homme, je me suis défait de ce qui appartenait à l'enfance. D'où il suit qu'indépendamment du mouvement de la génération par lequel on reçoit la vie corporelle, il y a un mouvement d'accroissement par lequel on est amené à l'âge viril. Ainsi donc l'homme reçoit la vie spirituelle par le baptême qui est la régénération spirituelle ; au lieu que dans la confirmation il reçoit en quelque sorte l'âge parfait relativement à la vie spirituelle. D'où le pape Melchiade dit (loc. cit.) : L'Esprit Saint qui est descendu sur les eaux du baptême par un mouvement salutaire, leur a accordé dans toute sa plénitude la vertu de nous purifier, au lieu que dans la confirmation il nous accorde l'accroissement de la grâce. Ainsi dans le baptême nous sommes régénérés pour vivre, et après le baptême nous sommes confirmés pour combattre ; dans le

baptême nous sommes lavés et après le baptême nous sommes fortifiés[1]. La confirmation est donc évidemment un sacrement spécial. [Q73-1]; [Q79-1] ;

Article 2 : Le chrême est-il la matière convenable de ce sacrement ?

72

Objection N°1.

Il semble que le chrême ne soit pas la matière convenable de ce sacrement. Car ce sacrement, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1), a été institué par le Christ, lorsqu'il promit à ses disciples l'Esprit-Saint. Or, il le leur envoya sans les oindre du saint chrême, et les apôtres conféraient aussi ce sacrement par la seule imposition des mains sans le chrême, puisqu'il est dit (Actes, chap. 8) que les apôtres imposaient les mains sur ceux qui étaient baptisés et qu'ils recevaient l'Esprit-Saint. Le chrême n'est donc pas la matière de ce sacrement, parce que la matière est nécessaire à un sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ, par la puissance d'excellence qu'il a dans les sacrements, a conféré aux apôtres la chose de ce sacrement, c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit-Saint sans le sacrement, parce qu'ils ont reçu les prémices de l'Esprit-Saint, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 8). Cependant il leur a manifesté sensiblement quelque chose de conforme à la matière de ce sacrement, en leur conférant l'Esprit-Saint. Car si l'Esprit-Saint est descendu sur eux d'une manière sensible sous la forme du feu, c'était pour signifier la même chose que l'huile, avec cette seule différence que le feu a une force active, au lieu que l'huile a une force passive, en ce sens qu'elle est la matière du feu et son aliment. Ce qui d'ailleurs convenait assez ; parce que la grâce de l'Esprit-Saint devait découler par les apôtres sur les autres. L'Esprit-Saint est aussi descendu sur les apôtres sous la forme d'une langue ; ce qui a la même signification que le baume, avec cette différence que la langue communique avec les autres par la parole, au lieu que le baume le fait par l'odeur ; parce que les apôtres étaient remplis de l'Esprit-Saint comme les maîtres de la foi, tandis que les autres fidèles en sont remplis pour travailler par leurs œuvres à ce qui appartient à l'édification de l'Église. De même, lorsque les apôtres imposaient les mains et qu'ils prêchaient, la plénitude de l'Esprit-Saint descendait sur les fidèles sous des signes visibles, comme elle était descendue dès le commencement sur les apôtres. D'où saint Pierre dit (Actes, 11, 15) : Quand j'eus commencé à leur parler, le Saint-Esprit descendit sur eux, comme il était descendu sur nous au commencement. C'est pourquoi la matière sensible du sacrement n'était pas nécessaire, du moment que Dieu faisait paraître miraculeusement des signes visibles. Cependant les apôtres faisaient communément usage du saint chrême, quand ces signes sensibles ne se produisaient pas. Car saint Denis dit (De cœlest. hier., chap. 4) qu'il y a une opération perfective que les apôtres nos chefs appellent l'hostie du saint chrême[2].

Objection N°2.

La confirmation perfectionne d'une certaine manière le sacrement de baptême, comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 3), et elle doit lui être conforme comme la perfection l'est à la chose perfectible. Or, dans le baptême la matière est un élément simple comme l'eau. Le chrême, qui est composé d'huile et de baume, n'est donc pas la matière convenable de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

1 C'est de là qu'est venu à ce sacrement le nom de Confirmation. In eo datur Spiritus sanctus ad robur, dit le pape Eugène IV, sicut datus est apostolis in die Pentecostes, ut videlicet christianus audacter Christi confiteatur nomen (Decretum ad armenos). †

2 C'est sans doute pour ce motif que les Pères appellent ce sacrement le sacrement du chrême, le chrême du salut, le sceau de l'onction spirituelle. D'ailleurs les Grecs ne pratiquent que l'onction, lorsqu'ils confèrent ce sacrement. †

On reçoit le baptême pour arriver tout simplement à la vie spirituelle ; c'est pourquoi il est convenable que la matière de ce sacrement soit simple, au lieu que l'on confirme pour qu'on ait la plénitude de l'Esprit-Saint, dont l'opération a plusieurs formes, d'après ces paroles (Sag., 7, 22) : Il y a dans la sagesse un esprit d'intelligence qui est saint, unique, multiple dans ses effets ; et saint Paul dit (1 Cor., 12, 4) : que les grâces sont divisées, mais que l'Esprit est le même. C'est pour ce motif qu'il est convenable que la matière de ce sacrement soit composée.

Objection N°3.

Dans la matière de ce sacrement on emploie l'huile pour oindre. Or, on peut oindre avec toute espèce d'huile, comme celle qu'on fait avec des noix ou avec toute autre chose. On n'est donc pas obligé d'employer de l'huile d'olive pour ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Les propriétés de l'huile par lesquelles on désigne l'Esprit-Saint se rencontrent plutôt dans l'huile d'olive que dans toute autre ; ainsi l'olive ayant toujours les feuilles vertes signifie mieux la vigueur et la miséricorde de l'Esprit-Saint. Cette huile reçoit proprement le nom d'huile, et on en fait surtout usage partout où l'on peut s'en procurer. Tout autre liquide ne reçoit le nom d'huile que par analogie ; on n'en fait usage ordinairement que pour suppléer à l'huile d'olive dans les pays où l'on n'en a pas. C'est pourquoi c'est la seule huile qu'on emploie[1] pour la confirmation et les autres sacrements.

Objection N°4.

Nous avons dit (quest. 66, art. 3) que l'on emploie l'eau comme la matière du baptême, parce qu'on la trouve partout facilement. Or, ou ne trouve pas partout de l'huile d'olive et encore moins du baume. Le chrême qui en est composé n'est donc pas la matière convenable de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°4 :

Le baptême est un sacrement d'une nécessité absolue ; c'est pour cela qu'on doit en trouver la matière partout. Mais quand il s'agit delà matière d'un sacrement qui n'est pas absolument nécessaire, il suffît qu'on puisse facilement la transporter dans tous les lieux du monde.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (liv. 3, epist. 9) : Que les prêtres n'aient pas la présomption de marquer du saint chrême le front des enfants qui sont baptisés. Le chrême est donc la matière de ce sacrement.

Conclusion.

Puisqu'on désigne par l'huile la plénitude de l'Esprit-Saint, qui est conférée dans la confirmation pour fortifier celui qui reçoit ce sacrement, l'huile mêlée de baume pour répandre une bonne odeur est la matière qui convient à ce sacrement.

Il faut répondre que le chrême est la matière convenable de ce sacrement[2]. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), ce sacrement confère la plénitude de l'Esprit-Saint pour que l'on ait la force spéciale qui convient à l'âge viril. Or, l'homme, quand il est parvenu à l'âge viril, commence à communiquer ses actions aux autres, tandis qu'auparavant chacun vit en particulier pour soi. La grâce de l'Esprit-Saint étant désignée par l'huile, il s'ensuit qu'on dit que le Christ a été oint de

1 L'huile est nécessaire à la validité du sacrement, mais il ne faut que de l'huile d'olive. Le baume est probablement nécessaire aussi ; c'est du moins le sentiment le plus commun, mais il importe peu de quelle contrée il vienne. Cajétan, Soto, Estius, Juenin, Witasse, Tournély, ne le croient pas nécessaire d'une nécessité absolue. †

2 C'est ce que dit le pape Eugène IV : Secundum sacramentum est confirmatio ; cujus materia est chrisma confectum ex oleo quod nitorem significat conscientiæ, et balsamum quod odorem significat bonæ famæt. (Décret. ad armenos). †

l’huile de la joie, à cause de la plénitude de l’Esprit-Saint qu’il a eue ; c’est pour ce motif que l’huile convient à la matière de ce sacrement. On y ajoute du baume à cause de la bonne odeur qu’il répand sur les autres. D’où l’Apôtre dit (2 Cor., 2,1 5) : Nous sommes devant Dieu la bonne odeur du Christ. — Et quoiqu’il y ait beaucoup d’autres substances odoriférantes, cependant on emploie surtout le baume parce qu’il répand le plus d’odeur, et qu’il rend incorruptible[1]. D’où il est dit (Ecclésiastique, 24, 21) : L’odeur que je répands est comme le baume le plus pur.

Article 3 : Est-il nécessaire pour le sacrement de confirmation que le chrême ait été auparavant consacré par l’évêque ?

72

Objection N°1.

Il semble qu’il ne soit pas nécessaire à ce sacrement que le chrême qui en est la matière, ait été auparavant consacré par l’évêque. Car le baptême qui remet pleinement les péchés n’est pas moins efficace que ce sacrement. Or, quoique l’eau baptismale soit sanctifiée avant le baptême, cependant elle n’est pas nécessaire au sacrement, puisqu’on peut s’en passer à l’article de la mort. Il n’est donc pas nécessaire non plus pour la confirmation que le chrême ait été auparavant consacré par l’évêque.

Objection N°2.

La même chose ne doit pas être consacrée deux fois. Or, la matière du sacrement est sanctifiée dans la collation même du sacrement par la forme des paroles au moyen de laquelle on le confère. D’où saint Augustin dit (Tract. 80 in Joan.) : La parole s’adjoint à l’élément et le sacrement est produit. Le chrême ne doit donc pas être consacré avant que le sacrement soit administré.

Réponse à l’objection N°2 :

La double consécration du chrême ne se rapporte pas au même but. Car comme un instrument acquiert sa vertu instrumentale de deux manières, d’abord quand il reçoit sa forme d’instrument, et ensuite quand il est mû par l’agent principal pour produire son effet ; de même la matière du sacrement a besoin d’une double sanctification : par l’une elle devient la matière propre d’un sacrement et par l’autre elle est appliquée à son effet.

Objection N°3.

Toute consécration qui est produite dans les sacrements a pour but de conférer la grâce. Or, la matière sensible faite d’huile et de baume n’est pas capable de recevoir la grâce. Elle ne doit donc pas être consacrée.

Réponse à l’objection N°3 :

Une matière corporelle n’est pas capable de la grâce, de manière à en être le sujet, mais elle en est seulement capable comme instrument, ainsi que nous l’avons dit (quest. 62, art. 1 à 3). La matière du sacrement est consacrée à cet effet, soit par le Christ lui-même, soit par l’évêque qui représente la personne du Christ dans l’Église[2].

1 Le catéchisme du concile de Trente attache la même signification à l’huile et au baume (De confirmat. sacram, § 7). †

2 Plusieurs docteurs pensent cependant que le souverain pontife pourrait déléguer un simple prêtre pour cette consécration. †

Mais c’est le contraire. Le pape Innocent dit (hab., De consecrat., chap. 119, dist. 4, De presbyteris) : Que les prêtres quand ils baptisent oignent ceux qui reçoivent ce sacrement du chrême que l’évêque a consacré, mais qu’ils ne les marquent pas au front avec cette huile ; ce qui est réservé aux évêques, quand ils donnent l’Esprit-Saint ; ce qui a lieu en effet dans la confirmation. Le chrême consacré par l’évêque est donc nécessaire pour ce sacrement.

Conclusion.

Puisque le Christ ne s’est point du tout servi d’onctions visibles, le chrême aussi bien que l’huile sainte des infirmes doivent être bénis avant de les employer pour un sacrement.

Il faut répondre que toute la sanctification des sacrements découle du Christ, comme nous l’avons dit (quest. 64, art. 3). Or, il est à remarquer que le Christ a fait usage lui-même des sacrements qui ont une matière corporelle, comme le baptême et l’eucharistie. C’est pourquoi par là même que le Christ a fait usage de la matière de ces sacrements, il l’a rendue apte à être employée sacramentellement. C’est ce qui fait dire à saint Chrysostome (loc. cit. sup.) que jamais les eaux du baptême ne pourraient purifier les péchés des fidèles, si elles n’avaient été sanctifiées par le contact du corps du Seigneur. De même le Seigneur prit le pain et le bénit ; et il en fit autant pour le calice, comme on le voit (Matth., chap. 26 et Luc, chap. 22). C’est pour ce motif qu’il n’est pas nécessaire pour ces sacrements que leur matière soit auparavant bénite, parce que la bénédiction du Christ suffit. Ou bien si on les bénit, on le fait pour la solennité du sacrement, et non par nécessité. — Quant aux onctions visibles le Christ n’en a pas fait usage, pour ne pas porter injure à l’onction invisible dont il a été oint d’une manière plus excellente que ceux qui lui ont été associés (Ps. 44, 8). C’est pour cela qu’on bénit le chrême et l’huile sainte des infirmes, avant de les employer pour un sacrement.

La réponse à la première objection est évidente d’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article.).

Article 4 : Cette forme du sacrement de confirmation : Je te marque du signe de la croix, etc., est-elle convenable ?

72

Objection N°1.

Il semble que cette forme : Je te marque du signe de la croix et je te confirme par le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, ainsi soit-il, ne soit pas convenable. Car l’usage des sacrements vient du Christ et des apôtres. Or, le Christ n’a pas établi cette forme et on ne voit pas que les apôtres s’en soient servis. Cette forme du sacrement de confirmation n’est donc pas convenable.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme nous l’avons dit (art. 2, Réponse N°1), les apôtres conféraient quelquefois l’effet de ce sacrement, c’est-à-dire la plénitude de l’Esprit-Saint, par des signes visibles qui étaient miraculeusement produits par Dieu, qui peut conférer l’effet du sacrement sans le sacrement ; et alors ni la matière, ni la forme du sacrement n’étaient nécessaires. D’autres fois ils administraient ce sacrement, comme ministres des sacrements, et dans ce cas ils faisaient usage de la matière et de la forme d’après le précepte du Christ. Car en conférant les sacrements, les apôtres observaient beaucoup de choses qui ne nous ont pas été transmises dans les Écritures qu’ils nous ont laissées. D’où saint Denis dit (De eccles. hier., chap. ult.) que pour les paroles par lesquelles les sacrements se confèrent, il n’est pas juste de faire connaître de tout le monde leur sens mystique, ni les vertus que Dieu opère secrètement par leur moyen, mais il faut que notre tradition sainte les enseigne sans éclat, c’est-à-dire en secret.

C’est pourquoi l’Apôtre dit en parlant de la célébration de l’eucharistie (1 Cor., 11, 34) : Je réglerai les autres choses quand je serai arrivé.

Objection N°2.

Comme le sacrement est le même pour tous, la forme doit être aussi la même ; parce que toute chose tire son unité comme son être de sa forme. Or, tous ne se servent pas de cette même formule ; car il y en a qui disent : Je te confirme par le chrême de la sanctification. La forme de ce sacrement n’est donc pas convenable.

Réponse à l’objection N°2 :

La sainteté est la cause du salut ; c’est pourquoi il revient au même de dire, le chrême du salut et le chrême de la sanctification.

Objection N°3.

Ce sacrement doit être conforme au baptême, comme la perfection à l’objet perfectible, ainsi que nous l’avons dit (quest. 65, art. 2, Réponse N°2 et art. 4). Or, dans la forme du baptême il n’est pas parlé de la marque du caractère, ni de la croix du Christ, quoique cependant par le baptême l’homme meure avec le Christ, selon l’expression de saint Paul (Rom., chap. 6) ; il n’est pas non plus fait mention de son effet salutaire, quoique le baptême soit nécessaire pour être sauvé. Dans la forme de ce dernier sacrement on pose seulement l’acte et on exprime la personne de celui qui baptise en disant : Je te baptise, et c’est le contraire qu’on remarque dans la formule précédente. Elle n’est donc pas convenable.

Réponse à l’objection N°3 :

Le baptême est la régénération de la vie spirituelle dont l’homme vit en lui-même. C’est pourquoi on ne met dans la forme du baptême qu’un seul acte qui appartient à l’homme qui doit être sanctifié. Or, le sacrement de confirmation n’a pas seulement pour but de sanctifier l’homme en lui-même, mais de le mettre à même de soutenir un combat extérieur. C’est pourquoi il n’est pas seulement fait mention de la sanctification intérieure par ces paroles : Je te confirme par le chrême du salut ; mais l’homme est encore enrôlé pour ainsi dire sous l’étendard de la croix[1] pour le combat spirituel ; ce qui est désigné par ces paroles : Je te marque du signe de la croix. D’ailleurs par le verbe baptiser, qui signifie l’ablution, on peut entendre la matière qui est l’eau qui purifie et l’effet salutaire ; ce que l’on n’entend pas par le verbe confirmer. C’est pourquoi il a fallu mettre ces deux choses. D’ailleurs nous avons dit plus haut (quest. 66, art. 5, Réponse N°1) que le mot ego n’est pas nécessaire à la forme baptismale, parce qu’il est compris dans le verbe mis à la première personne. Cependant on l’ajoute pour exprimer l’intention, ce qui n’est pas aussi nécessaire dans la confirmation, qui n’est conférée que par un ministre supérieur, comme nous le dirons (art. 11).

Mais c’est le contraire. Car cette forme a pour elle l’autorité de l’Église, qui en fait usage communément[2].

Conclusion.

Ces paroles : Je te marque du signe de la croix et je te confirme par le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, exprimant la force spirituelle et sa cause avec le signe qu’on donne au combattant, cette formule convient au sacrement de confirmation.

---

1 Il est très probable que le signe de la croix est nécessaire pour la validité du sacrement, parce que sans cela la vérité de la forme ne serait pas sauvée. †

2 Le décret d’Eugène IV pour les arméniens est très exprès : Secundum sacramentum est confirmatio, cujus… forma est : Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritûs sancti. †

Il faut répondre que cette forme convient à ce sacrement. Car comme la forme d'une chose naturelle lui donne son espèce, de même la forme d'un sacrement doit contenir tout ce qui appartient à l'espèce de ce sacrement. Or, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1), ce sacrement nous confère l'Esprit-Saint pour nous fortifier et nous rendre aptes à soutenir le combat spirituel. C'est pourquoi il y a trois choses qui sont nécessaires à ce sacrement, et qui sont renfermées dans la formule précédente. La première c'est la cause qui confère la plénitude de la force spirituelle ; cette cause est la sainte Trinité qu'on exprime en disant : Au nom du Père, etc. La seconde est la force spirituelle qui est conférée à l'homme pour le salut par la matière visible ; ce que l'on indique en disant : Je te confirme avec le chrême du salut. La troisième est le signe qu'on donne au combattant ; car, comme dans un combat corporel, les soldats sont revêtus des insignes de leurs chefs, on dit pour ce motif : Je te marque du signe de la croix, par lequel notre roi a triomphé[2], comme le dit saint Paul (Col., chap. 2).

Article 5 : Le sacrement de confirmation imprime-t-il caractère ?

72

Objection N°1.

Il semble que le sacrement de confirmation n'imprime pas caractère. Car le caractère implique un signe distinctif. Or, le sacrement de confirmation ne distingue pas des infidèles ceux qui le reçoivent, puisque cet effet est produit par le baptême. Il ne le distingue pas non plus des autres fidèles, parce que ce sacrement a pour but le combat spirituel qui est soutenu par tous les chrétiens. Ce sacrement n'imprime donc aucun caractère.

Réponse à l'objection N°1 :

Le combat spirituel contre les ennemis invisibles convient à tout le monde ; mais quand il s'agit de combattre les ennemis visibles, c'est-à-dire les persécuteurs de la foi, en confessant publiquement le nom du Christ, c'est le propre de ceux qui ont été confirmés et qui sont arrivés spirituellement à l'âge viril, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Jean, 2, 14) : Je vous écris, jeunes gens, parce que vous êtes forts et que la parole de Dieu reste en vous, et que vous avez vaincu le malin esprit. C'est pourquoi le caractère de la confirmation est un signe distinctif qui ne discerne pas les infidèles des fidèles, mais qui discerne ceux qui sont spirituellement arrivés à l'âge parfait de ceux dont il est dit (1 Pierre, 2, 2) : Comme des enfants nouveau-nés.

Objection N°2.

Nous avons dit (quest. 63, art. 2) que le caractère est une puissance spirituelle. Or, une puissance est ou active ou passive. La puissance active est conférée dans les sacrements par le sacrement de l'ordre, et la puissance passive ou de réceptivité l'est par le sacrement de baptême. Le sacrement de confirmation n'imprime donc aucun caractère.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous les sacrements sont des professions de foi. Ainsi donc, comme celui qui est baptisé reçoit la puissance spirituelle de professer la foi en recevant les autres sacrements ; de même celui qui est confirmé reçoit publiquement le pouvoir de professer la foi du Christ par ses paroles, comme par devoir.

2 Le catéchisme du concile de Trente embrasse le même sentiment que saint Thomas et reproduit littéralement les mêmes raisons (Voy. De confirmat. sacramento, § 9). †

Objection N°3.

La circoncision, qui est un caractère corporel, n'imprime pas de caractère spirituel. Or, la confirmation imprime un caractère corporel, puisque l'homme est marqué par le chrême du signe de la croix au front. Elle n'imprime donc pas de caractère spirituel.

Réponse à l'objection N°3 :

Les sacrements de l'ancienne loi sont appelés des justices charnelles, comme on le voit (Héb., chap. 9), parce qu'ils ne produisaient rien intérieurement. C'est pourquoi la circoncision n'imprimait de caractère que sur le corps, et n'en imprimait point dans l'âme ; au lieu que la confirmation imprime tout à la fois un caractère corporel et un caractère spirituel, parce qu'elle est un sacrement de la loi nouvelle.

Mais c'est le contraire. Tout sacrement qui ne se réitère pas imprime caractère. Or, le sacrement de confirmation ne se réitère pas. Car saint Grégoire dit (hab., De consecr., dist. 5, chap. 9) que pour l'homme qui a été confirmé de nouveau par le pontife, on ne doit pas permettre la réitération de ce sacrement[1]. La confirmation imprime donc caractère.

Conclusion.

Puisque par le sacrement de confirmation les hommes reçoivent la puissance et la force de combattre spirituellement les ennemis de la foi, il est nécessaire que quand on le reçoit, il imprime caractère.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 63, art. 2), le caractère est une puissance spirituelle qui se rapporte à des actions sacrées. Or, nous avons dit (art. 1) que comme le baptême est une régénération spirituelle du chrétien ; de même la confirmation est un accroissement spirituel qui fait arriver l'homme à l'âge parfait de la vie spirituelle. — Par analogie à la vie corporelle, il est évident que l'action de l'homme immédiatement après sa naissance est autre que celle qui lui convient quand il est parvenu à l'âge de la virilité. C'est pourquoi le sacrement de confirmation donne la puissance spirituelle à l'homme pour d'autres choses sacrées que celles auxquelles se rapporte la puissance qu'il reçoit dans le baptême. En effet, dans le baptême, l'homme reçoit le pouvoir de faire ce qui appartient à son propre salut, c'est-à-dire selon qu'il vit pour lui-même ; au lieu que dans la confirmation il reçoit le pouvoir de faire ce qui appartient au combat spirituel qu'il doit soutenir contre les ennemis de la foi ; comme on le voit par l'exemple des apôtres, qui, avant de recevoir la plénitude de l'Esprit-Saint, étaient continuellement en prières dans le cénacle. Mais une fois qu'ils en furent sortis, ils né craignirent plus de confesser publiquement leur foi, même en présence des ennemis du christianisme. C'est pourquoi il est évident que le sacrement de confirmation imprime caractère[2].

Article 6 : Le caractère de la confirmation présuppose-t-il le caractère du baptême ?

72

Objection N°1.

Il semble que le caractère de la confirmation ne présuppose pas nécessairement le caractère baptismal. Car le sacrement de confirmation a pour but de confesser publiquement la foi du Christ.

1 Dans le cas de doute, on peut confirmer un adulte sans qu'il soit nécessaire d'exprimer la condition, mais il faut des raisons plus graves qu'à l'égard du baptême, parce que ce dernier sacrement est de nécessité de moyen, tandis que l'autre ne l'est pas. †

2 À cet égard Cf. Const. apost., liv. 3, chap. 16 ; Tertull., De præscript., chap. 40 ; Corn. pap., Epist, ad Fab., saint Cypr., Ep. 73 ad Jubaian. ; Innoc. I, Ep. ad Decret. ; saint Ambros., De sacram., liv. 3, chap. 2 ; August., Cont. litt. Petit., liv. 3, chap. 8 ; Conc, Tolet. an. 633. †

Or, il y en a beaucoup qui ont confessé publiquement la foi du Christ avant le baptême et qui ont versé leur sang pour la foi. Le caractère de la confirmation ne présuppose donc pas celui du baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

La vertu divine n'est pas enchaînée aux sacrements. Ainsi, un homme peut recevoir la puissance spirituelle nécessaire pour confesser publiquement la foi du Christ sans le sacrement de confirmation, comme il peut aussi recevoir la rémission de ses péchés sans le baptême. Cependant comme personne n'obtient l'effet du baptême sans désirer recevoir ce sacrement ; de même personne ne reçoit l'effet de la confirmation sans en avoir le désir. Et on peut avoir ce désir avant de recevoir le baptême.

Objection N°2.

On ne dit pas que les apôtres aient été baptisés, et on voit même (Jean, chap. 4) que le Christ ne baptisait pas, mais que ses disciples baptisaient. Cependant ils ont été ensuite confirmés par l'arrivée de l'Esprit-Saint. Les autres peuvent donc être de même confirmés, avant qu'ils soient baptisés.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (Ep. 255), ces paroles du Seigneur (Jean, 13, 10) : Celui qui a été déjà lavé, n'a plus besoin que de se laver les pieds, signifient que saint Pierre et les autres disciples du Christ ont été baptisés, soit qu'ils aient reçu le baptême de Jean, comme quelques-uns le pensent, ou ce qui est plus croyable, soit qu'ils aient reçu le baptême du Christ. Car il ne se refusa pas de baptiser, quoiqu'il ait eu des serviteurs baptisés par lesquels il baptisait les autres.

Objection N°3.

Il est dit (Actes, 10, 44) : que quand saint Pierre parlait encore, l'Esprit- Saint descendit sur ceux qui écoutaient sa parole et qui les entendaient parler diverses langues. Et ensuite saint Pierre ordonna de les baptiser. Pour la même raison on peut donc confirmer les autres avant de les baptiser.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui ont entendu la prédication de saint Pierre ont reçu miraculeusement l'effet de la confirmation, mais ils n'en ont pas reçu le sacrement. Or, nous avons dit (art. 2, Réponse N°1, et art. 4, Réponse N°1) que l'effet de la confirmation peut être conféré à quelqu'un avant le baptême, mais qu'il n'en est pas de même du sacrement. Car comme l'effet de la confirmation, qui est la force spirituelle, présuppose l'effet du baptême, qui est la justification ; de même le sacrement de confirmation présuppose celui du baptême.

Mais c'est le contraire. Raban Maur dit (Lib. de instit. cler., liv. 1, chap. 30) : Que l'évêque donne le Paraclet par l'imposition des mains à celui qui vient d'être baptisé, afin qu'il soit fortifié par l'Esprit-Saint pour prêcher la foi.

Conclusion.

Comme on ne peut parvenir à l'âge viril si l'on n'est né auparavant, de même on ne peut recevoir le sacrement de confirmation si l'on n'a été auparavant baptisé.

Il faut répondre que le caractère de la confirmation présuppose nécessairement le caractère baptismal ; de telle sorte que si quelqu'un était confirmé sans avoir été baptisé, il ne recevrait rien ; mais il faudrait qu'il fût confirmé de nouveau après le baptême. La raison en est que la confirmation est au baptême ce que l'accroissement est à la génération, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). Or, il est évident que personne ne peut arriver à l'âge parfait, s'il ne naît

préalablement. De même, si on n'a pas d'abord été baptisé, on ne peut recevoir le sacrement de confirmation.

Article 7 : Le sacrement de confirmation confère-t-il la grâce sanctifiante ?

72

Objection N°1.

Il semble que ce sacrement ne confère pas la grâce sanctifiante. Car la grâce sanctifiante se rapporte à la faute ; au lieu que le sacrement de confirmation, comme nous l'avons dit (art. préc.), ne se confère qu'à ceux qui sont baptisés et qui n'ont plus de péché. Ce sacrement ne confère donc pas la grâce sanctifiante.

Réponse à l'objection N°1 :

Le premier effet de la grâce sanctifiante est la rémission de la faute ; cependant elle produit aussi d'autres effets, parce qu'elle suffit pour faire passer l'homme par tous les degrés jusqu'à la vie éternelle, d'après ces paroles (Rom., 6, 27) : La grâce de Dieu est la vie éternelle. D'où il a été dit à saint Paul (2 Cor., 12, 9) : Ma grâce vous suffit. Et il dit de lui-même (1 Cor., 15, 10) : Je suis par la grâce de Dieu ce que je suis. C'est pourquoi la grâce sanctifiante n'est pas seulement accordée pour la rémission des péchés, mais encore pour accroître et affermir la justice. Par conséquent ce sacrement la confère.

Objection N°2.

Les pécheurs ont surtout besoin de la grâce sanctifiante qui est la seule par laquelle on puisse être justifié. Si donc la confirmation confère la grâce sanctifiante, il semble qu'on devrait la conférer aux hommes qui sont dans le péché ; ce qui cependant n'est pas vrai.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le nom de ce sacrement l'indique, il est conféré pour confirmer ce qui existait préalablement ; c'est pourquoi on ne doit pas l'administrer à ceux qui n'ont pas la grâce. C'est aussi pour ce motif que comme on ne le confère pas à ceux qui ne sont pas baptisés, de même on ne doit pas non plus l'accorder aux pécheurs adultes, à moins qu'ils n'aient réparé leurs fautes par la pénitence. D'où il est dit dans un concile d'Orléans (hab., De consecr., chap. 6, distinct. 5) : Que ceux qui se présentent à la confirmation soient à jeun, qu'on les avertisse de se confesser auparavant, afin qu'étant purifiés ils puissent recevoir le don de l'Esprit-Saint. Alors ce sacrement perfectionne l'effet de la pénitence, comme celui de baptême ; parce que par la grâce qu'il reçoit dans la confirmation le pénitent reçoit une rémission plus pleine de ses péchés. Et si un adulte est en état de péché sans en avoir la conscience, ou bien s'il se présente sans être parfaitement contrit[1], il obtiendra la rémission de ses péchés par la grâce qu'il aura reçue dans ce sacrement, pourvu qu'il ne s'en approche pas avec dissimulation.

Objection N°3.

La grâce sanctifiante ne diffère pas d'espèce, puisqu'elle ne se rapporte qu'à un seul effet. Or, il ne peut y avoir deux formes de la même espèce dans le même sujet. Par conséquent, puisque la grâce sanctifiante est conférée à l'homme par le baptême, il semble que le sacrement de confirmation qu'on ne confère qu'à celui qui est baptisé ne confère pas cette grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Ainsi, quoique le sacrement de confirmation ait pour objet propre de produire la grâce d'accroissement et de développement, cependant il lui arrive de produire quelquefois la première grâce sanctifiante, qui efface le péché-mortel. C'est ce qu'exprime positivement saint Liguori : Aliquando prima gratia sanctificans per hoc sacramentum confertur (liv. 6, n° 169). †

Comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 2), la grâce sacramentelle ajoute à la grâce sanctifiante, prise en général, quelque chose qui produit l'effet particulier auquel le sacrement se rapporte. Par conséquent, si on considère la grâce conférée dans la confirmation par rapport à ce qu'il y a de commun et de général, ce sacrement ne confère pas une autre grâce que le baptême, mais il augmente celle qui existait auparavant. Si on la considère par rapport à l'effet spécial qu'il surajoute, la grâce qu'il confère n'est pas de la même espèce que celle du baptême.

Mais c'est le contraire. Le pape Melchiade dit (Ep. ad Hispan., hab., chap. 2 De consecrat., dist. 5) : Dans le baptême l'Esprit-Saint accorde la plénitude de l'innocence, et la confirmation donne l'accroissement de la grâce.

Conclusion.

Puisque la confirmation donne l'Esprit-Saint pour fortifier, il est évident qu'il confère la grâce sanctifiante.

Il faut répondre que ce sacrement (art. 4) confère à celui qui est baptisé l'Esprit-Saint[1] pour le fortifier, comme les apôtres l'ont reçu le jour de la Pentecôte (Actes, chap. 2), et comme le recevaient par l'imposition des mains des apôtres ceux qui avaient été baptisés, ainsi qu'on le voit (Actes, chap. 8). Or, nous avons montré (1a pars, quest. 43, art. 3) que la mission ou le don de l'Esprit-Saint n'existe qu'avec la grâce sanctifiante. D'où il est évident que la grâce sanctifiante est conférée par ce sacrement.

Article 8 : Le sacrement de confirmation doit-il être conféré à tous les fidèles ?

72

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas conférer la confirmation à tous les fidèles. Car ce sacrement a pour but de donner une certaine supériorité, comme nous l'avons dit (art. 1 et art. 4). Or, ce qui excelle ne convient pas à tout le monde. On ne doit donc pas donner la confirmation à tous les fidèles.

Réponse à l'objection N°1 :

La confirmation est donnée pour qu'on acquière une certaine excellence, non celle d'un homme sur un autre, comme le sacrement de l'ordre, mais celle de l'homme sur lui-même. C'est ainsi que le même individu, quand il est homme parfait, l'emporte sur ce qu'il était n'étant qu'enfant.

Objection N°2.

Ce sacrement fait arriver celui qui le reçoit jusqu'à l'âge parfait de la vie spirituelle. Or, cet état répugne à l'enfance. On ne doit donc pas du moins conférer ce sacrement aux enfants.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), l'âge du corps ne fait rien à l'âme. Ainsi dans l'enfance l'homme peut obtenir la perfection de la vie spirituelle. C'est ce qui fait dire au Sage (Sag., 4, 8) que ce qui rend la vieillesse vénérable, ce n'est pas la longueur de la vie et le nombre des années. Ainsi on a vu beaucoup d'enfants qui, fortifiés par l'Esprit-Saint qu'ils avaient reçu, ont combattu courageusement pour le Christ jusqu'à verser leur sang.

Objection N°3.

1 Nous recevons ainsi par ce sacrement les sept dons de l'Esprit-Saint, qui sont : les dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte. †

Selon l'expression du pape Melchiade (Epist. ad Hisp., hab., chap. 2 De consecrat., dist. 5), après le baptême nous sommes confirmés pour le combat. Or, il ne convient pas aux femmes de combattre à cause de la fragilité de leur sexe. On ne doit donc pas les confirmer.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Chrysostome (Hom. de Machab.), dans les combats de la terre on recherche la dignité de l'âge, de la beauté et de la naissance, et c'est pour ce motif qu'on en interdit l'entrée aux esclaves, aux femmes, aux vieillards et aux enfants ; mais pour les combats du ciel la lice est indistinctement ouverte à toute personne, à tout âge et à tout sexe. Et ailleurs le même auteur ajoutait (Hom. de militiâ spirit.) : Devant Dieu les femmes combattent aussi. Car il y a beaucoup de femmes qui ont soutenu des combats spirituels avec un courage viril. Il y en a qui par la vertu de l'homme intérieur ont égalé les héros chrétiens dans la lutte du martyre, et il y en a qui ont été plus courageuses que des hommes. C'est pourquoi on doit aussi donner la confirmation aux femmes.

Objection N°4.

Le même pontife dit encore (loc. cit.) que quoique les bienfaits de la régénération suffisent à ceux qui ne font que passer, cependant les secours de la confirmation sont nécessaires à ceux qui doivent vaincre ; parce que la confirmation donne les armes et les instructions qu'il faut pour soutenir les luttes et les combats de ce monde : quant à celui qui après le baptême vient à mourir sans tache avec l'innocence qu'il a recouvrée, il est confirmé par la mort ; parce qu'il ne peut plus pécher après son trépas. On ne doit donc pas confirmer ceux qui sont sur le point de mourir, et par conséquent ce sacrement ne doit pas être administré à tout le monde.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), l'âme à laquelle appartient la vie spirituelle est immortelle. C'est pour cette raison qu'on doit aussi confirmer ceux qui sont sur le point de mourir[1], afin qu'ils paraissent parfaits à la, résurrection, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 4, 13) : afin que nous parvenions tous à l'état d'un homme par fait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ. C'est ce qui fait dire à Hugues de Saint-Victor (De sacr., liv. 2, p. 7, chap. 3), qu'il serait dangereux de sortir de cette vie sans la confirmation ; non parce qu'on serait damné, à moins qu'on ne le fit par mépris ; mais parce qu'on serait privé de la perfection qu'on aurait dû avoir. Ainsi les enfants qui meurent après avoir été confirmés obtiennent une plus grande gloire, comme ici-bas ils obtiennent une grâce plus grande. Le passage allégué signifie que ceux qui sont sur le point de mourir n'ont pas besoin de la confirmation pour résister au péril qu'on court dans les combats de la vie présente.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Actes, 2, 2) que l'Esprit-Saint arrivant remplit toute la maison (ce qui signifie l'Église), puis l'écrivain sacré ajoute : qu'ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint. Or, le sacrement de confirmation est conféré pour qu'on obtienne cette plénitude. On doit donc le conférer à tous ceux qui sont dans l'Église.

Conclusion.

Puisque Dieu à l'intention de tout amener à la perfection, on doit conférer à tous les fidèles le sacrement de confirmation par lequel l'âme arrive à la perfection de la vie spirituelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le sacrement de confirmation fait arriver spirituellement l'homme à l'âge parfait. Or, il est dans l'intention de la nature que tout ce qui naît corporellement parvienne à l'âge parfait ; mais quelquefois cet effet est empêché par la corruptibilité du corps que la mort prévient A plus forte raison est-il dans l'intention de Dieu de

1 Cependant ce n'est pas l'usage, sans doute parce qu'il ne serait pas facile qu'un évêque pût décemment aller de maison en maison pour conférer ce sacrement. †

mener toutes choses à leur perfection, et c'est en l'imitant que la nature participe à ce dessein. D'où il est dit (Deut., 32, 4) : Les œuvres de Dieu sont parfaites. Mais l'âme, à laquelle appartient la naissance spirituelle et la perfection de la vie spirituelle, est immortelle. Et comme elle peut naître spirituellement dans le temps de la vieillesse, de même elle peut arriver à l'âge parfait dans le temps de la jeunesse ou de l'enfance, parce que ces périodes de la vie corporelle ne font rien à l'âme[1]. C'est pourquoi on doit conférer à tout le monde le sacrement de confirmation.

Article 9 : Doit-on confirmer sur le front ?

72

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas conférer ce sacrement à l'homme sur le front. Car il est le perfectionnement du baptême, comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 4). Or, le sacrement de baptême est conféré à l'homme dans tout son corps. On ne doit donc pas conférer la confirmation seulement sur le front.

Réponse à l'objection N°1 :

Par le baptême nous sommes régénérés à la vie spirituelle qui appartient à l'homme tout entier ; au lieu que la confirmation nous fortifie pour le combat, dont le signe doit être porté sur le front, comme sur le lieu le plus évident.

Objection N°2.

Ce sacrement est donné pour fortifier spirituellement, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2.). Or, la force spirituelle consiste surtout dans le cœur. On doit donc plutôt confirmer sur le cœur que sur le front.

Réponse à l'objection N°2 :

Le principe de la force est dans le cœur, mais on en voit le signe sur le front. D'où le Seigneur dit au prophète (Ez., 3, 8) : Voilà je vous ai donné un front plus dur que leur front. C'est pourquoi le sacrement de l'eucharistie par lequel l'homme est confirmé en lui-même appartient au cœur, d'après ces paroles (Ps. 103, 14) : Que le pain affermisse le cœur de l'homme. Mais pour le sacrement de confirmation il faut le signe de la force qui se rapporte aux autres : c'est pour cela qu'on le place sur le front.

Objection N°3.

Ce sacrement est conféré à l'homme pour qu'il confesse librement la foi du Christ. Or, on confesse la foi de bouche pour être sauvé, selon l'expression de saint Paul (Rom., 10, 10). On doit donc plutôt confirmer sur la bouche que sur le front.

Réponse à l'objection N°3 :

On donne la confirmation pour qu'on confesse librement la foi et non pour qu'on la confesse simplement, parce que ceci se fait aussi dans le baptême. C'est pourquoi on ne doit pas confirmer sur la bouche[2], mais sur le front, où se manifestent les signes des passions qui empêchent de confesser librement la foi.

Mais c'est le contraire. Raban Maur dit (Lib. de institut. cleric., liv. 1, chap. 30) : Celui qui est baptisé est marqué du chrême par le prêtre au sommet de la tête, mais il l'est par l'évêque sur le front.

1 On peut aussi confirmer ceux qui sont idiots ou insensés et qui n'ont jamais eu l'usage de raison. Comme le baptême produit son effet sur leur âme, de même aussi la confirmation. †

2 Les grecs font une onction, non seulement sur le front, mais encore sur les yeux, sur les oreilles, sur la bouche, sur la poitrine ; cependant il n'y a que la première qui soit essentielle. †

Conclusion.

Les confirmands sont marqués par le chrême du signe de la croix au front, pour qu'ils montrent ouvertement qu'ils sont chrétiens et qu'ils n'omettent pas de confesser le nom du Christ par crainte ou par honte.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), dans la confirmation le chrétien reçoit l'Esprit-Saint pour le fortifier dans les combats spirituels qu'il doit soutenir et afin qu'il confesse courageusement la foi du Christ au milieu de ses ennemis. Ainsi il est convenable qu'il soit marqué par le chrême du signe de la croix au front pour deux motifs :

1. Parce que le chrétien est marqué par le signe de la croix comme le soldat par le signe de son chef, ce qui doit être évident et manifeste. Or, de toutes les parties du corps humain le front est la plus visible et il n'est pour ainsi dire jamais couvert. C'est pourquoi celui qui est confirmé est oint avec le chrême sur le front, pour qu'il montre ouvertement qu'il est chrétien ; comme les apôtres, après avoir reçu l'Esprit-Saint, sont sortis du cénacle où ils s'étaient cachés et se sont manifestés à tout le monde.
2. Parce qu'on est empêché de confesser librement le nom du Christ pour deux motifs, par crainte ou par honte. L'expression de ces deux sentiments se remarque surtout sur le front pour deux causes : la proximité de l'imagination et le mouvement des esprits qui montent directement du cœur au front. C'est pour cela que ceux qui ont, de la honte rougissent et ceux qui craignent pâlissent, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 4, chap. ult.). C'est pour ce motif qu'on marque avec le chrême les fidèles sur le front, afin qu'ils n'omettent pas de confesser le nom du Christ, ni par crainte, ni par honte[2].

Article 10 : Celui qui est confirmé doit-il avoir un parrain ?

72

Objection N°1.

Il semble que celui qui est confirmé ne doive pas être tenu par un autre pour la confirmation. Car ce sacrement ne se confère pas seulement aux enfants, mais encore aux adultes. Or, les adultes peuvent se tenir par eux-mêmes. Il est donc ridicule qu'ils soient tenus par un autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique celui qui est confirmé soit adulte corporellement, néanmoins il ne l'est pas encore spirituellement.

Objection N°2.

Celui qui est déjà de l'Église a un libre accès près du prince de l'Église qui est l'évêque. Or, on ne confirme, comme nous l'avons dit (art. 6), que celui qui est baptisé et qui est déjà membre de l'Église. Il semble donc qu'on ne doive pas être présenté par un autre pour être confirmé.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique celui qui est baptisé soit devenu membre de l'Église, cependant il n'est pas encore enrôlé dans la milice du Christ. C'est pour cela qu'il est présenté à l'évêque, comme au chef de l'armée, par un autre qui fait déjà partie de cette milice : car celui qui n'est pas confirmé ne doit pas en tenir un autre pour la confirmation.

2 Le concile de Florence s'exprime ainsi : Ideòque in fronte, ubi verecundiæ sedes est, confirmandus inungitur, ne Christi nomen confiteri erubescat, et prœcipuè crucem ejus, quæ Judœis quidem est scandalum, gentibus autem stultitia, secundùm Apostolum. †

Objection N°3.

La confirmation est conférée pour fortifier spirituellement ; ce qui se manifeste dans les hommes plus que dans les femmes, d'après ces paroles du Sage (Prov., 31, 10) : Qui trouvera une femme forte ? Du moins une femme ne doit donc pas tenir un homme pour la confirmation.

Réponse à l'objection N°3 :

Selon l'expression de saint Paul (Col., 3, 11), en Jésus-Christ il n'y a pas de distinction entre l'homme et la femme. C'est pourquoi il est indifférent que ce soit un homme ou une femme qui tienne quelqu'un pour la confirmation[1].

Mais c'est le contraire. Le pape Innocent dit (Decr. 30, quest. 4, chap. 3) : Si quelqu'un a tenu le fils ou la fille d'un autre sur les fonts sacrés ou au chrême, etc. Par conséquent comme on exige qu'il y ait quelqu'un qui tienne sur les fonts sacrés celui qui est baptisé, de même il faut qu'on soit tenu par un autre pour recevoir le sacrement de confirmation.

Conclusion.

Tous ceux qui se présentent au sacrement de confirmation ont besoin de quelqu'un qui les soutienne et les élève, afin qu'étant encore comme des enfants faibles par rapport au combat spirituel, ils soient amenés à la perfection.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la confirmation est donnée à l'homme pour le fortifier pour le combat spirituel. Or, comme celui qui vient de naître a besoin de quelqu'un qui le soigne relativement à ce qui appartient à la conservation de sa vie, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 12, 9) : Nous avons eu nos pères selon la chair pour nous élever, et nous les respections ; de même ceux que l'on emploie à la guerre ont besoin de maîtres qui les instruisent de ce qui appartient au métier des armes. C'est pourquoi dans les guerres matérielles les généraux et les centurions sont nommés par ceux qui gouvernent les autres. — C'est aussi pour ce motif que celui qui reçoit ce sacrement est tenu par un autre, comme si celui-ci devait l'instruire à combattre spirituellement. De même aussi, parce que ce sacrement confère à l'homme la perfection de la vie spirituelle, ainsi que nous l'avons dit (art. 2, 4 et 5), celui qui s'approche de ce sacrement est soutenu par un autre, comme étant encore spirituellement un enfant et un chrétien très faible[2].

Article 11 : N'y a-t-il que l'évêque qui puisse confirmer ?

72

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas que l'évêque qui puisse confirmer. Car saint Grégoire écrivant à l'évêque Janvier (liv. 3, epist. 26) lui dit : Il nous est parvenu qu'il y en a qui se sont scandalisés de ce que nous avons défendu aux prêtres de toucher avec le chrême ceux qui sont baptisés. Cependant nous ne l'avons fait que d'après l'ancien usage de notre Église. Mais s'il y en a qui en soient absolument contristés, nous accordons aux prêtres, dans le cas où il n'y a pas d'évêques, de marquer du chrême au front ceux qui ont reçu le baptême. Or, on ne doit pas changer ce qui est nécessaire aux sacrements pour éviter un scandale. Il semble donc qu'il ne soit pas nécessaire à la confirmation qu'elle soit conférée par un évêque.

1 Généralement les hommes répondaient pour les garçons et les femmes pour les filles, et le parrain devait être plus âgé que le confirmand. †

2 On ne doit admettre pour parrains et pour marraines que ceux qui en sont dignes, et suivre à cet égard les mêmes règles pour la confirmation que pour le baptême. Le parrain et la marraine contractent avec la personne confirmée et avec son père et sa mère la même affinité que dans le baptême. †

Réponse à l'objection N°1 :

Le pape a dans l'Église la plénitude de la puissance, et par elle il peut confier à des ordres inférieurs des choses qui appartiennent aux ordres supérieurs. C'est ainsi qu'il accorde à des prêtres de conférer des ordres mineurs, ce qui appartient à la puissance épiscopale. C'est par cette plénitude de puissance que saint Grégoire[1] a accordé à de simples prêtres de confirmer, jusqu'à ce que le scandale fût détruit[2].

Objection N°2.

Le sacrement de baptême paraît avoir une efficacité plus grande que celui de confirmation. Car par le baptême nous obtenons la pleine rémission de nos péchés, quant à la faute et quant à la peine, ce qui n'a pas lieu dans la confirmation. Or, un simple prêtre peut, en vertu de son office, baptiser, et même, dans le cas de nécessité, tout individu qui n'a pas été ordonné le peut aussi. Il n'est donc pas nécessaire que la confirmation soit donnée par un évêque.

Réponse à l'objection N°2 :

Le sacrement de baptême est plus efficace que la confirmation pour éloigner le mal, parce qu'il est un enfantement spirituel, et qu'alors il y a changement du non-être à l'être. Mais la confirmation est plus efficace que le baptême pour faire avancer dans le bien ; parce qu'elle est un accroissement spirituel qui va de l'être imparfait à l'être parfait. C'est pour cela qu'elle est confiée à un ministre plus élevé.

Objection N°3.

Le sommet de la tête où se trouve, d'après les médecins, le siège de la raison, c'est-à-dire la faculté de penser, est plus noble que le front, où est le siège de l'imagination. Or, un simple prêtre peut oindre avec le chrême sur le sommet de la tête ceux qui sont baptisés. A plus forte raison peut-il les marquer ainsi au front, ce qui appartient à la confirmation.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Raban Maur (Lib. de institut. cleric., liv. 1, chap. 30), celui qui est baptisé est marqué du chrême sur le sommet de la tête par le prêtre, tandis qu'il l'est par le pontife sur le front, afin que la première onction signifie que l'Esprit-Saint descend sur lui pour consacrer à Dieu une demeure, et que la seconde indique que la grâce septiforme du même Esprit vient dans l'homme avec toute sa plénitude de sainteté, de science et de vertu. Cette onction n'est donc pas réservée aux évêques, parce qu'on l'applique sur une partie du corps qui est plus noble, mais parce qu'elle produit un effet plus excellent.

Mais c'est le contraire. Le pape Eusèbe dit (Epist. 3, hab., De consecrat,. dist. 5, chap. 4) : On doit tenir en grande vénération le sacrement de l'imposition des mains, qui ne peut être conféré que par les pontifes, et qui du temps des apôtres, d'après ce qu'on lit et ce qu'on sait, n'a jamais pu ou n'a jamais dû être administré par d'autres que par les apôtres eux-mêmes ou ceux qui tenaient leur place. Car, ajoute-t-il, si on avait la présomption de tenter qu'il en fût autrement, il deviendrait nul et sans effet, et on ne devrait jamais le compter parmi les sacrements de l'Église. Il est donc nécessaire que la confirmation, qu'on appelle le sacrement de l'imposition des mains, soit donnée par l'évêque.

1 Les concessions faites par saint Grégoire ont été aussi accordées par Nicolas IV, Jean XXII, Urbain V, Léon X, Adrien VI, Sixte V, Benoît XIII, Clément XI, Benoît XIV, de sorte que, d'après la pensée de ce dernier pontife, cette question ne peut plus être controversée : Quare non videtur hodiè fas esse potestatem, de quâ olim disceptabantur, summo pontifici non adjudicare (De synod., liv. 7, chap. 7). †

2 Il est à remarquer que le pape seul peut accorder à un simple prêtre ce pouvoir, puisqu'il agit dans ce cas d'après la plénitude de puissance qu'il a dans l'Église, et le prêtre qui est délégué ne peut confirmer qu'avec le saint chrême béni par l'évêque. †

Conclusion.

Puisque la consommation dernière de chaque œuvre appartient à l'artisan le plus élevé, il est évident que le sacrement de confirmation, qui est en quelque sorte la consommation dernière du baptême, doit être conféré par les évêques qui ont dans l'Église une puissance souveraine.

Il faut répondre que dans toute œuvre la consommation dernière est réservée à l'art ou à la vertu la plus élevée, comme la préparation de la matière appartient aux ouvriers inférieurs, tandis que le chef donne la forme. Le plus élevé est celui auquel appartient l'usage, qui est la fin des œuvres d'art. Ainsi, l'épître que le notaire écrit est signée par le pape, son seigneur et maître. Or, les fidèles du Christ sont l'œuvre divine, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 3, 9) : Vous êtes l'édifice que Dieu élève. Ils sont aussi en quelque sorte une épître écrite par l'esprit de Dieu, suivant le même apôtre (2 Cor., 3, 3). Le sacrement de confirmation est, pour ainsi dire, la consommation dernière du sacrement de baptême, de telle sorte que par le baptême l'homme est édifié spirituellement, et il est écrit comme une lettre spirituelle, au lieu que par la confirmation cet édifice spirituel est dédié pour être le temple de l'Esprit-Saint, et cette lettre écrite est signée du signe de la croix. C'est pour ce motif que le soin de donner ce sacrement est réservé aux évêques, qui ont la puissance souveraine dans l'Église. C'est ainsi que dans la primitive Église, par l'imposition des mains des apôtres, dont les évêques tiennent la place, les chrétiens recevaient la plénitude de l'Esprit-Saint, comme on le voit (Actes, chap. 8). D'où le pape Urbain dit (Epist., hab., De consecrat, dist. 5, chap. 1 Omnes fideles) : Tous les fidèles doivent recevoir l'Esprit-Saint après leur baptême par l'imposition des mains des évêques, afin qu'ils soient pleinement chrétiens.

Article 12 : Le rite de la confirmation est-il convenable ?

72

Objection N°1.

Il semble que le rite de la confirmation ne soit pas convenable. Car le sacrement de baptême est plus nécessaire que ce sacrement, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°3, et quest. 65, art. 4). Or, on assigne certains temps pour le baptême, comme Pâques et la Pentecôte. On aurait donc dû aussi fixer un temps pour la confirmation.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit le pape Melchiade (hab., chap. De his, De consecrat., dist. 5), ces deux sacrements, le baptême et la confirmation, sont tellement unis, qu'on ne peut les séparer l'un de l'autre, à moins que la mort n'intervienne, et que d'après les rites l'un ne peut se conférer sans l'autre. C'est pourquoi on a fixé les mêmes temps pour le baptême solennel et pour la confirmation. Mais parce que la confirmation n'est donnée que par les évêques, qui ne sont pas toujours là où les prêtres baptisent, il a fallu que communément ce sacrement fût différé à d'autres temps[1].

Objection N°2.

Comme la confirmation demande de la dévotion dans celui qui la reçoit et dans celui qui la donne, de même aussi le baptême. Or, pour le baptême on n'exige pas qu'on le reçoive ou qu'on l'administre à jeun. Il semble que ce soit à tort que le concile d'Orléans ait statué que les confirmands seraient à jeun, et que le concile de Meaux (refer. hæc De cons., dist. 5, chap. 7) ait voulu que les évêques ne conférassent pas l'Esprit-Saint par l'imposition des mains sans être à jeun.

Réponse à l'objection N°2 :

1 D'après l'usage actuel on peut confirmer tous les jours et à toute heure, mais il vaut mieux le faire le matin pour qu'on puisse plus facilement être à jeun. †

Les infirmes et ceux qui sont en danger de mort sont exceptés de cette défense, comme on le voit dans les statuts du concile de Meaux. C'est pourquoi, à cause de la multitude des fidèles et aussi du péril que l'on courrait, on tolère que la confirmation soit reçue ou donnée sans qu'on soit à jeun ; parce qu'un seul évêque, surtout dans un grand diocèse, ne suffirait pas pour confirmer tant d'hommes, si on resserrait le temps où l'on peut les confirmer. Cependant, quand on peut le faire sans inconvénient, il est plus convenable qu'on administre ce sacrement et qu'on le reçoive à jeun[2].

Objection N°3.

Le chrême est le signe de la plénitude de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, les disciples du Christ ont reçu la plénitude de l'Esprit-Saint au jour de la Pentecôte, comme on le voit (Actes, chap. 2). On doit donc confectionner le chrême et le bénir le jour de la Pentecôte plutôt que le jour de la Cène.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après le pape Martin (hab., De consecrat., dist. 4, chap. Omni tempore), on peut préparer le chrême en tout temps[3]. Mais parce que le baptême solennel pour lequel on fait usage du chrême se confère solennellement la veille de Pâques, il a été convenable que l'évêque bénît le chrême deux jours auparavant pour qu'on pût le porter dans le diocèse. D'ailleurs c'est un jour qui convient assez pour bénir les matières des sacrements que celui où a été établi le sacrement de l'eucharistie, auquel tous les autres sacrements se rapportent d'une certaine manière, comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 3).

Mais c'est le contraire. Car ce rite est suivi par l'Église qui est gouvernée par l'Esprit-Saint.

Conclusion.

Puisque l'Église est dirigée par la sagesse du Christ dans ce qu'elle fait, il est certain que les rites qu'elle observe dans la confirmation sont convenables.

Il faut répondre que le Seigneur a fait une promesse à ses disciples en leur disant (Matth., 18, 20) que partout où ils seront deux ou trois réunis en son nom, il sera au milieu d'eux. C'est pourquoi on doit croire fermement que l'Église est dirigée par la sagesse du Christ dans tout ce qu'elle prescrit. Et c'est pour ce motif qu'il doit être certain que les rites que l'Église observe dans la confirmation et dans les autres sacrements sont convenables.

72

2 C'est le conseil que le pontifical renferme. †

3 C'est aussi ce qu'on voit clans le premier concile de Tolède (can. 20). Mais actuellement on ne le consacre plus qu'une fois, le jour du jeudi saint. †

QUESTION 73 : DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME

Question 73 : Du sacrement de l'eucharistie considéré en lui-même.....330
Article 1 : L'eucharistie est-elle un sacrement ?.....331
Article 2 : L'eucharistie n'est-elle qu'un seul sacrement ou si elle en forme plusieurs ?.....332
Article 3 : L'eucharistie est-elle nécessaire au salut ?.....333
Article 4 : Est-il convenable que l'eucharistie soit désignée sous plusieurs noms ?.....335
Article 5 : L'institution de ce sacrement a-t-elle été convenable ?.....337
Article 6 : L'agneau pascal a-t-il été la principale figure de l'eucharistie ?.....339

Après avoir parlé de la confirmation, nous devons nous occuper du sacrement de l'eucharistie.

Nous traiterons :

1. Du sacrement lui-même.
2. De sa matière.
3. De sa forme.
4. De ses effets.
5. De ceux qui le reçoivent.
6. Du ministre.
7. Du rite.

Sur le sacrement lui-même il y a six questions à examiner :

1. L'eucharistie est-elle un sacrement ?[1]
2. En est-elle un seul ou plusieurs ?[2]
3. Est-elle nécessaire au salut ?[3]
4. De ses noms.
5. De son institution.[4]
6. De ses figures.

1 Tertium est Eucharistiæ sacramentum, dit le pape Eugène IV dans son décret pour les arméniens. Le concile de Trente répète la même chose dans une multitude d'endroits. D'ailleurs les luthériens, les calvinistes et les anglicans sont d'accord avec nous sur ce point. †

2 Il s'agit ici de l'unité spécifique aussi bien que de l'unité numérique du sacrement ; mais cette unité ne doit pas s'entendre d'une manière physique et matérielle ; on doit l'entendre d'une manière formelle et morale. †

3 L'eucharistie n'est pas nécessaire de nécessité de moyen, comme le baptême. C'est pour cela que le concile de Trente a décidé, contre plusieurs calvinistes, qu'elle n'était nullement nécessaire à ceux qui n'ont pas l'âge de raison : Sanctus synodus docet parvulos usu rationis carentes, nullâ obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiæ communionem ; siquidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati, adeptam jam filiorum Dei gratiam in illa œtate amittere non possunt (sess. 21, chap. 4). †

4 Il est de foi que le Christ a établi l'eucharistie dans la dernière cène, la veille de sa passion, puisque saint Matthieu (chap. 26), saint Marc (chap. 14), saint Luc (chap. 22), le rapportent ; que saint Paul le dit expressément (1 Cor., 11, 23) : La nuit où il était livré, et que dans le canon de la messe l'Église se sert de ces expressions : Pridiè quàm pateretur accepit panem, etc. Mais il y a controverse entre les Grecs et les latins sur le jour où le Christ a fait la dernière cène ; les Grecs l'avancent d'un jour sur les latins. †

Article 1 : L'eucharistie est-elle un sacrement ?

73

Objection N°1.

Il semble que l'eucharistie ne soit pas un sacrement. Car deux sacrements ne doivent pas se rapporter à la même chose ; parce que chaque sacrement est efficace pour produire son effet. Par conséquent, puisque la confirmation et l'eucharistie se rapportent à la perfection, d'après saint Denis (Eccl. hier., chap. 4), il semble que l'eucharistie ne soit pas un sacrement, puisque la confirmation en est un, comme nous l'avons vu (quest. 65, art. 1, et quest. préc., art. 1).

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a deux sortes de perfection : l'une qui existe dans l'homme lui-même, à laquelle il arrive par l'accroissement. C'est cette perfection qui convient à la confirmation. L'autre est celle que l'homme tire de l'adjonction de certaines causes extérieures qui le conservent, comme la nourriture, les vêtements et toutes les autres choses semblables. Cette perfection convient à l'eucharistie qui est la réfection spirituelle.

Objection N°2.

Dans tout sacrement de la loi nouvelle, ce qui est véritablement soumis aux sens produit l'effet invisible du sacrement. Ainsi l'ablution de l'eau est la cause du caractère baptismal et de l'ablution spirituelle, comme nous l'avons dit (quest. 62, et 65, art. 1). Or, les espèces du pain et du vin qui sont soumises aux sens dans l'eucharistie ne produisent ni le corps véritable du Christ qui est la chose et le sacrement, ni le corps mystique qui est seulement la chose dans ce sacrement. Il semble donc que l'eucharistie ne soit pas un sacrement de la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°2 :

L'eau du baptême ne produit pas un effet spirituel par elle-même, mais à cause de la vertu de l'Esprit-Saint qui est en elle. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Hom. 35, sup. illud Jean, chap. 5 : Angelus Domini) : Dans ceux qui sont baptisés, ce n'est pas simplement l'eau qui opère, mais quand elle a reçu la grâce de l'Esprit-Saint, alors elle efface tous les péchés. Or, ce que la vertu de l'Esprit-Saint est à l'eau du baptême, le véritable corps du Christ l'est aux espèces du pain et du vin. Par conséquent les espèces du pain et du vin ne produisent quelque chose que par la vertu du corps véritable du Christ.

Objection N°3.

Les sacrements de la loi nouvelle qui ont une matière se perfectionnent dans l'usage de cette matière. C'est ainsi que le baptême se perfectionne dans l'ablution et la confirmation dans l'application du chrême. Par conséquent si l'eucharistie était un sacrement, elle serait perfectionnée dans l'usage de la matière et non dans sa consécration, ce qui est évidemment faux ; puisque ce sacrement a pour forme les paroles qu'on dit en consacrant la matière, comme nous le verrons (quest. 78, art. 1). L'eucharistie n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mot sacrement se dit de ce qui contient quelque chose de sacré. Or, une chose peut être sacrée de deux manières, absolument et par rapport à une autre. Toutefois il y a cette différence entre l'eucharistie et les autres sacrements qui ont une matière sensible, c'est que l'eucharistie contient quelque chose de sacré absolument, à savoir le Christ lui-même[1] ; au lieu que l'eau du baptême contient quelque chose de sacré par rapport à une autre ; c'est-à-dire qu'elle a la vertu de sanctifier.

1 Il est de foi qu'elle contient vraiment, réellement et substantiellement Jésus-Christ tout entier, comme nous le verrons (quest. 76). †

Il en est de même du chrême et des autres matières. C'est pour cela que le sacrement de l'eucharistie se perfectionne dans la consécration même de la matière ; tandis que les autres sacrements se perfectionnent dans l'application de la matière à l'homme qui doit être sanctifié. De cette différence en découle une autre. En effet, dans l'eucharistie ce qui est la chose et le sacrement existe dans la matière elle-même, et ce qui n'est que la chose[2], c'est-à-dire la grâce qui est conférée, est dans le sujet qui reçoit le sacrement. Au contraire, dans le baptême, le caractère qui est la chose et le sacrement et la grâce de la rémission des péchés qui n'est que la chose, existent l'un et l'autre dans celui qui reçoit le baptême ; et il en est de même des autres sacrements.

Mais c'est le contraire. Nous disons dans une oraison à la messe : Que ce sacrement qui est le vôtre ne nous rende pas dignes de la peine. [Q74-7] ; [Q79-7]

Conclusion.

Indépendamment du sacrement de baptême et de confirmation, il a fallu qu'il y eût dans l'Église de Dieu le sacrement de l'eucharistie, comme l'aliment spirituel des âmes.

Il faut répondre que les sacrements de l'Église ont pour but de venir en aide à l'homme pour la vie spirituelle. Or, la vie spirituelle est conforme à la vie corporelle, parce que les choses corporelles sont une image des choses spirituelles. Ainsi il est évident que comme il faut pour la vie corporelle la génération par laquelle l'homme reçoit l'existence et l'accroissement qui mène l'homme à la vie parfaite ; de même il lui faut un aliment qui lui conserve l'être. C'est pourquoi comme il a fallu pour la vie spirituelle le baptême, qui est la génération spirituelle, et la confirmation qui en est l'accroissement, de même il lui a fallu le sacrement de l'eucharistie qui est l'aliment spirituel des âmes[3].

Article 2 : L'eucharistie n'est-elle qu'un seul sacrement ou si elle en forme plusieurs ?

73

Objection N°1.

Il semble que l'eucharistie ne soit pas un seul sacrement, mais qu'elle en forme plusieurs. Car il est dit dans une collecte : Que les sacrements que nous avons pris, Seigneur, nous purifient ; ce qui se rapporte à l'eucharistie qu'on vient de recevoir. L'eucharistie n'est donc pas un seul sacrement, mais elle en forme plusieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans la même collecte on dit à la vérité au pluriel : que les sacrements que nous avons reçus nous purifient, mais on ajoute ensuite au singulier : que ce sacrement ne soit pas pour nous une cause de peine, pour montrer que l'eucharistie est d'une certaine manière multiple, mais qu'elle est absolument une.

Objection N°2.

Il est impossible qu'en multipliant le genre on ne multiplie pas l'espèce, par exemple, qu'un seul homme soit plusieurs animaux. Or, le signe est le genre du sacrement, comme nous l'avons dit (quest. 60, art. 1). Par conséquent puisque dans l'eucharistie il y a plusieurs signes, le pain et le vin, il semble en résulter qu'il va plusieurs sacrements.

2 Sur cette distinction de la chose et du sacrement, du sacrement et de la chose seule, voyez plus loin (art. 3). †

3 Le concile de Trente dit aussi expressément que ce sacrement a été institué pour être la nourriture de nos âmes : Tanquàm spiritualis animarum cibus quo alantur et confortentur viventes vitâ illius qui dixit : Qui manducat me et ipse vivet propter me (Concil. Trident., sess. 13, chap. 2). †

Réponse à l'objection N°2 :

Le pain et le vin sont matériellement plusieurs signes à la vérité[1], mais ils sont un d'une unité de forme et de perfection, selon qu'il ne résulte de ces deux choses qu'une seule et même réfection.

Objection N°3.

Ce sacrement est produit dans la consécration de la matière, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3). Or, il y a dans l'eucharistie une double consécration de matière. Il y a donc un double sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

De ce que la consécration de la matière de ce sacrement est double, on ne peut en conclure qu'une chose, c'est que ce sacrement est matériellement multiple, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 10, 17) : Le pain est unique, et étant plusieurs nous ne sommes qu'un seul corps, car nous participons tous au même pain et au même calice. D'où il est évident que l'eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église. Or, le sacrement porte la ressemblance de la chose dont il est le signe sacré. L'eucharistie n'est donc qu'un seul sacrement.

Conclusion.

Puisque dans le sacrement de l'eucharistie la nourriture et la boisson spirituelle concourent à la réfection spirituelle, il est évident que, quoiqu'il renferme matériellement beaucoup de choses, cependant il est un perfectionnement et formellement.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Met., liv. 5, text. 9 à 12), on appelle un non seulement ce qui est indivisible ou ce qui est continu, mais encore ce qui est parfait. Ainsi on dit qu'une maison est une et qu'un homme est un. Ainsi une chose est une en perfection quand toutes les choses requises pour sa fin concourent à la produire dans son intégrité. Par exemple, l'homme est entier quand il a tous les membres nécessaires à l'opération de l'âme ; et une maison est entière quand elle a toutes les parties nécessaires pour qu'on l'habite. C'est ainsi qu'on dit que ce sacrement est un[2]. Car il a pour but la réfection de l'âme qui a de l'analogie avec la réfection du corps. Or, pour la réfection corporelle il faut deux choses, la nourriture qui est l'aliment sec, et la boisson qui est l'aliment humide. C'est pourquoi deux choses concourent à l'intégrité de ce sacrement, la nourriture et le breuvage spirituels, d'après ces paroles de saint Jean (6, 56) : Ma chair est véritablement une nourriture et mon sang est véritablement un breuvage. Par conséquent ce sacrement renferme à la vérité plusieurs choses matériellement, mais il est un formellement et perfectivement. [Q78-6]

Article 3 : L'eucharistie est-elle nécessaire au salut ?

73

Objection N°1.

Il semble que ce sacrement soit nécessaire au salut. Car le Seigneur dit (Jean, 6, 54) : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en nous. Or, dans l'eucharistie on mange la chair du Christ et on boit son sang. On ne peut donc pas être sauvé sans ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

1 La distinction de l'unité matérielle et de l'unité formelle résout toutes ces difficultés. †

2 Il a une fin qui est une, et, par conséquent, il est un formellement. C'est d'ailleurs ce que reconnaît le catéchisme du concile de Trente en ces termes (De Eucharist., part. 2, num. 10) : Licèt sint duo elementa, panis scilicet et vinum, ex quibus integrum Eucharistiæ sacramentum conficitur, non tamen plura sacramenta, sed unum tantùm esse Ecclesiæ auctoritate docti confitemur ; aliter enim septenarius sacramentorum numerus, quemadmodùm semper traditum est, constare non poterit. †

Comme le dit saint Augustin (Tract. 26 in Joan.), expliquant ces paroles de saint Jean (Jean, 6, 56) : Car ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage : Le Seigneur veut que par cette nourriture et ce breuvage on entende la société du corps et des membres, qui est l'Église formée des prédestinés, de ceux qui sont appelés et justifiés, des saints qui sont dans la gloire et des fidèles. C'est pourquoi, selon la pensée du même auteur[1], il ne doit être douteux pour personne que tous les fidèles deviennent participants du corps et du sang du Seigneur, quand ils sont devenus membres du corps du Christ dans le baptême ; et ils ne manquent pas d'avoir part à ce pain et à ce calice, quand même, avant d'avoir mangé ce pain et bu ce calice, ils quitteraient cette vie, puisqu'ils appartiennent à l'unité du corps du Christ. [Q80-9] ; [Q80-11] ;

Objection N°2.

Ce sacrement est un aliment spirituel. Or, l'aliment corporel est nécessaire au salut du corps. L'eucharistie est donc également nécessaire au salut de l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a cette différence entre l'aliment corporel et l'aliment spirituel, c'est que l'aliment corporel se change en la substance de celui qu'il nourrit. C'est pourquoi l'aliment corporel ne peut servir à conserver la vie de l'homme qu'autant qu'on le prend réellement, tandis que l'aliment spirituel change l'homme en lui-même, d'après cette pensée de saint Augustin, qui suppose (Conf., liv. 7, chap. 10) qu'il entendit la voix du Christ qui lui disait : Vous ne me changerez pas en vous, comme la nourriture de votre chair, mais vous serez changé en moi. Or, on peut être changé au Christ et lui être incorporé par le désir qu'on en a, même sans recevoir l'eucharistie : c'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Comme le baptême est le sacrement de la passion du Seigneur, sans laquelle on ne peut être sauvé, de même aussi l'eucharistie. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 11, 26) : Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Or, comme le baptême est nécessaire au salut, de même aussi l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême est le sacrement de la mort et de la passion du Christ, selon que l'homme est régénéré dans le Christ par la vertu de sa passion ; au lieu que l'eucharistie est le sacrement de sa passion, selon qu'elle perfectionne l'homme dans son union avec le Christ qui a souffert. Par conséquent, comme on appelle le baptême le sacrement de la foi, qui est le fondement de la vie spirituelle ; de même on dit que l'eucharistie est le sacrement de la charité, qui est le lien de la perfection, selon l'expression de saint Paul (Col., 3, 14).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin écrit au comte Boniface contre les pélagiens (Cont. duas epist. Pelag., liv. 1, chap. 22) : Ne pensez pas que les enfants ne puissent avoir la vie, s'ils n'ont pas reçu le corps et le sang du Christ. [Q74-4] ; [Q78-3]

Conclusion.

Quoiqu'il ne soit pas nécessaire au salut de recevoir réellement le sacrement de l'eucharistie, comme le baptême, cependant, par rapport à la chose qui est l'unité du corps mystique, il est nécessaire pour être sauvé.

Il faut répondre que dans l'eucharistie il y a deux choses à considérer, le sacrement lui-même et la chose du sacrement. Or, nous avons dit (art. préc.) que la chose de ce sacrement est l'unité

1 (id hab. Beda sup.illud 1 Cor., chap. 10 : Calix benedictionis, etc., vid. De consecrat., chap. 131, dist. 4) †

du corps mystique sans laquelle on ne peut être sauvé ; car il est évident qu'il n'y a pas de salut hors de l'Église, comme dans le déluge on ne pouvait être sauvé sans l'arche de Noé, qui signifie l'Église, comme on le voit (1 Pierre, chap. 3). Nous avons vu aussi (quest. 68, art. 2) qu'on peut avoir la chose d'un sacrement avant de le recevoir lui-même, par suite du désir que l'on a de s'en approcher. Ainsi, avant de recevoir l'eucharistie, on peut être sauvé par le désir qu'on a de recevoir ce sacrement, comme avant le baptême on peut être sauvé par le baptême de vœu, ainsi que nous l'avons dit encore (loc. cit.). Cependant il y a une différence par rapport à ces deux sacrements. Le première, c'est que le baptême est le principe de la vie spirituelle et la porte des sacrements ; tandis que l'eucharistie est en quelque sorte la consommation de cette vie et la fin de tous les sacrements, comme nous l'avons observé (quest. 65, art. 3). Car la sanctification produite par tous les sacrements est une préparation pour recevoir l'eucharistie ou la consacrer. C'est pourquoi il est nécessaire d'avoir reçu le baptême pour commencer la vie spirituelle, tandis qu'il faut recevoir l'eucharistie pour la consommer, mais cela n'est pas nécessaire pour posséder cette vie simplement. Il suffit de l'avoir in voto[1], comme la fin se possède dans le désir et l'intention. La seconde différence, c'est que par le baptême l'homme est ordonné à l'eucharistie. C'est pourquoi par la même que les enfants sont baptisés, l'Église les dispose à l'eucharistie, et comme ils croient par la foi de l'Église, de même ils désirent l'eucharistie par son intention, et par conséquent ils reçoivent la chose de ce sacrement. Mais on n'est pas disposé au baptême par un autre sacrement antérieur. C'est pourquoi, avant de le recevoir, les enfants n'ont pas de quelque manière le baptême de vœu, il n'y a que les adultes qui en soient là. Ainsi, ils ne peuvent recevoir la chose du sacrement sans recevoir le sacrement lui-même. C'est pour ce motif que l'eucharistie n'est pas de cette manière nécessaire au salut, comme le baptême[2]. [Q79-1] ; [Q80-1] ; [Q80-4] ; [Q80-11] ; [Q82-1] ;

Article 4 : Est-il convenable que l'eucharistie soit désignée sous plusieurs noms ?

73

Objection N°1.

Il semble que l'eucharistie soit à tort désignée par plusieurs noms. Car les noms doivent répondre aux choses. Or, ce sacrement est un, comme nous l'avons dit (art. 2). On ne doit donc pas lui donner plusieurs noms.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche que la même chose ne reçoive plusieurs noms, selon ses différentes propriétés ou ses divers effets.

Objection N°2.

On ne fait pas connaître convenablement l'espèce par ce qui est commun à tout le genre. Or, l'eucharistie est un sacrement de la loi nouvelle ; et il est commun à tous les sacrements de conférer la grâce, ce qu'indique le mot d'Eucharistie, qui a pour équivalent bonne grâce. Tous les sacrements nous donnent aussi un remède pour le chemin de la vie présente, ce qui appartient à la nature du viatique ; et dans tous les sacrements il y a quelque chose de sacré, ce qui est de l'essence du sacrifice. Enfin, par tous les sacrements les fidèles sont unis les uns avec les autres ; ce que signifie

1 Il n'est pas nécessaire de nécessité de moyen de désirer recevoir l'eucharistie considérée comme un sacrement particulier ; on ne doit la désirer qu'autant qu'elle implique par elle-même l'union avec le Christ et son corps mystique. C'est là du moins le sens véritable de saint Thomas. †

2 Mais si l'eucharistie n'est pas nécessaire de nécessité de moyen, elle l'est de nécessité de précepte. Car, d'après les lois de l'Église actuellement en vigueur, tous les fidèles qui ont l'âge de raison sont tenus de communier an moins à Pâques, sous peine de péché-mortel, à moins qu'ils n'aient une raison légitime de différer leur communion. †

le mot grec où σύναξις ; ou le mot latin communio. Tous ces noms ne sont donc pas convenablement appliqués à ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce qui est commun à tous les sacrements est attribué par antonomase à celui-ci à cause de son excellence.

Objection N°3.

L'hostie paraît être la même chose que le sacrifice. Puisque le mot sacrifice est impropre, celui d'hostie l'est donc également.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce sacrement reçoit le nom de sacrifice selon qu'il représente la passion même du Christ. On lui donne le nom d'hostie, selon qu'il renferme le Christ lui-même qui est l'hostie du salut, selon l'expression de saint Paul (Eph., chap. 5).

Mais c'est le contraire. Car l'usage des fidèles le prouve.

Conclusion.

On donne au sacrement de l'eucharistie le nom de sacrifice, selon qu'il rappelle la passion du Seigneur ; on lui donne celui de communion ou de synaxe selon qu'il désigne l'unité de l'Église, et on lui donne ceux d'eucharistie et de viatique, selon qu'il figure la jouissance bienheureuse et éternelle.

Il faut répondre que ce sacrement a une triple signification. La première se rapporte au passé, selon qu'il rappelle la passion du Seigneur, qui a été un véritable sacrifice, comme nous l'avons dit (quest. 48, art. 3), et c'est en ce sens qu'on lui donne le nom de sacrifice. La seconde signification se rapporte au présent, c'est-à-dire à l'unité de l'Église à laquelle les hommes sont agrégés par ce sacrement[1]. Par rapport à cela on lui donne le nom de communion ou de synaxe. En effet, saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 4, chap. 14) qu'on l'appelle communion, parce que nous communiquons par là avec le Christ, parce que nous participons à sa chair et à sa divinité, et que nous sommes unis les uns aux autres. La troisième signification se rapporte à l'avenir, en ce sens que ce sacrement figure à l'avance la jouissance de Dieu, qu'on aura dans le ciel. Sous ce rapport on lui donne le nom de viatique, parce qu'il nous fournit le moyen d'y parvenir ; et on lui donne aussi le nom d'eucharistie, c'est-à-dire bonne grâce[2], parce que la grâce de Dieu est la vie éternelle, selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 6), ou parce qu'il contient réellement le Christ qui est plein de grâce. On l'appelle aussi en grec μετάληψις, c'est-à-dire, assomption, parce que, comme le dit saint Jean Damascène (loc. cit.), nous épousons par ce sacrement la divinité du Fils de Dieu[3]. [Q80-5] ; [Q83-4] ;

Article 5 : L'institution de ce sacrement a-t-elle été convenable ?

1 C'est ce qu'indiquent ces paroles (1 Cor., 10, 17) : Quoique nombreux, nous ne sommes qu'un seul pain et un seul corps, nous tous qui participons à un même pain. †

2 Il y en a qui par Eucharistie entendent l'action de grâces, parce que le Christ rendit grâces en instituant ce sacrement et qu'il est offert en actions de grâces. D'où le prêtre dit : Quid retribuam Domino. †

3 On l'appelle encore pain de vie, pain du ciel, pain des anges, en raison de sa matière ; sacrement de la grâce, grâce salutaire, en raison de son effet ; corps du Christ, corps du Seigneur, en raison de ce qu'il contient ; table du Seigneur, banquet sacré, à cause de la manière dont on le reçoit ; eulogie ou bénédiction, agape ou amour, etc. †

73

Objection N°1.

Il semble que l'institution de ce sacrement n'ait pas été convenable. Car, comme le dit Aristote (De gener., liv. 2, text. 50), les choses d'après lesquelles nous existons sont les mêmes qui nous nourrissent. Or, parle baptême, qui est la régénération spirituelle, nous recevons l'être spirituel, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 2). Nous sommes donc aussi nourris par ce sacrement, et par conséquent il n'a pas été nécessaire d'instituer l'eucharistie comme un aliment spirituel.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous sommes nourris par les choses qui sont causes de notre existence, mais elles ne nous arrivent pas de la même manière ; car les choses qui sont causes de notre existence nous arrivent par la génération, au lieu que celles dont nous nous nourrissons nous arrivent par la manducation. Par conséquent, comme nous sommes régénérés dans le Christ par le baptême, de même nous mangeons le Christ par l'eucharistie.

Objection N°2.

Par l'eucharistie les hommes sont unis au Christ, comme les membres au chef. Or, le Christ est le chef de tous les hommes, même de tous ceux qui ont existé dès le commencement du monde, comme nous l'avons dit (quest. 8). L'institution de ce sacrement n'a donc pas dû être différée jusqu'à la cène.

Réponse à l'objection N°2 :

L'eucharistie est le sacrement parfait de la passion du Seigneur, en ce sens qu'il renferme le Christ qui a souffert. C'est pourquoi il n'a pas pu être institué avant l'incarnation, mais alors il y avait des sacrements qui étaient seulement des figures de la passion du Seigneur.

Objection N°3.

On dit que l'eucharistie est le mémorial de la passion du Seigneur, d'après ces paroles (Luc, 22, 19) : Faites ceci en mémoire de moi. Or, la mémoire a pour objet ce qui est passé. Ce sacrement n'eût donc pas dû être institué avant la passion du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce sacrement a été institué dans la cène, pour être à l'avenir le mémorial de la passion du Seigneur, après qu'elle a été consommée. D'où il dit expressément en parlant au futur : Toutes les fois que vous ferez cela.

Objection N°4.

Par le baptême on est disposé à recevoir l'eucharistie qui ne doit être donnée qu'à ceux qui sont baptisés. Or, le baptême a été institué après la passion du Christ et sa résurrection, comme on le voit (Matth., chap. 28). C'est donc à tort que l'eucharistie a été instituée avant la passion du Christ.

Réponse à l'objection N°4 :

L'institution répond à l'ordre de l'intention. Or, le sacrement de l'eucharistie, quoiqu'il soit postérieur au baptême relativement à la perception, est cependant antérieur dans l'intention. C'est pourquoi il a dû être institué auparavant. — Ou bien on peut dire que le baptême avait déjà été institué d'une certaine manière dans le baptême même du Christ ; et c'est pour cela qu'il y en avait déjà qui l'avaient reçu, comme on le voit (Jean, chap. 3).

Mais c'est le contraire. Ce sacrement a été institué par le Christ, dont il est dit (Marc. 7, 37) : Il a bien fait toutes choses.

Conclusion.

Il a été très convenable que le Christ instituât dans la dernière cène le sacrement de l'eucharistie pour que sa mémoire fût imprimée plus fermement dans le cœur de ses fidèles disciples.

Il faut répondre qu'il est convenable que l'eucharistie ait été instituée dans la cène, où le Christ s'est trouvé pour la dernière fois avec ses disciples.

1. En raison de ce que ce sacrement renferme. Car le Christ lui-même est contenu dans l'eucharistie, comme sacrement. C'est pourquoi quand le Christ devait s'éloigner de ses disciples sous sa propre forme, il s'est laissé lui-même à eux sous l'espèce sacramentelle, comme dans l'absence de l'empereur on produit sa vénérable image. D'où Eusèbe d'Emèse dit (hab., hom. 5 in Pasch.) : Parce qu'il devait soustraire à leurs yeux le corps qu'il avait pris et l'enlever au ciel, il était nécessaire que le jour de la cène il nous consacrât le sacrement de son corps et de son sang, pour qu'on l'honorât perpétuellement par le mystère qu'il a offert une fois pour notre rédemption.
2. Parce qu'on n'a jamais pu être sauvé sans avoir foi dans la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 3, 25) : Dieu l'a destiné pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang. C'est pourquoi il a fallu qu'en tout temps il y eût parmi les hommes quelque chose qui représentât la passion du Seigneur. Dans l'Ancien Testament son principal sacrement était l'agneau pascal. D'où l'Apôtre dit (1 Cor., 5, 7) : que le Christ notre pâque a été immolé. Dans le Nouveau Testament il a été remplacé par le sacrement de l'eucharistie, qui rappelle la passion passée, comme l'agneau pascal a figuré à l'avance la passion future. C'est pourquoi il a été convenable, qu'au moment où la passion était imminente, il établît le nouveau sacrement lorsque l'on célébrait l'ancien. D'où le pape saint Léon dit (Serm. 7 de Pass. Dom., chap. 1) que dès que les ombres furent remplacées par la réalité, l'antique observance fut exclue parle nouveau sacrement ; l'hostie passa dans l'hostie, le sang fut enlevé par le sang, et la fête légale fut accomplie tout en subissant un changement.
3. Parce que c'est surtout ce que disent les amis en dernier lieu lorsqu'ils se retirent, qui se grave le plus profondément dans la mémoire ; parce qu'alors on leur est d'autant plus attaché et que ce sont les choses pour lesquelles nous avons le plus d'affection, qui s'impriment dans l'esprit le plus vivement. Car, comme le dit le pape Alexandre Ier (epist. 1, chap. 4), dans les sacrifices rien ne peut être plus grand que le corps et le sang du Christ, et aucune offrande n'est préférable à celle-là. C'est pourquoi, pour qu'on l'eût en plus grande vénération, le Seigneur a institué ce sacrement au moment où il allait se séparer de ses disciples. Et c'est la pensée de saint Augustin dans les réponses qu'il adresse à Janvier (epist. 54, chap. 6) : Le Sauveur pour mieux faire connaître la profondeur de ce mystère, a voulu que cette action étant la dernière fût plus profondément gravée dans les cœurs et dans la mémoire de ses disciples, qu'il quitta pour aller accomplir le sacrifice de sa passion[1]. [Q83-2] ;

Article 6 : L'agneau pascal a-t-il été la principale figure de l'eucharistie ?

1 Le concile de Trente exprime à peu près la même pensée (sess. 13, chap. 2) : Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem sacramentum hoc instituit ; in quo divitias divini sui ergà homines amoris velut effudit, memoriam faciens mirabilium suorum, et in illius sumptione colere nos sui memoriam prœcipit, suamque annuntiare mortem, donec ipse ad judicandum mundum veniat. †

Objection N°1.

Il semble que l'agneau pascal n'ait pas été la principale figure de l'eucharistie. Car il est dit que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech (Ps. 109, 4), parce que Melchisédech a été la figure du sacrifice du Christ, en offrant le pain et le vin. Or, l'expression de la ressemblance fait que l'un tire son nom d'un autre. Il semble donc que l'oblation de Melchisédech ait été la principale figure de ce sacrement.

Objection N°2.

Le passage de la mer Rouge a été la figure du baptême, d'après ces paroles (1 Cor., 10, 2) : Ils ont tous été baptisés dans la nuée et dans la mer. Or, l'immolation de l'agneau pascal a précédé le passage de la mer Rouge que la manne a suivi, comme l'eucharistie suit le baptême. La manne est donc une figure plus expresse de ce sacrement que l'agneau pascal.

Objection N°3.

La vertu principale de ce sacrement, c'est qu'il nous introduit dans le royaume des cieux, comme un viatique. Or, ceci a été surtout figuré à l'avance dans le sacrement d'expiation, quand le pontife entrait une fois l'an avec le sang dans le saint des saints, comme le prouve l'Apôtre (Héb., chap. 9). Il semble donc que ce sacrifice ait été une figure plus expressive de ce sacrement que l'agneau pascal.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 5, 7) : Le Christ notre pâque a été immolé ; c'est pourquoi nous célébrons cette fête avec les azymes de la sincérité et de la vérité.

Conclusion.

Quoique le sacrement de l'eucharistie ait été figuré à l'avance par beaucoup de figures, cependant sa figure principale a été l'agneau pascal, puisqu'il l'a représenté sous tous les rapports.

Il faut répondre que dans l'eucharistie nous pouvons considérer trois choses : ce qui n'est que le sacrement, c'est-à-dire le pain et le vin ; ce qui est la chose et le sacrement, c'est-à-dire le corps véritable du Christ ; et ce qui n'est que la chose, c'est-à-dire l'effet de ce sacrement. Par rapport à ce qui n'est que le sacrement, la principale figure de l'eucharistie a été l'offrande de Melchisédech qui offrit le pain et le vin. Par rapport au Christ lui-même qui a souffert et qui est renfermé dans ce sacrement, il a été figuré par tous les sacrifices de l'ancienne loi et surtout par le sacrifice d'expiation qui était le plus solennel[1]. Enfin, par rapport à l'effet, il a été 'principalement figuré par la manne, qui avait en elle tous les goûts les plus agréables (Sag. chap. 16), comme la grâce de l'eucharistie renouvelle l'âme sous tous les rapports. — Mais l'agneau pascal figurait l'eucharistie de ces trois manières : d'abord quant au sacrement, parce qu'on le mangeait avec des pains azymes, d'après ces paroles de la loi (Ex., 12, 8) : Ils mangeront de la viande et des pains azymes ; ensuite par rapport au Christ, car toute la multitude des enfants d'Israël l'immolait le quatorzième jour de la lune, et qu'il figurait ainsi la passion du Christ que son innocence a fait appeler un agneau ; enfin par rapport à l'effet, parce que le sang de l'agneau pascal protégea les enfants d'Israël contre l'ange dévastateur et les tira de la servitude de l'Égypte. Ainsi l'agneau pascal fut donc la principale figure de l'eucharistie parce qu'il la représente sous tous les aspects[2].

La réponse aux objections est par là même évidente. [Q80-10] ;

1 Dans ce sacrifice on immolait en holocauste deux béliers, un veau pour les péchés du prêtre et un bouc pour les péchés du peuple (Lév., chap. 16). †

2 C'est sans doute pour ce motif qu'immédiatement avant la communion l'Église nous fait dire : Agnus Dei qui tollis peccata mundi, et que le prêtre en se tournant vers les fidèles pour les communier dit : Ecce agnus Dei, etc. †

QUESTION 74 : DE LA MATIÈRE DE L'EUCHARISTIE QUANT À L'ESPÈCE

Question 74 : De la matière de l’eucharistie quant à l’espèce.....341
Article 1 : Le pain et le vin sont-ils la matière du sacrement de l’eucharistie ?.....342
Article 2 : Faut-il une quantité de pain et de vin déterminée pour la matière du sacrement de l’autel ?.....343
Article 3 : Est-il requis pour la matière de l’eucharistie que le pain soit de froment ?.....345
Article 4 : Doit-on se servir pour l’eucharistie de pain azyme ?.....347
Article 5 : Le vin de la vigne est-il la matière propre du sacrement de l’autel ?.....349
Article 6 : Doit-on mêler de l’eau au vin ?.....350
Article 7 : Le mélange d’eau et de vin est-il nécessaire au sacrement de l’autel (2) ?.....351
Article 8 : Doit-on ajouter de l’eau en grande quantité ?.....353

Nous devons nous occuper ensuite de la matière de l’eucharistie.

Nous parlerons :

1. De l’espèce de la matière.
2. De la conversion du pain et du vin au corps du Christ.
3. De la manière dont le corps du Christ existe dans ce sacrement.
4. Des accidents du pain et du vin qui subsistent dans ce sacrement.

Sur l’espèce de la matière il y a huit questions à examiner :

1. Le pain et le vin sont-ils la matière de ce sacrement ?[1]
2. Faut-il pour la matière de ce sacrement une quantité déterminée ?[2]
3. La matière de ce sacrement doit-elle être du pain de froment ?[3]
4. Est-ce du pain azyme ou du pain fermenté ?[4]
5. Faut-il du vin fait avec du raisin ?[5]
6. Doit-on y mêler de l’eau ?[6]
7. L’eau est-elle nécessaire pour la validité de ce sacrement ?[7]
8. De la quantité de l’eau qu’on ajoute.[8]

1 Il est de foi que le pain et le vin sont la matière du sacrement de l’eucharistie. Tertium est eucharistiæ sacramentum, cujus materia est panis triticeus et vinum de vite, dit Eugène IV au concile de Florence. La même chose avait déjà été décidée par le concile de Latran (chap. Firmiter), et le concile de Trente la répète presque dans tous les chapitres qu’il a écrits sur cette matière (sess. 13). †

2 La quantité de la matière n’ayant point été déterminée d’après l’institution du Christ, le prêtre peut consacrer une matière plus ou moins considérable ; seulement si la matière est peu considérable, il faut qu’elle soit sensible, et si elle est très considérable, il faut qu’elle soit présente au prêtre qui la consacre, et qu’elle soit déterminée in individuo par son intention. Pour remplir cette dernière condition, il faut que le pain et le vin soient sur l’autel, que le prêtre le sache et qu’il veuille les comprendre dans la consécration. †

3 On ne peut faire usage licitement et validement pour l’eucharistie que du pain naturel, du pain de froment, panis triticeus. On ne peut consacrer du pain d’orge, d’avoine ou de blé de sarrasin. †

4 Les Grecs et les Arméniens prétendaient qu’on ne pouvait consacrer validement avec du pain azyme, mais qu’il fallait se servir de pain fermenté. Le concile de Florence a décidé que ces deux matières étaient l’une et l’autre valides, et que chaque prêtre devait suivre à cet égard l’usage de son Église : Definimus in azymo, sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in altero ipsorum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxtà suæ Ecclesiæ, sive occidentalis, sive orientalis, consuetudinem. †

5 Le vin de la vigne est la matière propre de la consécration, d’après la tradition constante de l’Église et le concile de Florence, qui dit : Cujus materia est panis triticeus et vinum de vite. Il n’importe en rien que le vin soit blanc ou rouge, qu’il soit de France ou d’Espagne, pourvu qu’il soit véritable. †

6 Cet article est une réfutation des luthériens et des calvinistes, qui ne font usage que du vin dans la cène, et qui prétendent que la coutume contraire suivie par l’Église romaine est sans fondement. †

7 Il n’est pas nécessaire pour la validité du sacrement qu’on mette de l’eau avec le vin. C’est pourquoi il est dit dans les rubriques du missel : Si celebrans ante consecrationem calicis advertat non fuisse appositam aquam, tunc imponat eam et proferat verba consecrationis. Si id advertat post consecrationem calicis, nullo modo apponat, quia non est de necessitate sacramenti. †

8 Il ne faut pas qu’on mette une telle quantité d’eau qu’elle altère la substance du vin. Le concile de Tribur a défendu, sur la fin du IXe siècle, d’en mettre plus d’un tiers. †

Article 1 : Le pain et le vin sont-ils la matière du sacrement de l'eucharistie ?

74

Objection N°1.

Il semble que le pain et le vin ne soient pas la matière de ce sacrement. Car il doit représenter la passion du Christ plus parfaitement que les sacrements de l'ancienne loi. Or, la chair des animaux qui était la matière des sacrements de l'ancienne loi représente la passion du Christ plus expressément que le pain et le vin. La chair des animaux doit donc être la matière de ce sacrement plutôt que le pain et le vin.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la chair des animaux tués représente plus expressément la passion du Christ, cependant elle est moins convenable pour l'usage général de ce sacrement et pour signifier l'unité de l'Église.

Objection N°2.

Ce sacrement doit être célébré partout. Or, dans beaucoup de contrées on ne trouve pas de pain de froment et dans quelques-unes il n'y a pas de vin. Le pain et le vin ne sont donc pas la matière convenable de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoiqu'on ne récolte pas de froment, ni de vin dans toutes les contrées, cependant on peut facilement en transporter partout autant qu'il en faut pour l'usage de ce sacrement. Si l'on manque de l'un, on ne doit cependant pas consacrer l'autre seul, parce que dans ce cas le sacrement ne serait pas parfait.

Objection N°3.

Ce sacrement convient à ceux qui se portent bien et à ceux qui sont malades. Or, il y a des malades auxquels le vin est nuisible. Il semble donc que le vin ne doive pas être la matière de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Le vin pris en petite quantité ne peut pas nuire beaucoup à un malade. Toutefois, si on craint que cela ne lui nuise, il n'est pas nécessaire que tous ceux qui reçoivent le corps du Christ prennent aussi le sang[1], comme nous le dirons (quest. 80, art. 12).

Mais c'est le contraire. Le pape Alexandre Ier dit (epist. 1, chap. 4) : que dans l'oblation des sacrements on n'offre en sacrifice que du pain et du vin mélangé d'eau.

Conclusion.

La matière convenable du sacrement de l'eucharistie instituée par le Christ n'est pas du pain et du fromage, ni du sang d'enfant mêlé à de la farine, ni de l'eau, mais le pain et le vin, c'est-à-dire les choses qui sont les plus aptes à l'usage du sacrement et qui conviennent le mieux pour signifier la passion du Christ et désigner l'effet de l'eucharistie.

1 Actuellement il n'y a que le prêtre qui communie sous l'espèce du vin, puisque les fidèles ne communient que sous une espèce. †

Il faut répondre qu'à l'égard de la matière de l'eucharistie il y a eu beaucoup d'erreurs. Car les uns, qu'on appelle artotyrites (Aug., Lib. de hæres., hær. 28), offraient dans ce sacrement du pain et du fromage, sous prétexte que les premiers hommes ont offert solennellement des fruits de la terre et de leurs troupeaux. Les cataphrygiens et les pépuziens prenaient du sang d'un enfant qu'ils avaient fait sortir de son corps en le piquant dans toutes ses parties avec des pointes d'aiguilles, et on dit qu'ils confectionnaient l'eucharistie en mêlant ce sang avec de la farine pour en faire un pain. D'autres, qu'on appelle les aquaires, n'offraient dans ce sacrement que de l'eau, sous prétexte de sobriété[2]. Mais toutes ces erreurs et toutes les autres semblables sont rejetées par là même que le Christ a institué l'eucharistie sous l'espèce du pain et du vin, comme le rapporte l'Évangile (Matth., chap. 26). Par conséquent le pain et le vin sont la matière convenable de ce sacrement. Ce qui d'ailleurs est conforme à la raison :

1. Quant à l'usage de ce sacrement qui est la manducation. Car comme on prend de l'eau dans le sacrement de baptême pour servir à l'ablution spirituelle, parce que l'ablution corporelle se fait communément avec de l'eau ; de même le pain et le vin, qui sont les aliments les plus communs que l'homme emploie pour refaire ses forces, sont employés dans l'eucharistie pour servir à la manducation spirituelle.
2. Par rapport à la passion du Christ dans laquelle le sang a été séparé du corps. C'est pourquoi dans ce sacrement, qui est le mémorial de la passion du Seigneur, on prend à part le pain comme le sacrement du corps, et on prend le vin comme le sacrement du sang.
3. Par rapport à l'effet considéré dans chacun de ceux qui le reçoivent. Car, comme le dit saint Ambroise (alius auctor sup. Ep. 1 ad Cor., chap. 11), ce sacrement sert à défendre l'âme et le corps. C'est pourquoi le corps du Christ est offert sous l'espèce du pain pour le salut du corps, et le sang sous l'espèce du vin pour le salut de l'âme, d'après ces paroles de la loi (Lév., chap. 17) : L'âme de la chair est dans le sang.
4. Quant à l'effet relativement à toute l'Église qui est composée de divers fidèles, comme le pain est formé de divers grains et le vin découle de différentes grappes de raisin, selon la remarque de la glose (ord. Aug., tract. 26 in Joan.) sur ces paroles de saint Paul (1 Cor., chap. 10) : Multi unum corpus sumus. [Q76-2] ; [Q79-1] ; [Q80-12] ;

Article 2 : Faut-il une quantité de pain et de vin déterminée pour la matière du sacrement de l'autel ?

74

Objection N°1.

Il semble qu'il faille une quantité de pain et devin déterminée pour la matière de ce sacrement. Car les effets de la grâce ne sont pas moins bien ordonnés que ceux de la nature. Or, comme le dit Aristote (De anima, liv. 2, text. 41), dans tous les corps formés par la nature, il y a une limite et un rapport de grandeur et d'accroissement. Donc, à plus forte raison, dans ce sacrement qu'on appelle l'eucharistie (εὖ, bonne ; χάρις, grâce) faut-il une quantité déterminée de pain et de vin.

Réponse à l'objection N°1 :

La matière de toutes les choses naturelles reçoit une quantité déterminée suivant qu'elle se rapporte à une forme qui est déterminée elle-même. Or, le nombre des fidèles à l'usage desquels l'eucharistie se rapporte, n'est pas déterminé. Il n'y a donc pas de parité.

Objection N°2.

2 Les manichéens, les eucratites et les ébionites ne faisaient pas non plus usage du vin, parce qu'ils croyaient que le vin venait du mauvais principe. †

Le Christ n’a pas donné aux ministres de l’Église le pouvoir de faire des choses qui compromettraient la foi et les sacrements, suivant cette parole de l’Apôtre (2 Cor., 10, 8) : Conformément à la puissance que Dieu nous a donnée pour édifier et non pour détruire. Or, ce serait un acte qui tournerait à la dérision du sacrement, si un prêtre voulait consacrer tout le pain qui se vend sur un marché et tout le vin qui est dans un cellier. Il ne peut donc le faire.

Réponse à l’objection N°2 :

La puissance des ministres de l’Église se rapporte à deux choses : à son effet propre et à la fin de cet effet. La seconde chose ne détruit pas la première. Par conséquent si un prêtre se propose de consacrer le corps du Christ pour une fin mauvaise, par exemple, pour se moquer ou pour faire des maléfices, il pèche à cause de la fin mauvaise qu’il se propose ; mais néanmoins le sacrement est valide à cause de la puissance qui lui a été donnée.

Objection N°3.

Si on baptise quelqu’un dans la mer, toute l’eau de la mer n’est pas sanctifiée par la forme du baptême. Il n’y a que l’eau qui a touché le corps de celui qui a été baptisé. Dans l’eucharistie on ne peut donc pas non plus consacrer une quantité de vin et de pain superflue.

Réponse à l’objection N°3 :

Le sacrement de baptême se perfectionne dans l’usage qu’on fait de la matière, et c’est pour cela que la forme du baptême ne sanctifie pas plus d’eau qu’on en emploie pour l’ablution ; au lieu que l’eucharistie est produite par la consécration même de la matière. C’est pourquoi il n’y a pas de parité.

Mais c’est le contraire. Beaucoup, est opposé à peu, et le grand au petit. Or, il n’y a pas de quantité de pain ou de vin si petit qu’on ne puisse la consacrer. Il n’y a donc pas non plus de quantité si grande qu’on ne puisse la consacrer aussi. [Q79-7] ;

Conclusion.

La matière de ce sacrement étant déterminée comparativement à l’usage qu’en font les fidèles dont le nombre est absolument indéterminé, on ne peut pas dire que cette matière soit une quantité déterminée.

Il faut répondre qu’il y a des auteurs qui ont dit qu’un prêtre ne pourrait pas consacrer une immense quantité de pain ou de vin, par exemple tout le pain qu’on vend sur un marché, ou tout le vin qui est dans un tonneau. Mais il ne semble pas que cette opinion soit vraie. Car dans tout ce qui a matière, la raison de la détermination de la matière se prend de son rapport avec la fin. Ainsi la matière d’une scie est de fer pour qu’elle puisse couper. Or, la fin de l’eucharistie est l’usage des fidèles. Par conséquent il faut que la quantité de la matière de ce sacrement soit déterminée comparativement à cet usage. Mais il ne peut pas se faire qu’on la détermine comparativement à l’usage des fidèles qui se présentent maintenant ; autrement un prêtre qui a peu de paroissiens ne pourrait pas consacrer beaucoup d’hosties. Il faut donc que la matière de ce sacrement soit déterminée comparativement à l’usage des fidèles pris absolument. Et parce que le nombre des fidèles est indéterminé, on ne peut donc pas dire que la quantité de la matière de ce sacrement le soit[1]. [Q79-1]

1 L’hostie dont le prêtre se sert pour la célébration de la messe doit être très mince, de forme ronde, plus grande que celle qu’on donne aux fidèles. Cependant dans le cas de nécessité on pourrait faire usage d’une petite hostie. Cette coutume de l’Église est très ancienne, comme on le voit d’après saint Epiphane (Anachoret., num. 57), saint Grégoire le Grand (Dial., liv. 4, chap. 55), saint Ildefonse de Tolède et les témoignages cités par D. Mabillon et D. Martène (De antiqu Eccles. rit., liv. 1, chap. 3 ad 7) †

Article 3 : Est-il requis pour la matière de l’eucharistie que le pain soit de froment ?

74

Objection N°1.

Il semble que pour la matière de l’eucharistie il ne soit pas nécessaire que le pain soit de froment. Car ce sacrement rappelle la passion du Seigneur. Or, le pain d’orge qui est plus âpre, et dont le Christ a nourri la foule sur la montagne (Jean, chap. 6), paraît mieux en rapport avec la passion du Seigneur que le pain de froment. Le pain de froment n’est donc pas la matière propre de ce sacrement.

Réponse à l’objection N°1 :

Le pain d’orge était convenable pour signifier la dureté de la loi ancienne par sa propre dureté, et aussi parce que, comme le dit saint Augustin (Quæst., liv. 83, quaest. 61), l’amande de l’orge, qui est recouverte d’une paille très tenace, signifie la loi elle-même, qui avait été donnée de telle sorte que l’aliment vital de l’âme était voilé en elle par des sacrements corporels, ou bien elle signifie le peuple qui n’était pas encore dépouillé du désir charnel qui restait attaché à son cœur comme une paille. Mais le sacrement de l’eucharistie appartient au joug du Christ qui est doux, et à la vérité manifestée et à un peuple spirituel. Par conséquent le pain d’orge ne serait pas la matière convenable de ce sacrement.

Objection N°2.

La figure est le signe de l’espèce dans les choses naturelles. Or, il y a des grains qui ont la même forme que le froment, comme l’épeautre et le blé sauvage dont on fait du pain dans certains endroits pour être employé à ce sacrement. Le pain de froment n’en est donc pas la matière propre.

Réponse à l’objection N°2 :

Celui qui engendre produit son semblable dans l’espèce ; cependant il y a une différence entre celui qui engendre et celui qui est engendré quant aux accidents, soit à cause de la matière, soit à cause de la faiblesse de la vertu génératrice. C’est pourquoi s’il y a des grains qui peuvent être engendrés par le froment[1], le pain fait avec ce grain peut être la matière de l’eucharistie ; ce qui cependant ne parait avoir lieu ni pour l’orge, ni pour le blé sauvage[2], qui est en tout très semblable au grain de froment. Dans ce cas, la ressemblance de la figure paraît plutôt signifier la proximité que l’identité de l’espèce. C’est ainsi que la ressemblance de la figure montre que le chien et le loup sont d’une espèce prochaine, mais non de la même espèce. Par conséquent, avec ces grains qui ne peuvent être produits d’aucune manière par le froment, on ne peut faire un pain qui soit la matière légitime de ce sacrement.

Objection N°3.

Le mélange détruit l’espèce. Or, on trouve difficilement de la farine de froment qui ne soit pas mélangée de quelques autres grains, à moins qu’elle n’ait été faite avec des grains choisis avec soin. Il ne semble donc pas que le pain de froment soit la matière propre de ce sacrement.

Réponse à l’objection N°3 :

1 Comme le seigle (Le mot siligo, d’après Pline (liv. 18, chap. 8) et saint Isidore (Etym., liv. 17, chap. 5), désigne la plus pure espèce de froment. Si c’est le sens qu’y attache saint Thomas, il n’y a pas de doute sur la validité de cette matière. Billuart pense qu’il a voulu désigner le seigle, mais Sylvius est de l’avis contraire. En tout cas le seigle est au moins une matière douteuse.) naît dans de mauvaises terres d’un grain de froment qu’on y a semé. †

2 Il n’est pas facile de déterminer quelle espèce de grain saint Thomas a voulu désigner par les mots spelta et farre, que nous avons désignés sous le nom de blé sauvage et d’épeautre. Cf. Plin., liv. 18, chap. 8 et 21, et Columel, liv. 2, chap. 6. †

Un léger mélange ne détruit pas l'espèce, parce que ce qui est en petite quantité est en quelque sorte absorbé parce qui est plus considérable. C'est pourquoi, si on mêle un peu d'autre grain à une quantité beaucoup plus grande de froment, on peut néanmoins en faire un pain qui soit la matière de l'eucharistie. Mais si on fait un mélange plus considérable, par moitié, par exemple, ou à peu près, ce mélange change l'espèce. Alors le pain qu'on en fait n'est pas la matière légitime de ce sacrement.

Objection N°4.

Ce qui a été corrompu paraît être d'une autre espèce. Or, il y en a qui consacrent avec du pain corrompu qui ne paraît plus être du pain de froment. Il semble donc que ce pain ne soit pas la matière propre de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°4 :

Quelquefois le pain est tellement altéré, que l'espèce du pain est détruite, comme quand la continuité n'existe plus, que la saveur, la couleur et les autres accidents sont changés. On ne peut pas consacrer le corps du Christ avec une pareille matière. D'autres fois l'altération n'est pas tellement profonde qu'elle détruise l'espèce. Mais il y a une disposition à la corruption qui est manifestée par un changement de saveur. On peut consacrer le corps du Christ avec ce pain, mais celui qui le fait pèche par irrévérence pour le sacrement[3] ; et parce que l'amidon est fait avec du froment corrompu, il ne semble pas que le pain qu'on en fait puisse être consacré[4], quoique quelques-uns disent le contraire.

Mais c'est le contraire. L'eucharistie contient le Christ qui se compare à un pain de froment, en disant (Jean, 12, 24) : Si le grain de froment qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul. Le pain de froment est donc la matière de ce sacrement.

Conclusion.

Le pain de froment est la matière propre et le plus convenable du sacrement de l'eucharistie, puisque les hommes s'en servent communément pour leur aliment et qu'il signifie mieux l'effet de ce sacrement, parce qu'il a plus de puissance pour fortifier celui qui le prend.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et quest. 66, art. 3), on se sert pour l'usage des sacrements de la matière que les hommes emploient le plus communément pour ce même usage. Or, parmi les autres pains, les hommes se servent plus communément de pain de froment. Car les autres pains paraissent avoir été introduits à défaut de celui-là. C'est pourquoi on croit que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce de ce pain, qui fortifie l'homme davantage et qui signifie par conséquent d'une manière plus convenable l'effet de ce sacrement. C'est pourquoi le pain de froment est la matière propre de ce sacrement.

Article 4 : Doit-on se servir pour l'eucharistie de pain azyme ?

74

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas se servir de pain azyme. Car nous devons dans l'eucharistie imiter l'institution du Christ. Or, le Christ paraît avoir institué ce sacrement avec du pain fermenté, parce

3 C'est ce qu'observent les rubriques du missel romain De defectibus. †

4 La farine de froment pétrie avec du lait, du beurre, du miel, du sucre, n'offre qu'une matière douteuse ou nulle ; et il en est de même de tout mélange qui fait perdre au pain sa dénomination. †

que, comme on le voit (Ex., chap. 12), les Juifs, d'après la loi, commençaient à se servir de pains azymes le jour de la Pâque qu'on célèbre le quatorzième de la lune. Et le Christ a institué l'eucharistie dans la cène qu'il a célébrée avant le jour de la fête de Pâques, comme le dit l'Évangile (Jean, chap. 13). Nous devons donc aussi célébrer ce sacrement avec du pain fermenté.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme on le voit (Ex., chap. 12), la solennité pascale commençait le soir du quatorzième jour de la lune, et c'est alors que le Christ a institué l'eucharistie après l'immolation de l'agneau pascal. C'est pourquoi saint Jean dit que ce jour a précédé le jour de Pâques, et les trois autres évangélistes l'appellent le premier jour des azymes, quand il n'y avait plus de levain dans les maisons des Juifs, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Nous avons d'ailleurs parlé de cela plus longuement à propos de la passion du Christ (quest. 46, art. 9, Réponse N°1).

Objection N°2.

Les prescriptions légales ne doivent pas être observées sous la loi de grâce. Or, l'usage des azymes a été une cérémonie légale, comme on le voit (Ex., chap. 12). Nous ne devons donc pas faire usage de pains azymes dans ce sacrement de grâce.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceux qui consacrent avec du pain sans levain n'ont pas l'intention d'observer les cérémonies de la loi, mais de se conformer à l'institution du Christ. C'est pourquoi ils ne judaïsent pas ; autrement ceux qui consacrent avec du pain fermenté judaïseraient aussi, parce que les Juifs offraient des pains fermentés pour prémices.

Objection N°3.

Comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 3, Réponse N°3), l'eucharistie est le sacrement de la charité de même que le baptême est celui de la foi, ainsi que nous l'avons dit (quest. 65, art. 1). Or, la ferveur de la charité est signifiée par le levain, comme on le voit dans la glose (interl.) sur ces paroles de l'Évangile (Matth., 13, 33) : Le royaume du ciel est semblable au levain, etc. On doit donc consacrer avec du pain fermenté.

Réponse à l'objection N°3 :

Le levain signifie la charité, à cause de son effet, parce qu'il donne au pain plus de saveur et plus d'apparence. Mais il signifie la corruption par la nature même de son espèce.

Objection N°4.

L'azyme et le levain sont des accidents du pain qui n'en changent pas l'espèce. Or, pour la matière du baptême on ne fait pas de différence relativement aux accidents de l'eau ; par exemple, on n'examine pas si elle est salée ou douce, chaude ou froide. À l'égard de l'eucharistie, on ne doit donc pas faire de distinction entre le pain azyme ou le pain fermenté.

Réponse à l'objection N°4 :

Le levain ayant une certaine corruption, comme on ne peut consacrer avec du pain qui est corrompu, ainsi que nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°4), on considère plus à l'égard du pain la différence qu'il y a entre celui qui est fermenté et celui qui ne l'est pas, qu'on ne considère à l'égard de l'eau du baptême la différence qu'il y a entre celle qui est chaude et celle qui est froide. Car il pourrait se faire que le levain fût tellement corrompu qu'on ne pût s'en servir pour consacrer.

Mais c'est le contraire (in Decr., liv. 3, tit. 41, chap. Litteras). On punit un prêtre qui a eu la présomption de célébrer une messe solennelle avec du pain fermenté et un calice de bois.

Conclusion.

Quoiqu'on puisse consacrer l'eucharistie avec du pain fermenté, selon la coutume de certaines Églises, cependant il est plus convenable qu'on consacre avec du pain azyme, soit à cause de l'institution du Christ, soit pour signifier la sincérité des fidèles.

Il faut répondre qu'à l'égard de la matière de ce sacrement on peut considérer deux choses, ce qui est nécessaire et ce qui convient. Il est nécessaire que le pain soit de froment, comme nous l'avons dit (art. préc.) ; sans cela le sacrement n'existe pas. Mais il n'est pas nécessaire au sacrement que le pain soit azyme, ni fermenté, parce qu'on peut consacrer l'un et l'autre. Il est convenable que chacun suive le rite de son Église dans la célébration du sacrement. À cet égard les coutumes des Églises sont différentes. Car saint Grégoire dit (in Regist., impl. id hab., Innoc. III, liv. 4, De sacrif. miss., chap. 4) : L'Église romaine offre des pains azymes, parce que le Seigneur a pris la chair sans mélange. Les Églises grecques offrent au contraire du pain fermenté, parce que le Verbe du Père a été revêtu de la chair, comme le levain est mêlé à la farine. Ainsi, comme un prêtre pèche s'il célèbre dans une Église latine avec du pain fermenté, de même un prêtre grec pécherait si dans l'Église grecque il célébrait avec du pain azyme, parce qu'il ne suivrait pas le rite de son Église[1].

Cependant la coutume de célébrer avec du pain azyme est plus raisonnable.

1. À cause de l'institution du Christ, qui a établi ce sacrement le premier jour des azymes, comme on le voit (Matth., chap. 26, Marc, chap. 14 et Luc, chap. 22). Ce jour-là il ne devait pas y avoir de pain fermenté dans les maisons des Juifs, ainsi que le commande la loi (Ex., chap. 12).
2. Parce que le pain est proprement le sacrement du corps du Christ qui a été conçu sans corruption plutôt que le sacrement de la Divinité elle-même, comme on le verra (quest. 76, art. 1).
3. Parce que cette coutume convient mieux à la sincérité des fidèles, qui est requise pour l'usage de ce sacrement, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 5, 7) : Le Christ, notre pâque, a été immolé ; c'est pourquoi, célébrons cette fête avec les azymes de la sincérité et de la vérité[2]. La coutume des Grecs a cependant aussi une certaine raison, soit à cause de sa signification qu'indique saint Grégoire (loc. cit.), soit pour détester l'hérésie des Nazaréens, qui mêlaient les prescriptions légales à l'Évangile. [Q76-1] ; [Q81-3] ;

Article 5 : Le vin de la vigne est-il la matière propre du sacrement de l'autel ?

74

Objection N°1.

1 La faute serait très grave, et la plupart des théologiens disent qu'un prêtre latin ne pourrait se servir de pain fermenté, ni pour administrer le viatique à un moribond, ni pour faire entendre la messe au peuple un jour d'obligation. Ils ne font d'exception que pour le cas où il faudrait avoir recours à du pain fermenté pour achever la messe et consommer le sacrifice. †

2 Les auteurs sont partagés sur l'époque à laquelle cette coutume s'est introduite parmi les latins. Sirmond et le cardinal Bona pensent qu'elle n'est devenue générale en Occident que du IXe au Xe siècle. Mabillon soutient que l'usage des pains azymes remonte dans l'Église latine jusqu'au temps des apôtres. Juanin et d'autres veulent qu'on se soit servi indistinctement de l'une et de l'autre espèce de pain pendant les six premiers siècles et que l'usage du pain sans levain ait prévalu vers le VIIIe. †

Il semble que le vin de la vigne ne soit pas la matière propre de ce sacrement. Car comme l'eau est la matière du baptême, de même le vin est la matière de l'eucharistie. Or, on peut baptiser avec toute eau. On peut donc aussi consacrer avec toute espèce de vin, comme le jus de grenades, de mûres ou d'autres fruits semblables, surtout puisque la vigne ne vient pas dans tous les pays.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne donne pas proprement le nom de vin à ces liqueurs, mais on le fait seulement par analogie. D'ailleurs on peut transporter dans les pays où il n'y a pas de vignes du vin véritable autant qu'il en faut pour consacrer.

Objection N°2.

Le vinaigre est une espèce de vin qui vient de la vigne, comme le dit saint Isidore (Etym., liv. 15, chap. 3). Or, on ne peut pas consacrer avec du vinaigre. Il semble donc que le vin de la vigne ne soit pas la matière propre de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Le vin se change en vinaigre par corruption : aussi le vinaigre ne redevient pas du vin, comme le dit Aristote (Met., liv. 8, text. 14). C'est pourquoi comme on ne peut pas consacrer avec du pain qui est totalement corrompu, de même on ne le peut pas non plus avec du vinaigre. Cependant on peut consacrer avec du vin qui se pique comme avec du pain qui commence à se corrompre, quoiqu'on pèche en le faisant[1], ainsi que nous l'avons dit (art. 3, Réponse N°4).

Objection N°3.

Comme on fait avec le fruit de la vigne du vin pur, de même on fait aussi du verjus et du vin doux. Or, il ne semble pas qu'on puisse consacrer avec ces deux dernières espèces de vins, d'après ces paroles qu'on lit dans le sixième concile œcuménique (hab., in conc. quini sexto chap. 28, part. conc. Const. 3) : Nous avons appris que dans certaines églises il y a des prêtres qui joignent les grappes de raisin au sacrifice de l'autel et qui distribuent ainsi l'un et l'autre au peuple. Nous ordonnons donc qu'aucun prêtre ne se permette à l'avenir d'agir ainsi. Et le pape Jules Ier (Decret. 7) blâme ceux qui offrent dans le sacrement du calice du Seigneur un vin que l'on vient d'exprimer. Il semble donc que le vin de la vigne ne soit pas la matière propre de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Le verjus est en voie de production et il n'est pas encore du vin ; c'est pour ce motif qu'on ne peut s'en servir pour consacrer. Le vin doux a déjà l'espèce du vin, car sa douceur montre qu'il est formé, puisque la formation des choses reçoit son complément de leur chaleur naturelle, selon la remarque d'Aristote (Meteor., liv. 4, chap. 3). C'est pourquoi on peut consacrer avec du vin doux[2], mais on ne doit pas y mêler des raisins qui seraient entiers, parce qu'alors il y aurait autre chose que du vin. Il est aussi défendu d'offrir dans le calice le jus du raisin immédiatement après qu'il a été exprimé ; parce qu'il y a là quelque chose d'inconvenant, à cause que le jus ne peut être pur. Cependant on peut le faire dans le cas de nécessité. Car le pape Jules dit (loc. cit.) : Si cela est nécessaire, qu'on exprime la grappe dans le calice.

Mais c'est le contraire. Comme le Seigneur s'est comparé au grain de froment, de même il s'est aussi comparé à la vigne, en disant (Jean, 15, 1) : Je suis la vigne véritable. Or, il n'y a que le pain de froment qui soit la matière de l'eucharistie, comme nous l'avons dit (art. 3). Il n'y a donc aussi que le vin qui vient de la vigne qui soit la matière propre de ce sacrement.

1 Si vinum cœperit acescere, vel corrumpi, vel fuerit aliquantum acre, disent les rubriques du missel romain, conficitur sacramentum, sed conficiens graviter peccat. †

2 Le moût ou le vin doux est une matière valide, mais sa consécration est gravement illicite. Voyez les rubriques du missel romain De defectibus. †

Conclusion.

Il n'y a que le vin de la vigne qui soit la matière propre de l'eucharistie instituée par le Christ.

Il faut répondre qu'il n'y a que le vin de la vigne qui puisse être consacré.

1. À cause de l'institution du Christ qui a établi ce sacrement avec le vin de la vigne, comme on le voit par ces paroles qu'il dit lui-même à l'occasion de son institution (Matth., 26, 29) : Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne.
2. Parce que, comme nous l'avons dit (art. 3), on emploie pour la matière des sacrements ce qui a proprement et communément une telle espèce. Or, on donne proprement le nom de vin à ce qui vient de la vigne ; on n'appelle ainsi les autres liqueurs qu'en raison de la ressemblance qu'elles ont avec le vin qui est le produit de la vigne.
3. Parce que le vin de la vigne a plus d'analogie avec l'effet de ce sacrement qui est la joie spirituelle. Car il est écrit (Ps. 103, 15) que le vin réjouit le cœur de l'homme. [Q81-3] ;

Article 6 : Doit-on mêler de l'eau au vin ?

74

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas mêler de l'eau au vin. Car le sacrifice du Christ a été figuré par l'oblation de Melchisédech qui, d'après la Genèse (chap. 14), n'offrit que du pain et du vin. Il semble donc qu'on ne doive pas ajouter de l'eau au vin dans l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°1 :

Selon la pensée de saint Ambroise (loc. cit.), comme le sacrifice du Christ a été figuré par l'offrande de Melchisédech, de même il l'a été par l'eau qui est sortie du rocher dans le désert, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 10, 4) : Ils tiraient leur breuvage de la pierre spirituelle qui les accompagnait.

Objection N°2.

Les matières des divers sacrements sont diverses. Or, l'eau est la matière du baptême. On ne doit donc pas l'employer pour la matière de l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°2 :

On se sert de l'eau dans le baptême pour l'ablution, au lieu que dans l'eucharistie on l'emploie pour renouveler les forces, suivant le passage du Psalmiste (Ps. 22, 2) : Il m'a conduit sur des eaux qui me raniment.

Objection N°3.

Le pain et le vin sont la matière de l'eucharistie. Or, on n'ajoute rien au pain. On ne doit donc non plus rien ajouter au vin.

Réponse à l'objection N°3 :

Le pain est fait d'eau et de farine ; c'est pour cela qu'en mêlant de l'eau au vin, ils n'existent ni l'un ni l'autre sans eau.

Mais c'est le contraire. Le pape Alexandre Ier dit (Epist. 1 ad omnes orth., chap. 4) : Que dans l'oblation des sacrements que l'on offre au Seigneur dans la messe solennelle, on n'offre en sacrifice que du pain et du vin mélangé d'eau[1].

Conclusion.

Il est convenable qu'on consacre l'eucharistie avec du vin mêlé d'eau, comme on croit que le Christ l'a fait.

Il faut répondre qu'on doit mêler de l'eau au vin que l'on offre dans l'eucharistie.

1. À cause de l'institution. Car on croit avec probabilité que le Seigneur a institué l'eucharistie avec du vin mêlé d'eau selon la coutume de ce pays[2]. D'où il est dit (Prov., 9, 5) : Buvez le vin que je vous ai mélangé.
2. Parce que ce mélange convient pour représenter la passion du Seigneur. D'où le pape Alexandre Ier dit (loc. cit.) : On ne doit pas offrir dans le calice du Seigneur du vin seul ou de l'eau seule, mais on doit offrir l'un et l'autre mélangé ; parce que nous lisons que l'un et l'autre sont sortis du côté du Christ à sa passion.
3. Parce que cela est convenable pour signifier l'effet de l'eucharistie qui est l'union du peuple chrétien avec le Christ. Car, comme le dit le pape Jules (hab., De consecr., dist. 2, chap. Cum omne crimen), nous voyons que l'eau est le symbole du peuple, et le vin montre le sang du Christ. Par conséquent puisque l'eau est mêlée au vin dans le calice, le peuple est uni au Christ[3].
4. Parce que cela est en harmonie avec le dernier effet du sacrement de l'eucharistie qui est l'entrée dans la vie éternelle. D'où saint Ambroise dit (Lib. de sacram., liv. 5, chap. 4) : L'eau tombe dans le calice et rejaillit jusqu'à la vie éternelle. [Q81-3] ;

Article 7 : Le mélange d'eau et de vin est-il nécessaire au sacrement de l'autel (2) ?

74

Objection N°1.

Il semble que le mélange d'eau soit nécessaire à l'eucharistie. Car saint Cyprien dit à Cécilius (liv. 2, epist. 3) : Il faut que le calice du Seigneur ne soit pas de l'eau seule, ni du vin seul, mais un mélange de l'un et de l'autre, comme on ne peut consacrer le corps du Christ avec de la farine seule, si on ne joint ensemble de la farine et de l'eau. Or, le mélange d'eau avec la farine est nécessaire pour que la consécration ait lieu. Le mélange de l'eau avec le vin est donc aussi nécessaire pour le même motif.

Réponse à l'objection N°1 :

Le passage de saint Cyprien doit s'entendre dans le sens qu'on dit qu'une chose ne peut pas être du moment qu'elle ne peut avoir lieu convenablement. Ainsi, cette comparaison se rapporte à ce que l'on doit faire, mais non à ce qui est nécessaire ; car l'eau est de l'essence du pain, tandis qu'elle n'est pas de l'essence du vin.

Objection N°2.

1 Le concile de Florence dit : Materia est… vinum de vite cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet. †

2 C'est ce que rapportent les liturgies de saint Jacques et de saint Basile. †

3 Ces raisons ont été reproduites par le concile de Florence et par le concile de Trente (sess. 22, chap. 7). †

Dans la passion du Seigneur, dont l'eucharistie est le mémorial, le sang est sorti de son côté aussi bien que l'eau. Or, le vin, qui est le sacrement du sang, est nécessaire à l'eucharistie. Donc, par la même raison, l'eau est nécessaire aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

L'effusion du sang appartenait directement à la passion même du Christ. Car, quand le corps d'un homme a été blessé, il est naturel qu'il en sorte du sang, tandis que l'effusion de l'eau n'a pas été nécessaire à la passion ; elle a eu lieu seulement pour en démontrer l'effet, qui consiste à effacer les péchés, et à tempérer l'ardeur de la concupiscence. C'est pourquoi, dans l'eucharistie, on n'offre pas l'eau séparément du vin, comme on offre le vin séparément du pain, mais on offre l'eau mêlée au vin pour montrer que le vin appartient par lui-même à ce sacrement, comme une chose nécessaire, tandis que l'eau ne lui appartient qu'autant qu'elle est jointe au vin.

Objection N°3.

Si l'eau n'était pas nécessaire à l'eucharistie, il serait indifférent qu'on ajoutât une eau quelconque. Par exemple, on pourrait ajouter de l'eau de rose ou toute autre eau semblable, ce que l'usage de l'Église n'admet pas. L'eau est donc nécessaire à ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Parce que le mélange de l'eau avec le vin n'est pas nécessaire au sacrement, il n'importe pas, pour la validité de la consécration, que l'eau qu'on ajoute soit de l'eau naturelle ou de l'eau artificielle comme de l'eau de rose ; quoique, sous le rapport de la convenance, celui qui ajoute une autre eau que l'eau naturelle et véritable pèche[1] ; parce que c'est de l'eau véritable qui est sortie du côté du Christ attaché sur la croix, et non de l'humeur flegmatique, comme quelques-uns l'ont dit, pour montrer que le corps du Christ était véritablement composé des quatre éléments, comme par le sang qu'il répandait il montrait qu'il était formé des quatre humeurs, selon la pensée d'Innocent III (Decr., liv. 3, tit. 41, chap. 8). Mais parce qu'il est nécessaire pour la validité de la consécration qu'on mélange de l'eau véritable avec de la farine, pour en former la substance du pain ; si on y mélangeait de l'eau de rose, ou toute autre liqueur que de l'eau véritable, on ne pourrait consacrer, parce que ce ne serait pas du vrai pain.

Mais c'est le contraire. Saint Cyprien dit (liv. 2, epist. 3) : Si quelqu'un de nos prédécesseurs a manqué par ignorance ou simplement de mêler de l'eau au vin dans le sacrement de l'eucharistie, on peut le pardonner à sa simplicité ; ce qu'il ne dirait pas, si l'eau était nécessaire au sacrement, comme le vin ou le pain l'est. Le mélange de l'eau n'est donc pas nécessaire au sacrement.

Conclusion.

Puisque la participation à l'eucharistie par les fidèles n'appartient pas à l'essence de ce sacrement, il s'ensuit que le mélange de l'eau avec le vin, que l'on fait pour signifier cette participation, n'est pas nécessaire au sacrement.

Il faut répondre qu'on doit juger d'un signe d'après la chose qu'il signifie. Or, on ajoute de l'eau au vin pour signifier que les fidèles participent à ce sacrement, en tant que l'eau mêlée au vin signifie l'union du peuple avec le Christ, comme nous l'avons dit (art. préc.). D'ailleurs, l'eau qui est sortie du côté du Christ attaché sur la croix se rapporte à la même chose, parce qu'elle signifie l'ablution des péchés, qui était produite par la passion du Christ. Or, nous avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°3) que l'eucharistie est parfaite par la consécration de la matière, et que l'usage des fidèles n'est

1 Si non fuerit admixta aqua, vel fuerit admixta aqua rosacea seu alterius distillationis, disent les rubriques du missel romain, conficitur sacramentum, sed conficiens graviter peccat. †

pas nécessaire à ce sacrement, mais qu'il en est une conséquence[1]. C'est pourquoi il s'ensuit que le mélange de l'eau n'est pas nécessaire au sacrement. [Q78-1] ; [Q83-6] ;

Article 8 : Doit-on ajouter de l'eau en grande quantité ?

74

Objection N°1.

Il semble qu'il faille ajouter de l'eau en grande quantité. Car, comme le sang a coulé sensiblement du côté du Christ, de même aussi l'eau. D'où il est dit (Jean, 19, 35), que celui qui a vu a rendu témoignage. Or, l'eau ne pourrait pas exister sensiblement dans l'eucharistie, si on n'y en mettait pas en grande quantité. Il semble donc qu'on doive l'ajouter en grande quantité.

Réponse à l'objection N°1 :

Il suffit pour la signification de ce sacrement que l'eau soit sensible quand on l'ajoute au vin : mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit sensible après le mélange.

Objection N°2.

Si on ajoute un peu d'eau à une grande quantité de vin, elle est corrompue. Or, ce qui est corrompu n'existe plus. Par conséquent, mettre un peu d'eau dans l'eucharistie, c'est comme si on n'y en mettait point. Et puisqu'il n'est pas permis de n'en point mettre, il s'ensuit qu'il n'est pas permis non plus d'en mettre peu.

Réponse à l'objection N°2 :

Si on n'ajoutait point du tout d'eau, on exclurait totalement la signification ; mais lorsque l'eau se change en vin, elle indique que le peuple est incorporé au Christ.

Objection N°3.

S'il suffisait d'en mettre peu, par conséquent ce serait assez d'une goutte d'eau pour un tonneau entier, ce qui paraît ridicule. Il ne suffit donc pas d'en ajouter une petite quantité.

Réponse à l'objection N°3 :

Si on ajoutait de l'eau à un tonneau, cela ne suffirait pas pour la signification du sacrement, mais il faut que l'on ajoute l'eau au vin pour la célébration même du sacrement.

Mais c'est le contraire. Le droit dit (extra, Decr., liv. 2, text. 41, chap. Perniciosum) : Un usage pernicieux s'est introduit dans vos contrées, c'est que dans le sacrifice on met plus d'eau que de vin, tandis que, d'après la coutume raisonnable de l'Église universelle, on doit mettre plus de vin que d'eau.

Conclusion.

En consacrant le sacrement de l'eucharistie on doit mettre un peu moins d'eau que de vin pour que l'espèce du vin ne soit pas détruite.

Il faut répondre qu'à l'égard de l'eau qu'on ajoute au vin, il y a trois opinions, comme le dit le pape Innocent III (in Decret., cap. Cum Marth. De celebrat. mis.). En effet, les uns disent que l'eau ajoutée au vin subsiste par elle-même, lorsque le vin est changé en sang. Mais cette opinion est insoutenable, parce que, dans le sacrement de l'autel, après la consécration il n'y a que le corps et le sang du Christ. Car, comme le dit saint Ambroise (hab., in liv. De initiand., chap. 9) : Avant la consécration, c'est l'espèce qu'on désigne, mais après, c'est le corps du Christ qui est signifié ; autrement on n'adorerait pas le tout de

1 C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Trente (sess. 13, chap. 5) : Illud in eucharistia excellens et singulare reperitur ; quod reliqua sacramenti tunc primùm sanctificandi vim habent, cùm quis illis utitur ; at in ea ipse sanctitatis auctor ante usum est. †

l’adoration de latrie. C’est pourquoi d’autres ont dit que, comme le vin se change en sang, de même l’eau se change en l’eau qui est sortie du côté du Christ. Mais ce sentiment n’est pas raisonnable, parce qu’alors l’eau serait consacrée séparément du vin, comme le vin l’est séparément du pain. C’est pour ce motif que, comme le dit Innocent III (loc. cit.), il est plus probable de dire que l’eau se change en vin et le vin en sang[1], ce qui ne pourrait avoir lieu, si on ne prenait pas si peu d’eau qu’elle fût changée en vin. C’est pourquoi il est toujours plus sûr de mettre peu d’eau, surtout si le vin est faible ; parce que, si on y en ajoutait une si grande quantité que l’espèce du vin fût détruite, on ne pourrait plus consacrer. D’où le pape Jules Ier (hab., De consecr., dist. 2, chap. Cum omne crimen) reprend des prêtres qui conservaient pendant toute l’année une étoffe de lin trempée dans du vin doux, et qui, au moment du sacrifice, en lavaient une partie avec de l’eau, et offraient ainsi.

74

1 Cette opinion est certaine, mais, cependant elle n’est pas de foi ; car, comme l’observe Billuart, les deux autres opinions que rejette saint Thomas n’ont pas été condamnées, et l’illustre docteur ne les signale pas comme contraires à la foi. Le sentiment de saint Thomas a été suivi par le catéchisme du concile de Trente, qui dit (chap. 16) : Ecclesiasticorum scriptorum sententiâ et judicio aqua illa in vinum convertitur ; par le Pontifical romain, où on lit (p. 1, tract. 10, chap. 12) : Aqua quæ in calice vino admiscetur, debet esse in modica quantitate, quia eam in vinum converti oportet. †

QUESTION 75 : DE LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST

Question 75 : De la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ.....355
Article 1 : Le corps du Christ existe-t-il véritablement dans l'eucharistie ?.....356
Article 2 : La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans l'eucharistie après la consécration ?.....358
Article 3 : La substance du pain ou du vin est-elle anéantie après la consécration ?.....360
Article 4 : Le pain peut-il être changé au corps du Christ ?.....362
Article 5 : Dans l'eucharistie les accidents du pain et du vin subsistent-ils après la conversion ?.....364
Article 6 : Après la consécration la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans l'eucharistie ?.....365
Article 7 : La conversion du pain au corps de Jésus-Christ se fait-elle en un instant ?.....367
Article 8 : Est-il faux de dire que du pain on fait le corps du Christ ?.....369

Nous devons maintenant nous occuper de la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Le corps du Christ est-il véritablement dans l'eucharistie ou s'il y est seulement en figure ou comme dans un signe ?[1]
2. La substance du pain et du vin subsiste-t-elle après la consécration dans ce sacrement ?[2]
3. La substance du pain ou du vin est-elle anéantie après la consécration, ou si elle se résout en son ancienne matière ?[3]
4. Le pain peut-il être changé au corps du Christ ?[4]
5. Dans l'eucharistie après la conversion les accidents du pain et du vin subsistent-ils ?[5]
6. Après la consécration, la forme substantielle du pain est-elle dans le sacrement ?[6]
7. Cette conversion se fait-elle instantanément ?
8. Est-il faux de dire : que du pain (ex pane) se fait le corps du Christ ?[7]

1 Il est de foi que le Christ est véritablement tout entier dans l'eucharistie. L'Écriture, les Pères, les conciles et toute la tradition le proclament, et le concile de Trente l'a ainsi défini (sess. 13, can. 1) : Si quis negaverit in sanctissima ! eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem, una cum anima, et divinitate Domini nostri Jesu Christi, ac proindi totum Christum, sed dixerit tantummodà esse in eo, ut in signo, vel figura, aut virtute ; anathema sit. †

2 Wiclef a prétendu que la substance matérielle du pain et du vin restait dans le sacrement de l'autel. Lutber et Carlostad ont été du même sentiment. Au XIe et au XIIe siècle on trouve aussi quelques auteurs particuliers qui ont avancé cette erreur, qui a d'ailleurs été condamnée expressément dans les conciles tenus par saint Grégoire VII, par le concile général de Latran, sous Innocent III, par le concile de Constance, par le concile de Florence et par le concile de Trente. †

3 Cet article est la conséquence de celui qui précède. Car, du moment qu'il y a transsubstantiation il y a conversion d'une substance en une autre, et, par conséquent, il n'y a pas annihilation, puisque l'annihilation a pour terme le néant, tandis que la transsubstantiation a ici pour terme le corps du Christ. †

4 Cet article est encore une conséquence des précédents, comme saint Thomas le fait observer. Il est une réfutation directe des hérétiques qui, tout en admettant la présence réelle, n'admettent pas la transsubstantiation. †

5 Il est certain que les accidents du pain et du vin restent : Manentibus duntaxat speciebus panis et vini, dit le concile de Trente, mais comment existent-ils ? c'est ce que saint Thomas examine (quest. 77). †

6 Il est de foi que ni la matière ni la forme substantielle du pain ne restent dans ce mystère. Car le concile de Trente lance l'anathème contre quiconque niera conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus. †

7 Cet article a pour objet de déterminer de quelle manière on doit s'exprimer quand on veut parler d'une manière orthodoxe de l'eucharistie. †

Article 1 : Le corps du Christ existe-t-il véritablement dans l'eucharistie ?

75

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ n'existe pas véritablement dans l'eucharistie, mais qu'il n'y existe qu'en figure ou comme dans un signe. Car l'Évangile rapporte (Jean, 6, 54) que quand le Seigneur eut dit : Si vous ne mangez le corps du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, beaucoup de ses disciples s'écrièrent après l'avoir entendu : Cette parole est dure, et il leur répondit : C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien, comme s'il eût dit d'après l'explication de saint Augustin (sup. Ps. 98) : Comprenez spirituellement ce que je vous ai dit ; vous ne mangerez pas ce corps que vous voyez et vous ne boirez pas le sang que doivent répandre ceux qui me crucifieront, mais c'est le sacrement que je vous ai recommandé qui, étant compris spirituellement, vous vivifiera, tandis que la chair ne sert de rien.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage a été une occasion d'erreur pour les hérétiques qui ont mal compris les paroles de saint Augustin. Car quand ce docteur dit (loc. cit.) : Vous ne mangerez pas ce corps que vous voyez, il n'a pas l'intention de nier la vérité du corps du Christ, mais il veut seulement dire qu'on ne devait pas le manger dans l'état où on le voyait. Et quand il ajoute : Le sacrement que je vous ai recommandé étant compris spirituellement vous vivifiera, il ne veut pas dire que le corps du Christ n'est dans l'eucharistie que selon sa signification mystique, mais il dit qu'il y est spirituellement, c'est-à-dire invisiblement et par la vertu de l'Esprit-Saint. Aussi, en expliquant ces paroles (Tract. 27 in Joan.) : La chair ne sert de rien, il dit : Comment ont-ils compris ? Ils ont cru qu'il s'agissait de la chair telle qu'on la prendrait sur un cadavre ou qu'on la voit dans une boucherie, mais non la chair telle que l'esprit l'anime. Que l'esprit s'ajoute à la chair, et alors elle est très utile ; car si la chair ne servait de rien, le verbe ne se serait pas fait chair pour habiter parmi nous.

Objection N°2.

Le Seigneur dit (Matth., 28, 20) : Voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles ; ce que saint Augustin explique encore en disant (Tract. 30 in Joan.) : Jusqu'à la fin des siècles le Seigneur est au ciel, mais, cependant sa vérité est avec nous. Car le corps dans lequel il est ressuscité doit être dans un seul lieu, tandis que sa vérité est répandue partout. Le corps du Christ n'est donc pas véritablement dans l'eucharistie, il n'y est que comme dans le signe qui le représente.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette parole de saint Augustin et toutes les autres semblables doivent s'entendre du corps du Christ considéré dans sa propre espèce, dans le sens que le Seigneur comprenait lui-même quand il disait (Matth., 26, 11) : Vous ne m'aurez pas toujours avec vous. Mais il est invisiblement sous les espèces eucharistiques partout où l'on consacre ce sacrement. [Q79-1] ;

Objection N°3.

Aucun corps ne peut être simultanément dans plusieurs lieux, puisque cela ne convient pas même aux anges. Car d'après cela il pourrait être partout. Or, le corps du Christ est un corps véritable et il est dans le ciel. Il semble donc qu'il ne soit pas véritablement dans le sacrement de l'autel, mais qu'il n'y soit que comme dans un signe.

Réponse à l'objection N°3 :

Le corps du Christ n'est pas dans l'eucharistie, comme un corps est dans un lieu lorsqu'il est mesuré par lui avec ses dimensions, mais il y est d'une manière spéciale qui est propre à ce sacrement[1]. Ainsi nous disons que le corps du Christ est dans divers autels, non comme en des lieux divers, mais comme dans un sacrement, et par là nous ne comprenons pas que le Christ soit là seulement comme dans un signe, quoique un sacrement soit du genre des signes ; mais nous comprenons que le corps du Christ est là, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), selon le mode qui est propre à ce sacrement.

Objection N°4.

Les sacrements de l'Église existent pour l'utilité des fidèles. Or, d'après saint Grégoire (Hom. 28 in Evang.), l'officier du roi est blâmé de ce qu'il cherchait la présence corporelle du Christ. Ce qui empêchait aussi les apôtres de recevoir l'Esprit-Saint, c'est qu'ils étaient attachés à sa présence corporelle, comme le dit saint Augustin à l'occasion de ces paroles du Seigneur (Jean, chap. 16) : Si je ne m'en vais, le Paraclet ne viendra pas à vous. Le Christ n'est donc pas au sacrement de l'autel selon sa présence corporelle.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce raisonnement s'appuie sur la présence du corps du Christ, selon qu'il est présent à la manière d'un corps, c'est-à-dire selon qu'il existe sous sa forme visible, mais non selon qu'il existe spirituellement, c'est-à-dire d'une manière invisible et par la vertu de l'esprit. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Tract. 27 in Joan.) : Si vous avez compris spirituellement les paroles du Christ à l'égard de sa chair, elles sont pour vous esprit et vie ; si vous les avez entendues charnellement, elles sont encore esprit et vie, mais elles ne le sont pas pour vous.

Mais c'est le contraire. Saint Hilaire dit (De Trin., liv. 8) : Il n'y a pas lieu de douter de la vérité de la chair et du sang du Christ ; car, maintenant, de l'aveu du Seigneur lui-même et d'après notre foi, sa chair est véritablement notre nourriture et son sang est véritablement notre breuvage. Et saint Ambroise ajoute (De sacr., liv. 6, chap. 4) : que comme le Seigneur Jésus-Christ est le véritable Fils de Dieu, de même c'est la véritable chair du Christ que nous recevons et c'est son sang véritable que nous buvons.

Conclusion.

Quoique les sens ne puissent reconnaître que le corps et le sang du Christ sont véritablement dans l'eucharistie, cependant notre foi s'appuyant sur l'autorité divine, nous devons le croire, puisque cela convient à la perfection de la loi nouvelle, que cela est très conforme à la charité du Christ et tout à fait d'accord à la foi que nous avons dans son humanité.

Il faut répondre que ni les sens, ni l'entendement, ne peuvent reconnaître que le corps et le sang du Christ sont véritablement dans l'eucharistie, mais nous le savons par la foi seule qui s'appuie sur l'autorité divine. C'est pourquoi au sujet de ces paroles (Luc, chap. 22) : Ceci est mon corps qui sera livré pour vous, saint Cyrille dit (hab., in cat. div. Thom.) : Ne doutez pas de la vérité de ce qui est dit là, mais recevez plutôt les paroles du Sauveur avec foi ; car, puisqu'il est la vérité, il ne ment pas. Or, il est convenable qu'il en soit ainsi :

1. Pour la perfection de la loi nouvelle. Car les sacrements de l'ancienne loi ne contenaient qu'en figure le sacrifice véritable de la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul

1 Le mode sacramentel consiste en ce qu'il est là d'une manière qui n'est ni sensible, ni passible, ni mobile par elle-même ; il y est d'une manière indivisible, substantielle, surnaturelle, de telle sorte qu'il est tout entier dans toute l'hostie et dans chaque partie de l'hostie, à la façon des substances spirituelles. †

(Héb., 10, 1) : La loi n'avait que l'ombre des biens à venir et non la vérité même des choses. C'est pourquoi il a fallu que le sacrifice de la loi nouvelle institué par le Christ eût quelque chose de plus, c'est-à-dire qu'il contînt le Christ qui a souffert non seulement comme sa signification ou sa figure[1], mais encore en réalité. Et c'est pour cela que ce sacrement qui contient réellement le Christ lui-même, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 3), est le complément de tous les autres dans lesquels on participe à la vertu du Christ.

2. Cela convient à la charité du Christ qui lui a fait prendre un corps humain véritable pour notre salut. Et parce que le propre de l'amitié est surtout de vivre avec ses amis, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 9, chap. 12, et liv. 8, chap. 5), il nous promet sa présence corporelle comme récompense en disant (Matth., 24, 28) : Où sera le corps, là aussi se rassembleront les aigles. Cependant en attendant il ne nous a pas privés de sa présence corporelle pendant ce pèlerinage, mais il s'est uni à nous dans l'eucharistie par son corps et son sang véritable. D'où il dit (Jean, 6, 57) : Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Ce sacrement est donc le signe de la charité la plus grande, et il excite notre espérance par suite de l'union intime et familière qu'il établit entre nous et le Christ.
3. Cela convient à la perfection de la foi qui a pour objet la divinité du Christ aussi bien que son humanité, d'après ces paroles (Jean, 14, 4) : Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Et parce que la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, comme le Christ nous montre sa divinité d'une manière invisible, ainsi il nous présente aussi sa chair d'une manière invisible dans l'eucharistie.

Il y a des auteurs qui, sans faire attention à ces considérations, ont supposé que le corps et le sang du Christ n'étaient dans l'eucharistie que comme dans un signe, ce qui doit être rejeté comme une hérésie, parce que cela est contraire aux paroles du Christ. C'est pourquoi Bérenger[2], qui avait été le premier auteur de cette erreur, fut ensuite contraint de la rétracter et de confesser la vérité de la foi (ut hab., chap. Ego Berengarius, De consecrat., dist. 2). [Q78-5] ;

Article 2 : La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans l'eucharistie après la consécration ?

75

Objection N°1.

Il semble que la substance du pain et du vin subsiste dans l'eucharistie après la consécration. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 4, chap. 14) que les hommes ayant la coutume de manger du pain et de boire du vin, Dieu a uni à ces choses sa divinité en en faisant son corps et son sang, de telle sorte que le pain de la communion n'est pas un pain simple, mais un pain uni à la divinité. Or, l'union a lieu entre des choses qui existent en acte. Le pain et le vin existent donc simultanément dans l'eucharistie avec le corps et le sang du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu a uni sa divinité, c'est-à-dire sa vertu divine au pain et au vin, non pour qu'ils restent dans l'eucharistie, mais pour qu'ils soient changés en son corps et en son sang.

1 C'est ce qu'ont enseigné positivement Calvin et Socin, et ce que leurs sectaires professent encore actuellement. †

2 Dans les premiers siècles les hérétiques qui ont nié la vérité du corps du Christ ont aussi nié indirectement sa présence réelle dans l'eucharistie, mais Bérenger est le premier qui l'ait attaquée directement. Il vivait au milieu du XIe siècle, et il fut condamné au concile de Verceil par le pape Léon IX en 1033, par le concile de Tours (1055), celui de Rouen (1063), celui de Poitiers (1073), par les conciles tenus à Rouen par saint Grégoire VII en 1078 et 1079. Il fit sa soumission au pape Nicolas II en 1059, mais son erreur a été renouvelée par Pierre de Bruis (1126), par les vaudois (1176), les wicleffistes (1312), et les réformateurs du XVIe siècle. †

Objection N°2.

Il doit y avoir une certaine conformité entre les sacrements de l'Église. Or, dans les autres sacrements la substance de la matière subsiste ; ainsi la substance de l'eau reste dans le baptême et la substance du chrême dans la confirmation. La substance du pain et du vin subsiste donc aussi dans l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Christ n'existe pas réellement dans les autres sacrements comme dans l'eucharistie ; c'est pourquoi la substance de la matière reste dans les autres sacrements, tandis qu'il n'en est pas de même pour celui-là.

Objection N°3.

On emploie le pain et le vin dans le sacrement de l'autel, selon qu'ils signifient l'unité de l'Église : en ce que le même pain est fait de beaucoup de grains et le même vin est produit par beaucoup de raisins, comme le dit saint Augustin (Tract. 26 in Joan.). Or, ceci appartient à la substance même du pain et du vin. Par conséquent, la substance de l'un et de l'autre subsiste dans l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°3 :

Les espèces qui restent dans l'eucharistie, comme nous le dirons (quest. 77, art. 3 et 4), suffisent pour la signification de ce sacrement. Car c'est par les accidents qu'on connaît la nature de la substance.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (Lib. de sacram., liv. 4, chap. 4, et liv. 6, chap. 1) : Quoiqu'on voie la figure du pain et du vin, cependant on doit croire qu'après la consécration il n'y a rien autre chose que la chair et le sang du Christ.

Conclusion.

Puisque le corps du Christ ne peut commencer à exister dans l'eucharistie que par la conversion de la substance du pain au corps du Christ lui- même, on doit reconnaître que la substance du pain et du vin ne subsiste plus dans ce sacrement.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont supposé qu'après la consécration la substance du pain et du vin subsistait dans l'eucharistie. Mais cette opinion est insoutenable.

1. Parce que dans cette hypothèse on détruit la vérité de l'eucharistie, qui consiste en ce que ce sacrement contient véritablement le corps du Christ qui n'était pas là avant la consécration. Or, une chose ne peut être là où elle n'était pas auparavant que par un changement de lieu, ou par la conversion d'une autre chose en elle-même. C'est ainsi que dans une maison où il n'y avait pas de feu il commence à y en avoir, soit parce qu'on y en porte, soit parce qu'on y en produit. Il est évident que le corps du Christ ne commence pas à exister dans l'eucharistie par un mouvement local.
    a) Parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait d'être au ciel. Car ce qui est mû localement n'arrive dans un lieu qu'en quittant celui qu'il occupait auparavant.
    b) Parce que tout corps qui est mû localement passe à travers tous les milieux, ce qu'on ne peut pas dire ici.
    c) Parce qu'il est impossible que le même mouvement du même corps mû localement ait simultanément pour termes divers lieux. Et puisque le corps du Christ dans l'eucharistie commence à être simultanément en plusieurs lieux, il faut qu'il ne puisse commencer à être dans ce sacrement que par le changement de la substance du pain en lui-même. Et comme ce qui se change en quelque chose ne subsiste plus, après que la conversion est faite, il s'ensuit que la substance du pain ne pourrait subsister après la consécration, sans compromettre la vérité du sacrement.

2. Parce que cette hypothèse est contraire à la forme du sacrement dans laquelle on dit : Ceci est mon corps, ce qui ne serait pas vrai, si la substance du pain restait ; car la substance du pain n'est jamais le corps du Christ : mais on devrait plutôt dire : Celui-ci est mon corps (Hic est corpus meum).
3. Parce qu'il serait contraire au respect du sacrement, s'il y avait là une substance créée qu'on ne pût adorer de l'adoration de latrie.
4. Cette opinion est contraire au rite de l'Église d'après lequel il n'est pas permis de recevoir le corps du Christ après avoir pris une nourriture corporelle, quoique cependant il soit permis de prendre une seconde hostie consacrée après qu'on en a pris une première. On doit donc rejeter ce sentiment comme hérétique[1]. [Q76-8] ; [Q77-1] ; [Q77-3] ; [Q77-4] ; [Q77-5] ; [Q77-5b] ; [Q77-5c] ; [Q83-4] ;

Article 3 : La substance du pain ou du vin est-elle anéantie après la consécration ?

75

Objection N°1.

Il semble que la substance du pain soit anéantie après la consécration ou qu'elle soit réduite en son ancienne matière. Car ce qui est corporel doit être quelque part. Or, la substance du pain qui est une chose corporelle ne subsiste pas dans l'eucharistie, comme nous l'avons dit (art. préc.), et on ne peut pas assigner un lieu où elle soit. Elle n'est donc pas quelque chose après la consécration et par conséquent elle n'a pas été anéantie, ou bien elle a été réduite à une matière antérieure.

Réponse à l'objection N°1 :

La substance du pain et du vin, après la consécration, ne subsiste ni sous les espèces du sacrement, ni ailleurs ; mais il ne s'ensuit cependant pas qu'elle soit anéantie ; car elle est convertie au corps du Christ : comme il ne s'ensuit pas que l'air dont le feu a été engendré soit anéanti, parce qu'il n'est ni là, ni ailleurs.

Objection N°2.

Ce qui est le terme à quo dans un changement ne subsiste que dans la puissance de la matière ; comme quand de l'air on fait du feu, la forme de l'air ne subsiste que dans la puissance de la matière, et il en est de même quand du blanc on fait du noir. Or, dans l'eucharistie la substance du pain ou du vin est comme le terme à quo, tandis que le corps ou le sang du Christ est comme le terme ad quem. Car saint Ambroise dit (hab., Lib. de initiand., chap. 9) : Avant la consécration c'est l'espèce qui est désignée, et après c'est le corps du Christ qui est signifié. Par conséquent, après la consécration la substance du pain et du vin ne subsiste qu'autant qu'elle s'est résolue en sa matière.

Réponse à l'objection N°2 :

La forme qui est le terme à quo ne se convertit pas en une autre forme, mais une forme succède à une autre dans le sujet. C'est pourquoi la forme première ne subsiste que dans la puissance de la matière. Mais ici la substance du pain est convertie au corps du Christ, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et art. préc.). Par conséquent cette raison n'est pas concluante.

1 Le concile de Trente condamne cette hérésie en ces termes (sess. 13, can. 2) : Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento, remanere substantiam panis et vini unà cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissimè transsubstantiationem appellat ; anathema sit. †

Objection N°3.

De deux contradictoires il faut que l'une soit vraie. Or, celle-ci est fausse : Après la consécration la substance du pain ou du vin est quelque chose. Donc celle-ci est vraie : La substance du pain ou du vin n'est rien.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique après la consécration il soit faux de dire : La substance du pain est quelque chose ; cependant ce en quoi la substance du pain a été changée est quelque chose, et c'est pour cela que la substance du pain n'a pas été anéantie[1].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quest. 21) : Dieu n'est pas une cause qui tend au néant. Or, ce sacrement est produit par sa vertu divine. La substance du pain et du vin n'est donc pas anéantie dans ce sacrement.

Conclusion.

Puisque le corps du Christ commence à exister dans l'eucharistie par conversion et non d'une autre manière, après la consécration la substance du pain ou du vin ne se résout pas dans une matière qui existe préalablement et elle n'est pas anéantie, mais elle est convertie au corps véritable du Christ.

Il faut répondre que parce que la substance du pain ou du vin ne reste pas dans l'eucharistie, il y en a qui croyant impossible que la substance du pain ou du vin se change au corps ou au sang du Christ, ont supposé que la substance du pain ou du vin était par la consécration réduite en une matière préexistante ou qu'elle était anéantie. Or, la matière préexistante dans laquelle les corps mixtes peuvent se résoudre comprend les quatre éléments. Car elle ne peut se résoudre dans la matière première de telle sorte qu'elle existe sans forme, parce qu'une matière particulière ne peut exister sans une forme. Mais puisque après la consécration il ne reste rien sous les espèces du sacrement que le corps et le sang du Christ, il faudrait dire que les éléments dans lesquels la substance du pain et du vin a été résolue s'écartent de là par un mouvement local ; ce qui serait perçu par les sens. De plus la substance du pain et du vin subsiste jusqu'au dernier instant de la consécration. Et dans ce dernier instant de la consécration la substance du corps ou du sang du Christ est déjà là, comme dans le dernier instant de la génération la forme existe déjà. Par conséquent on ne peut pas indiquer un instant où la matière préexistante se trouverait là. Car on ne peut pas dire que la substance du pain ou du vin se résout peu à peu en cette matière préexistante ou qu'elle sort successivement du lieu des espèces : parce que si cela commençait à se faire au dernier instant de la consécration, le corps du Christ serait simultanément avec la substance du pain sous quelque partie de l'hostie, ce qui est contraire à ce que nous avons dit précédemment (dans cet article et art. préc.). D'un autre côté, si on suppose que cela commence à se faire avant la consécration, il y aurait un temps où sous une partie de l'hostie il n'y aurait ni la substance du pain, ni le corps du Christ, ce qui répugne, et c'est ce que les auteurs de ce sentiment paraissent eux-mêmes avoir compris. C'est pourquoi ils ont fait une disjonction en disant ou qu'elle était anéantie ou qu'elle se résolvait en une matière préexistante. Mais il ne peut en être ainsi : parce qu'on ne peut assigner un mode par lequel le corps du Christ commence à être véritablement dans ce sacrement, sinon par la conversion de la substance du pain au corps lui-même, et cette conversion est détruite du moment que l'on suppose que la substance du pain est anéantie ou qu'elle se résout dans une matière préexistante. On ne peut pas non plus dire ce qui produit dans l'eucharistie cette résolution ou cet anéantissement, puisque

1 Loin d'avoir été anéantie, elle est même devenue quelque chose de plus réel, puisque le corps du Christ l'emporte sur le pain, et le sang du Christ sur le vin. Toutefois nous observerons que sur le mode dont s'opère la transsubstantiation il n'y a rien de défini, et que les opinions contraires sont libres. †

l’effet d’un sacrement est signifié par sa forme, et que dans ces paroles de la forme de l’eucharistie : Ceci est mon corps, il n’y a rien qui signifie l’une ou l’autre de ces deux choses. D’où il est évident que cette opinion est fausse[1]. [Q76-5] ; [Q76-8] ;

Article 4 : Le pain peut-il être changé au corps du Christ ?

75

Objection N°1.

Il semble que le pain ne puisse pas être converti au corps du Christ. En effet la conversion est un changement. Or, dans tout changement il faut qu’il y ait un sujet qui soit auparavant en puissance et ensuite en acte. Car, comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 6), le mouvement est l’acte de ce qui existe en puissance. Mais on ne peut attribuer un sujet à la substance du pain et du corps du Christ, parce qu’il est de l’essence de la substance qu’elle n’existe pas dans un sujet, comme on le voit (in Prædic., chap. De substantia). Il ne peut donc pas se faire que toute la substance du pain soit convertie au corps du Christ.

Réponse à l’objection N°1 :

Cette objection repose sur le changement formel, parce que le propre de la forme est d’être dans la matière ou le sujet ; mais elle n’est pas applicable à la conversion de toute la substance. Par conséquent, puisque cette conversion substantielle implique un certain ordre de substances, dont l’une est convertie dans l’autre, elle est dans l’une et l’autre comme dans son sujet, à la façon de l’ordre et du nombre[2].

Objection N°2.

La forme de l’être dans lequel un autre se convertit commence à être dans la matière de ce qui se convertit en lui : comme quand l’air est converti en un feu qui n’existait pas auparavant, la forme du feu commence à être à nouveau dans la matière de l’air. De même, quand la nourriture se convertit en un homme qui n’existait pas auparavant, la forme de l’homme commence à être d’abord dans la matière de la nourriture. Si donc le pain se convertit au corps du Christ, il est nécessaire que la forme du corps du Christ commence à être d’abord dans la matière du pain, ce qui est faux. Par conséquent le pain ne se convertit pas en la substance du corps du Christ.

Réponse à l’objection N°2 :

Cette objection repose sur la conversion formelle ou le changement, parce qu’il faut, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article et art. préc.), que la forme soit dans la matière ou le sujet. Mais elle n’est pas applicable à la conversion de la substance entière, qui n’a pas besoin d’un sujet[3].

Objection N°3.

Quand les choses sont absolument différentes, l’une ne devient jamais l’autre, comme la blancheur ne devient jamais la noirceur, mais le sujet de la blancheur devient le sujet de la noirceur, comme le dit Aristote (Phys,. liv. 1, text. 43). Or, comme deux formes contraires sont diverses absolument, selon qu’elles sont les principes d’une différence formelle, de même deux matières sont considérées comme diverses par elles-mêmes, selon qu’elles sont les principes d’une distinction matérielle. Il ne

1 Les théologiens observent qu’il faut quatre conditions pour qu’il y ait véritablement conversion, et ces quatre conditions se rencontrent ici : il faut **1°** que le terme à quo et le terme ad quem soient quelque chose de positif ; ce qui a lieu, puisque le terme à quo est la substance du pain, et le terme ad quem le corps du Christ ; **2°** que le terme à quo cesse d’être, et que le terme ad quem commence, ce qui a encore lieu évidemment ; **3°** qu’il n’y ait pas concomitance, mais qu’il y ait simplement connexion entre la cessation de l’un et le commencement de l’autre ; **4°** qu’il y ait quelque chose de commun à ces deux termes, ce qui se trouve dans les accidents. †

2 Comme l’ordre est dans les choses qui sont ordonnées et le nombre dans les choses qui sont calculées. †

3 Puisque c’est un sujet lui-même qui est converti en un autre. †

peut donc se faire que la matière du pain devienne la matière par laquelle le corps du Christ est individualisé. Et par conséquent il ne peut pas se faire que la substance de ce pain soit convertie en la substance du corps du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

La forme ne peut pas être changée en forme, ni la matière en matière par la vertu d'un agent fini. Mais cette conversion peut être opérée par la vertu de l'agent infini qui a action sur tout l'être, parce que la nature de l'être est commune à l'une et à l'autre forme, à l'une et à l'autre matière, et que l'auteur de l'être peut convertir ce qui appartient à l'entité dans l'une en ce qui appartient à l'entité dans l'autre, en ôtant ce qui l'en distinguait.

Mais c'est le contraire. Eusèbe d'Éphèse dit (Hom. 5 de Pascha) : Ce ne doit pas être pour vous une chose nouvelle et impossible que les choses terrestres et mortelles se convertissent en la substance du Christ.

Conclusion.

Puisque le véritable corps du Christ ne commence pas à être dans l'eucharistie par un changement de lieu, il est nécessaire qu'il y soit par la conversion du pain et du vin au corps lui-même, et puisque cette conversion n'est pas semblable aux conversions naturelles, mais qu'elle est absolument surnaturelle, produite par la seule vertu de Dieu, on peut avec raison la désigner sous le nom particulier de transsubstantiation.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), puisque le corps du Christ est véritablement dans l'eucharistie, puisqu'il ne commence pas à y être par un mouvement local, et qu'il n'est pas là comme dans un lieu, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2), il est nécessaire de dire qu'il commence à y être par la conversion de la substance du pain en lui-même. — Mais cette conversion n'est pas semblable aux conversions naturelles ; elle est absolument surnaturelle et produite par la seule vertu de Dieu. D'où saint Ambroise dit (hab., Lib. de init., chap. 9) : Il est évident qu'une Vierge l'a engendré en dehors des lois de la nature, et ce corps que nous consacrons est celui qui est né d'une Vierge. Pourquoi donc cherchez-vous l'ordre de la nature dans le corps du Christ, puisque Jésus Notre-Seigneur est né d'une Vierge en dehors de la nature. Et sur ces mots (Jean, chap. 6) : Les paroles que je vous dis, c'est-à-dire au sujet de ce sacrement, sont : esprit et vie, saint Chrysostome dit (Hom. 46 in Joan.) : que ce sont des choses spirituelles qui n'ont rien de charnel et qui ne résultent pas de la nature, mais qui échappent à toutes les nécessités d'ici-bas et à toutes les lois qui y sont établies. Car il est évident que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or, tout agent créé est déterminé dans son acte puisqu'il appartient à un genre et à une espèce déterminée. C'est pourquoi l'action de tout agent créé se porte sur un acte déterminé. D'autre part la détermination de chaque chose dans son être actuel est produite par sa forme. Par conséquent aucun agent naturel ou créé ne peut agir que par rapport à un changement de forme. C'est pour cela que toute conversion qui se fait selon les lois de la nature est formelle. Or, Dieu est un acte infini, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 7, art. 4, et quest. 25, art. 2), par conséquent son action s'étend à toute la nature de l'être. Il peut donc non-seulement faire une conversion formelle, de manière que différentes formes se succèdent dans le même sujet ; mais il peut encore faire la conversion de tout l'être, de manière que toute la substance de celui-ci soit convertie en toute la substance de celui-là. Et c'est ce qui est produit par la vertu divine dans l'eucharistie. Car toute la substance du pain est convertie en toute la substance du corps du Christ, et toute la substance du vin en toute la substance du sang du Christ[1]. Cette conversion n'est donc pas formelle, mais substantielle. Elle n'est pas comprise parmi les espèces du mouvement naturel, mais on peut proprement lui donner le nom de transsubstantiation. [Q76-1] ; [Q76-5] ; [Q76-8] ; [Q77-5b]

1 Ce sont les expressions mêmes du concile de Trente. Voy. art. 2, à la fin du corps de l'article. †

Article 5 : Dans l'eucharistie les accidents du pain et du vin subsistent-ils après la conversion ?

75

Objection N°1.

Il semble que les accidents du pain et du vin ne subsistent pas dans l'eucharistie. Car en ôtant ce qui est avant, on écarte aussi ce qui est après. Or, la substance est naturellement avant l'accident, comme le prouve Aristote (Met., liv. 7, text. 4). Par conséquent, puisque après la consécration la substance du pain ne subsiste plus dans ce sacrement, il semble que ses accidents ne puissent pas subsister non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme on le voit dans le livre des Causes (prop. 4), les effets dépendent plus de la cause première que de la cause seconde. Et c'est pour cela que par la vertu de Dieu, qui est la cause première de toutes choses, il peut se faire que les choses postérieures subsistent, quand les premières sont enlevées.

Objection N°2.

Dans le sacrement de vérité il ne doit point y avoir de déception. Or, nous jugeons de la substance par les accidents. Il semble donc que le jugement de l'homme soit trompé, si les accidents subsistent sans la substance, et par conséquent cela répugne à ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'eucharistie il n'y a rien qui trompe. Car les accidents dont les sens jugent y sont véritablement, et l'intellect dont la substance est l'objet propre, selon l'expression d'Aristote (De anima, liv. 3, text. 29), est préservé de toute erreur par la foi.

Objection N°3.

Quoique notre foi ne soit pas soumise à la raison, elle ne lui est cependant pas contraire, mais elle lui est supérieure, comme nous l'avons dit[1]. Or, notre raison vient des sens. Notre foi ne doit donc pas être contraire aux sens. Cependant elle l'est quand les sens jugent que le pain existe et que la foi croit que c'est la substance du corps du Christ. Il n'est donc pas convenable pour ce sacrement que les accidents du pain restent soumis aux sens et que la substance du pain n'existe pas.

Objection N°4.

Ce qui demeure après la conversion faite, paraît être le sujet du changement. Si donc les accidents du pain subsistent après la conversion, il semble que les accidents eux-mêmes en soient le sujet : ce qui est impossible, car l'accident n'est pas susceptible d'accident. Par conséquent, les accidents du pain et du vin ne doivent pas subsister dans l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette conversion n'a proprement pas de sujet, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1 et 2). Mais, cependant les accidents qui subsistent ressemblent d'une certaine manière à un sujet.

1 (1a pars, quest. 1, art. 2 et 8, et 2a 2æ, quest. 1, art. 4 et 5, et quest. 10, art. 1, Réponse N°1) †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin, ou plutôt saint Prosper, dit (Lib. Sent. August., et hab., De consecrat., chap. 41, dist. 2) : Sous l'espèce du pain et du vin que nous voyons, nous adorons des choses que nous ne voyons pas, c'est-à-dire la chair et le sang.

Conclusion.

Le Christ a voulu que les fidèles reçussent son corps et son sang dans l'eucharistie, sous les espèces du pain et du vin, pour augmenter le mérite de la foi, pour enlever aux incrédules tout prétexte de raillerie, et pour éloigner l'horreur que les hommes éprouvent ordinairement a la pensée démanger de la chair humaine.

Il faut répondre qu'il semble aux sens, après la consécration, que tous les accidents du pain et du vin subsistent. Ce que la divine providence veut avec beaucoup de raison :

1. Parce que les hommes n'ont pas coutume de manger la chair de l'homme et de boire son sang, et que cela leur inspire de l'horreur. C'est pourquoi elle nous a donné à manger la chair et le sang du Christ sous les espèces des choses dont nous faisons le plus souvent usage, c'est-à-dire sous les espèces du pain et du vin.
2. Pour que ce sacrement ne fût pas pour les incrédules un objet de raillerie, si nous mangions Notre-Seigneur sous son espèce propre.
3. Afin qu'en recevant invisiblement le corps et le sang de Notre-Seigneur, cet acte ajoute au mérite de notre foi.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente. Car la foi n'est pas contraire aux sens, mais elle a pour objet une chose à laquelle les sens ne peuvent s'élever. [Q76-1] ; [Q76-8] ; [Q82-4] ;

Article 6 : Après la consécration la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans l'eucharistie ?

75

Objection N°1.

Il semble qu'après la consécration la forme substantielle du pain subsiste dans l'eucharistie. Car nous avons dit (art. préc.) qu'après la consécration les accidents subsistent. Or, puisque le pain estime chose artificielle, sa forme est aussi un accident. Par conséquent elle subsiste après la consécration.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche qu'on ne fasse par l'art une chose dont la forme ne soit pas un accident, mais qui soit substantielle. C'est ainsi que par l'art on peut produire des grenouilles et des serpents. Car l'art ne produit pas cette forme par sa vertu propre, mais par la vertu des principes naturels. C'est ainsi qu'il produit la forme substantielle du pain, par la vertu du feu qui fait cuire la matière composée de farine et d'eau.

Objection N°2.

La forme du corps du Christ est l'âme. Car Aristote dit (De anima, liv. 2, text. 4 et 6) que l'âme est l'acte d'un corps physique qui a la vie en puissance[1]. Or, on ne peut pas dire que la forme substantielle du pain soit convertie en l'âme. Il semble donc qu'elle subsiste après la consécration.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme est la forme du corps, lui donnant tout ce qui constitue la perfection de son être, c'est-à-dire son existence, son être corporel, et son être animé, et ainsi du reste. La forme du pain est donc convertie en la forme du corps du Christ[2], selon que celle-ci lui donne l'être corporel, mais non selon qu'elle donne l'être animé à son âme.

Objection N°3.

L'opération propre d'une chose suit sa forme substantielle. Or, ce qui reste dans l'eucharistie nourrit et produit toutes les opérations que produirait le pain s'il existait. La forme substantielle du pain subsiste donc dans ce sacrement après la consécration.

Réponse à l'objection N°3 :

Parmi les opérations du pain il y en a qui en résultent en raison des accidents, comme celles qui agissent sur les sens. Ces opérations se trouvent dans les espèces du pain après la consécration à cause des accidents eux-mêmes qui subsistent : il y en a d'autres qui résultent du pain, soit en raison de sa matière, comme ce qui fait qu'il est converti en quelque chose ; soit en raison de sa forme substantielle, et telle est l'opération qui résulte de son espèce et qui consiste, par exemple, en ce qu'il fortifie le cœur de l'homme. Ces opérations se trouvent aussi dans l'eucharistie, non à cause de la forme ou de la matière qui subsiste[3], mais parce que Dieu les confère aux accidents par miracle, comme nous le dirons (quest. 77, art. 3, 5 et 6).

Mais c'est le contraire. La forme substantielle du pain est de la substance du pain. Or, la substance du pain est convertie au corps du Christ, comme nous l'avons dit (art. 2 et 4). La forme substantielle du pain ne subsiste donc plus.

Conclusion.

Puisque toute la substance du pain est convertie en toute la substance du corps du Christ, il est évident que la forme substantielle du pain ne subsiste plus dans l'eucharistie après la consécration.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont supposé qu'après la consécration, non seulement les accidents du pain subsistent, mais encore sa forme substantielle. Mais il ne peut en être ainsi :

1. Parce que si la forme substantielle du pain subsistait, il n'y aurait rien du pain que la matière qui serait convertie au corps du Christ, et par conséquent il s'ensuivrait qu'il ne serait pas converti au corps du Christ tout entier, mais en sa matière[4] ; ce qui répugne à la forme du sacrement, par laquelle on dit : Ceci est mon corps.
2. Parce que si la forme substantielle du pain existait, elle subsisterait ou dans la matière ou séparée de la matière. La première chose est impossible, parce que si elle subsistait dans la matière du pain, alors toute la substance du pain resterait, ce qui est contraire à ce que nous avons dit (art. 2). Elle ne pourrait pas non plus subsister dans une autre matière ; parce que la forme propre n'existe que dans la matière qui lui est propre ; et si elle subsistait séparée de

1 C'est-à-dire qui peut vivre, qui peut devenir vivant, qui peut recevoir la vie. †

2 Saint Thomas n'a pas voulu supposer par là qu'il y a deux conversions, l'une de la matière dans la matière, et l'autre de la forme dans la forme. Car il dit lui-même que toute la substance se convertit en une autre substance par une conversion unique : In sacramento altaris non est quœrendum seorsùm de forma aut materia, in quid convertatur, sed totus panis convertitur in totum corpus Christi (Quodl. 5, art. 2). †

3 Puisque dans la réalité la forme et la matière du pain ne subsistent plus. †

4 Il n'y aurait pas conversion totale d'une substance en une autre, ce qui est contraire à la forme. †

la matière[1], alors elle serait une forme intelligible en acte et intelligente ; car toutes les formes séparées de la matière ont ce caractère.

3. Cette hypothèse répugnerait au sacrement ; car les accidents du pain subsistent dans l'eucharistie[2] pour qu'on voie le corps du Christ sous leur apparence et non sous son espèce propre, comme nous l'avons dit (art. préc.). On doit donc dire que la forme substantielle du pain ne subsiste plus. [Q76-5] ; [Q77-1] ; [Q77-3] ; [Q77-4] ; [Q77-5] ; [Q77-5c] ; [Q77-6] ;

Article 7 : La conversion du pain au corps de Jésus-Christ se fait-elle en un instant ?

75

Objection N°1.

Il semble que cette conversion ne se fasse pas instantanément, mais qu'elle soit successive. Car dans cette conversion la substance du pain existe avant et la substance du corps du Christ après. L'une et l'autre n'existent donc pas dans le même instant, mais en deux instants. Or, entre deux instants quels qu'ils soient il y a un temps intermédiaire. Par conséquent, il faut que cette conversion s'opère dans la succession du temps qui s'écoule entre le dernier instant où il y a du pain, et le premier instant où le corps du Christ existe.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y en a qui n'accordent pas absolument qu'entre des instants quels qu'ils soient il y ait un temps intermédiaire. Car ils disent que cela a lieu entre deux instants qui se rapportent au même mouvement et non entre deux instants qui se rapportent à des choses diverses ; et qu'ainsi entre l'instant qui mesure la fin du repos et l'instant qui mesure le commencement du mouvement, il n'y a pas de temps intermédiaire. Mais ils se trompent à cet égard, parce que l'unité de temps et d'instant ou leur pluralité ne se considère pas d'après toute espèce de mouvements, mais d'après le premier mouvement du ciel, qui est la mesure de tout mouvement et de tout repos. — C'est pourquoi d'autres accordent ce principe pour le temps qui mesure un mouvement dépendant du mouvement du ciel ; mais il y a des mouvements qui ne dépendent pas du mouvement du ciel et qui ne sont pas mesurés par lui, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 53, art. 3) au sujet des mouvements des anges. Par conséquent entre deux instants qui répondent à ces mouvements il n'y a pas de temps intermédiaire. Mais cette distinction n'est pas ici applicable ; parce que, quoique cette conversion considérée en elle-même ne se rapporte pas au mouvement du ciel, cependant elle résulte de la prononciation des paroles qui est nécessairement mesurée par le mouvement du ciel. C'est pourquoi il est nécessaire qu'entre deux instants quelconques on assigne à l'égard de cette conversion un temps intermédiaire. — D'autres disent qu'il y a un dernier instant où le pain existe et un premier instant où c'est le corps du Christ : ces instants sont deux par rapport aux choses mesurées, mais ils ne sont qu'un par rapport au temps qui les mesure ; comme quand deux lignes se touchent, il y a deux points par rapport aux deux lignes, et il n'y en a qu'un par rapport au lieu qui les contient. Mais il n'y a pas de parité, parce que l'instant et le temps ne sont pas une mesure intrinsèque[3] pour les mouvements particuliers, comme la ligne et le point pour les corps, mais ils ne sont qu'une mesure extrinsèque comme le lieu pour les corps. — C'est pour cela que d'autres disent que l'instant est le même en réalité, mais qu'il diffère rationnellement. Mais il résulterait que des choses opposées existeraient simultanément dans la réalité, car la diversité de raison ne change rien du côté

1 Elle ne pourrait subsister ainsi sans miracle, et saint Thomas n'admet pas que l'on multiplie les miracles sans raison : Non rationabiliter videtur dici quodmiraculosè aliquid accidat in hoc sacramento, dit-il, nisi ex consecratione (quæst. 77, art. 5). †

2 On ne voit pas à quoi servirait cette forme, et, par conséquent, elle serait donc inutile. †

3 D'après la théorie péripatéticienne tout mouvement particulier a pour mesure unique le mouvement du premier mobile, qui s'accomplit en 24 heures, et cette mesure est, en effet, quelque chose d'extrinsèque par rapport à tous les mouvements particuliers. †

de la chose. — Il faut donc répondre que, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), cette conversion est produite par les paroles du Christ que le prêtre prononce, de telle sorte que le dernier instant où ces paroles sont prononcées, est le premier instant où le corps du Christ existe dans le sacrement. Pendant tout le temps antérieur la substance du pain est là ; et il n'est pas nécessaire d'admettre un instant qui précède le dernier de la manière la plus prochaine ; parce que le temps ne se compose pas d'instants qui se suivent[1], comme le prouve Aristote (Phys., liv. 6). C'est pourquoi, supposer un premier instant dans lequel le corps du Christ existe[2], ce n'est pas admettre un dernier instant dans lequel existe la substance du pain ; mais c'est admettre un dernier temps[3]. Et il en est de même pour les changements naturels, comme on le voit par ce que dit le Philosophe (Phys., liv. 8, text. 72).

Objection N°2.

En toute conversion il y a le faire et la chose faite (Fieri et factum, porte le texte.). Or, ces deux choses n'existent pas simultanément ; parce que ce qui se fait n'existe pas encore, au lieu que ce qui a été fait existe déjà. Dans cette conversion il y a donc un avant et un après, et par conséquent il ne faut pas qu'elle soit instantanée, mais successive.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les changements instantanés le faire et la chose faite existent simultanément : comme être illuminé et l'avoir été sont des choses simultanées. Car dans ce cas on dit que la chose a été faite selon qu'elle existe déjà ; et on dit qu'elle se fait, selon qu'auparavant elle n'existait pas.

Objection N°3.

Saint Ambroise dit (De sacramentis, liv. 4, chap. 4) que ce sacrement est produit par la parole du Christ. Or, la parole du Christ est produite successivement. Cette conversion se fait donc ainsi.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette conversion, comme nous l'avons dit (Réponse N°1), a lieu dans le dernier instant où les paroles sont prononcées. Car alors le sens des paroles qui rend la force des sacrements efficace est complet ; et c'est pour ce motif qu'il ne s'ensuit pas que cette conversion soit successive.

Mais c'est le contraire. Cette conversion est produite par la vertu infinie dont le propre est d'opérer subitement.

Conclusion.

Puisque cette conversion est produite par la vertu divine, et que la substance du corps du Christ qu'elle a pour terme n'est susceptible ni de plus, ni de moins, et que dans cette conversion il n'y a aucun sujet qui ait besoin d'une préparation successive, on doit reconnaître qu'elle se fait instantanément.

Il faut répondre qu'un changement est instantané pour une triple raison.

1. Par rapport à la forme qui est le terme du changement. Car, si c'est une forme qui soit susceptible de plus et de moins, le sujet l'acquiert successivement, comme la santé. C'est pourquoi, la forme substantielle n'étant susceptible ni de plus, ni de moins, il en résulte qu'elle est subitement introduite dans la matière.

---

1 La théorie d'Aristote sur la durée, et qui est celle de saint Thomas, est très subtile. Ils n'admettent pas une succession d'instants pour constituer le temps. Ils regardent les instants comme ce qu'il y a d'indivisible dans le temps, de même que les points sont ce qu'il y a d'indivisible dans la ligne. Saint Thomas explique le temps par la variabilité de l'instant, qui, quoique unique sous le rapport de l'entité, varie selon le mode, en tant qu'il est ici et là. †

2 C'est le même instant, qui est le dernier où le pain cesse d'exister, et le premier où le corps du Christ commence à être. †

3 On voit d'après l'explication que nous avons donné la différence qu'il y a entre le temps et l'instant dans la théorie péripatéticienne. L'instant est indivisible, le temps ne l'est pas. †

2. Par rapport au sujet qui est quelquefois préparé successivement à recevoir une forme. C'est ainsi que l'eau s'échauffe successivement. Mais quand le sujet est dans sa disposition dernière, par rapport à la forme, alors il la reçoit subitement, comme un corps diaphane est subitement illuminé.
3. De la part de l'agent qui est d'une vertu infinie, et qui peut par conséquent disposer immédiatement la matière pour la forme. C'est ainsi qu'il est rapporté (Marc, 7, 34) que quand le Christ a dit : Ephpheta, c'est-à-dire ouvrez-vous, les oreilles de l'homme furent aussitôt ouvertes et sa langue fut déliée.

D'après ces trois raisons, la conversion du pain au corps du Christ est instantanée :

1. Parce que la substance du corps du Christ que cette conversion a pour terme n'est susceptible ni de plus, ni de moins ;
2. Parce que dans cette conversion il n'y a pas de sujet qui soit préparé successivement ;
3. Parce qu'elle est produite par la vertu infinie de Dieu. [Q78-2] ; [Q78-4] ; [Q78-5]

Article 8 : Est-il faux de dire que du pain on fait le corps du Christ ?

75

Objection N°1.

Il semble qu'il soit faux de dire que du pain (ex pane) se fait le corps du Christ. Car de toute chose dont une autre est faite on dit qu'elle devient cette chose, mais non réciproquement. Car nous disons que de blanc on devient noir et que le blanc devient noir ; et, quoique nous disions que l'homme devient noir, nous ne disons cependant pas que de l'homme on fait le noir, comme le dit Aristote (Phys., liv. 1, text. 44). Si donc il est vrai de dire que du pain on fait le corps du Christ, il sera vrai de dire que le pain devient le corps du Christ, ce qui paraît être faux ; parce que le pain n'est pas le sujet de ce qui se fait, mais il en est plutôt le terme. Il n'est donc pas vrai de dire que du pain il se fait le corps du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

La chose dont une autre est faite implique quelquefois simultanément le sujet avec l'un des extrêmes du changement, comme quand on dit que du blanc s'est fait le noir. Dans ce cas on peut dire aussi : ceci devient cela, c'est-à-dire le blanc devient noir. D'autres fois elle n'implique qu'un opposé ou un extrême, comme quand on dit : du matin se fait le jour. Alors on ne dit pas que l'un devienne l'autre, c'est-à-dire que le matin devienne le jour. Et c'est le cas de notre thèse. Car, quoiqu'on dise dans le sens propre que du pain il se fait le corps du Christ, cependant on ne dit pas proprement que le pain devienne le corps du Christ, sinon par analogie, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Le faire a pour terme l'être ou la chose faite. Or, il n'est jamais vrai de dire : le pain est le corps du Christ, ou le pain est devenu le corps du Christ ; ou encore le pain sera le corps du Christ. Il semble donc que cette proposition ne soit pas vraie non plus : du pain il se fait le corps du Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

La chose dont une autre est faite est quelquefois cette même chose à cause du sujet qui y est impliqué. C'est pourquoi puisque la conversion eucharistique n'a pas de sujet, il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Toute chose dont une autre est faite se convertit en cette dernière. Or, il semble faux de dire que le pain est converti au corps du Christ, parce que cette conversion paraît être plus miraculeuse que la création du monde, dans laquelle on ne dit cependant pas que le non-être est converti à l'être. Il semble donc que cette proposition soit fausse aussi : du pain il se fait le corps du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

A la vérité, dans cette conversion, il va plus de difficultés que dans la création, car dans la création il n'y a qu'une chose difficile, c'est qu'un être sorte du néant, ce qui appartient au mode propre de la production de la cause première qui ne présuppose rien autre chose au lieu que dans la conversion eucharistique, non seulement il y a cette difficulté qu'un tout se convertisse en un autre tout, de manière qu'il ne reste rien de celui qui existait antérieurement[1], mais il y a encore cette difficulté, c'est que les accidents subsistent sans la substance et beaucoup d'autres dont nous parlerons plus loin (quest. 79). Mais tout cela n'empêche pas qu'on se serve du mot de conversion pour ce sacrement, tandis qu'on ne l'emploie pas pour la création, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°4.

Une chose dont une autre se fait peut être cette dernière. Or, il est faux de dire que le pain peut être le corps du Christ. Il est donc faux de dire que du pain on fait le corps du Christ.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous l'avons vu (dans le corps de l'article.), la puissance appartient au sujet et il n'y a pas lieu d'en admettre un dans cette conversion. C'est pourquoi on n'accorde pas que le pain puisse être le corps du Christ. Car cette conversion n'est pas produite par la puissance passive de la créature, mais par la seule puissance active du créateur[2]

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De sacram., liv. 4, chap. 4) que dès que la consécration a lieu, du pain se fait le corps du Christ.

Conclusion.

La préposition ex indiquant le rapport des extrêmes, cette proposition : du pain (ex pane) se fait le corps du Christ, est vraie et propre.

Il faut répondre que cette conversion du pain au corps du Christ s'accorde sous un rapport avec la création et avec les transformations naturelles, et sous un autre rapport elle diffère de l'une et de l'autre. En effet, ce qu'il y a de commun à ces trois choses, c'est l'ordre des termes, c'est-à-dire qu'il y a une chose qui vient après une autre. Ainsi, dans la création, il y a l'être qui vient après le non-être ; dans l'eucharistie, le corps du Christ après la substance du pain, et dans les changements naturels le blanc après le noir, ou le feu après l'air. Ces termes n'existent pas simultanément. La conversion dont nous parlons ici s'accorde avec la création, en ce qu'il n'y a ni dans l'une, ni dans l'autre un sujet qui soit commun aux deux extrêmes, tandis que c'est le contraire pour toutes les transformations naturelles. Cette conversion s'accorde avec les transformations naturelles sous deux points, quoique ce ne soit pas de la même manière :

1. En ce que dans l'une et l'autre un des extrêmes passe dans l'autre. C'est ainsi que le pain se change au corps du Christ, et l'air en feu ; tandis que le néant ne se convertit pas en être. Toutefois ce changement ne se produit pas de part et d'autre de la même manière. Car dans l'eucharistie toute la substance du pain passe dans le corps entier du Christ, au lieu que dans

1 Ce qui n'appartient pas au mode commun de la production de quelque cause. †

2 On peut ajouter, d'après saint Bonaventure, que le verbe fieri indiquant le passage d'une chose à une autre, on peut dire : Panis fit corpus Christi, c'est-à-dire transit in corpus Christi. †

une transformation naturelle la matière de l'un reçoit la forme de l'autre, après avoir quitté sa première forme.

2. Elles s'accordent encore en ce que, de part et d'autre, il reste quelque chose qui est le même, ce qui n'a pas lieu dans la création. Toutefois il y a encore en ceci une différence : car dans une transformation naturelle, c'est la matière qui reste la même, ou le sujet, tandis que dans l'eucharistie ce sont les accidents.

D'après ces principes on peut déterminer les différentes locutions dont nous devons faire usage à l'égard de ces choses. Comme dans aucune des trois les extrêmes n'existent simultanément, il s'ensuit que pour aucune d'elles un extrême ne peut se dire de l'autre par un verbe substantif mis au présent ; car nous ne disons pas : le non-être est l'être, ni le pain est le corps du Christ, ni l'air est le feu, ni le blanc est le noir. Mais à cause de l'ordre des extrêmes nous pouvons, pour toutes ces choses, nous servir de la préposition de, qui désigne l'ordre[1]. Car nous pouvons véritablement et proprement dire que du non-être se fait l'être, du pain le corps du Christ, de l'air le feu, ou du blanc le noir. Parce que dans la création un des extrêmes ne passe pas dans l'autre, nous ne pouvons à son égard employer le mot de conversion et dire que le non-être se convertit en être. Cependant nous pouvons nous servir de ce mot dans l'eucharistie, comme pour les transformations naturelles. Et parce que dans ce sacrement toute la substance est changée en une substance tout entière ; cette conversion est proprement appelée, pour ce motif, transsubstantiation. — En outre, cette conversion n'ayant pas besoin d'un sujet, ce qui est vrai dans la conversion naturelle, en raison du sujet, ne doit pas être admis dans cette conversion. Et d'abord il est évident que la puissance d'avoir un caractère opposé résulte du sujet. C'est en raison du sujet que nous disons que le blanc peut être noir et l'air peut être du feu ; quoique cette dernière proposition ne soit pas aussi propre que la première. Car le sujet du blanc qui est susceptible de devenir noir est toute la substance du blanc, puisque la blancheur n'est pas une de ses parties ; au lieu que le sujet de la forme de l'air en est une partie. Ainsi quand on dit : l'air peut être du feu, cette proposition est vraie, en raison de la partie, par synecdoque. Mais dans la conversion eucharistique aussi bien que dans la création, parce qu'il n'y a pas de sujet, on ne dit pas qu'un extrême puisse être un autre. Ainsi on ne dit pas que le néant puisse être l'être, ni que le pain puisse être le corps du Christ. Pour la même raison on ne peut pas dire proprement que du néant (de non ente) se fasse l'être, ou que du pain (de pane) se fasse le corps du Christ : parce que cette préposition de désigne une cause consubstantielle[2], et cette consubstantialité des extrêmes se considère dans les changements naturels par rapport au sujet dans lequel ils s'accordent. Pour la même raison on ne dit pas : le pain sera le corps du Christ, ou qu'il devient le corps du Christ ; comme on ne dit pas, à l'égard de la création : le non-être sera l'être, ou que le non-être devient l'être, parce que cette manière de parler n'est vraie dans les changements naturels qu'en raison du sujet[3] ; comme quand nous disons que le blanc devient noir, ou que le blanc sera noir. — Cependant, comme dans l'eucharistie, après la conversion il reste quelque chose qui est le même, c'est-à-dire les accidents du pain, comme nous l'avons dit (art. 5), il y a quelques-unes de ces locutions qu'on peut accorder par analogie. Ainsi on peut dire que le pain est le corps du Christ, ou qu'il sera le corps du Christ, ou que du pain (de pane) est fait le corps du Christ, parce que sous le nom de pain on ne comprend pas la substance du pain, mais en général ce qui est contenu sous les espèces du pain, sous lesquelles s'est trouvée d'abord la substance du pain, puis le corps du Christ.

75

1 La préposition ex désigne quelquefois le rapport de la cause matérielle, mais ici elle ne signifie que la succession ou le rapport du terme à quo. †

2 La préposition de est cependant employée par quelques Pères, spécialement par saint Ambroise (De sacram., liv. 4, chap. 4). Alors il faut la prendre dans le même sens que la préposition ex. †

3 Cela signifie que le sujet qui est blanc deviendra noir. Mais dans l'eucharistie le sujet ne subsiste plus, puisqu'il y a transsubstantiation. †

QUESTION 76 : DE LA MANIÈRE DONT LE CHRIST EXISTE DANS L'EUCHARISTIE

Question 76 : De la manière dont le Christ existe dans l'eucharistie.....372
Article 1 : Le Christ est-il contenu tout entier dans l'eucharistie ?.....373
Article 2 : Le Christ est-il contenu tout entier sous l'une et l'autre espèce du sacrement ?.....375
Article 3 : Le Christ est-il tout entier sous toutes les parties des espèces du pain ou du vin ?....376
Article 4 : Toute la quantité commensurable du corps du Christ reste-t-elle dans l'eucharistie ? 378
Article 5 : Le corps du Christ est-il dans l'eucharistie comme dans un lieu ?.....379
Article 6 : Le corps du Christ est-il dans l'eucharistie d'une manière mobile ?.....381
Article 7 : Le corps du Christ, selon qu'il est dans l'eucharistie, peut-il être vu au moins par l'œil d'un corps glorifié ?.....383
Article 8 : Quand par miracle on voit dans l'eucharistie de la chair ou un enfant, le corps du Christ y est-i1 véritablement ?.....384

Nous devons maintenant nous occuper de la manière dont le Christ existe dans l'eucharistie.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Le Christ est-il tout entier dans l'eucharistie ?[1]
2. Est-il tout entier sous chaque espèce ?[2]
3. Est-il tout entier dans toutes les parties des espèces ?[3]
4. Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement ?[4]
5. Le corps du Christ y est-il localement ?[5]
6. Le corps du Christ est-il mû au mouvement de l'hostie ou du calice après la consécration ?[6]
7. Le corps du Christ selon qu'il est dans l'eucharistie peut-il être vu du moins par un œil glorifié ?
8. Le corps véritable du Christ subsiste-t-il dans l'eucharistie, quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou de la chair ?

1 Il est de foi que le Christ est contenu tout entier dans l'eucharistie. C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Florence : Totus Christus continetur sub specie panis, et totus sub specie vini, et le concile de Trente anathématise en ces termes ceux qui le nient : Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiæ sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione factâ, totum Christum contineri ; anathema sit. †

2 Il est de foi que le Christ est tout entier sous l'espèce du pain et tout entier sous l'espèce du vin, comme on le voit d'après les conciles cités à l'occasion de l'article précédent. †

3 Il est de foi que le Christ est tout entier tous chacune des espèces consacrées après leur séparation. C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Florence : Sub qualibet quoque parte hostiæ consecrata ; et vini consecrati, separatione factâ, totus est Christus. †

4 La réponse à cette question est une conséquence de ce qui a été dit (art. 1) quand nous avons observé que le corps du Christ était substantiellement le même dans le sacrement que dans sa nature ; car il suit de là qu'il a la quantité et les autres accidents internes et absolus qu'il a dans le ciel. †

5 Il est de foi que le Christ est réellement présent dans l'eucharistie sous les espèces du pain et du vin, mais y est-il comme dans un lieu ? Si on prenait cette expression dans un sens large, on pourrait répondre affirmativement, car il est réellement présent à un certain espace, et le concile de Trente dit qu'il est dans le ciel selon sa manière d'être naturelle, et qu'il est néanmoins présent d'une manière sacramentelle dans beaucoup d'autres lieux (sess. 13, chap. 1). Mais saint Thomas prend ici le mot lieu dans un sens strict et restreint, et c'est pour cela qu'il répond négativement. †

6 Cet article est une conséquence du précédent, car le corps du Christ n'étant pas dans l'eucharistie comme dans un lieu proprement dit, il s'ensuit qu'il n'y est d'une manière mobile que par accident : Modo quo convenit corporis Christi esse in loco ratione dimensionum sacramentalium, convenit sibi moveri in loco, dit saint Thomas (Opusc. 11, art. 54). †

Article 1 : Le Christ est-il contenu tout entier dans l'eucharistie ?

76

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne soit pas contenu tout entier dans l'eucharistie. Carie Christ commence à être dans ce sacrement par la conversion du pain et du vin, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4). Or, il est évident que le pain et le vin ne peuvent être convertis, ni en la divinité du Christ, ni en son âme. Par conséquent, puisque le Christ est formé de trois substances, c'est-à-dire de la divinité, de l'âme et du corps, comme nous l'avons vu (quest. 2), il semble que le Christ tout entier n'existe pas dans l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°1 :

La conversion du pain et du vin n'ayant pour terme ni la divinité, ni l'âme du Christ, il s'ensuit que la divinité ou l'âme du Christ n'existe pas dans ce sacrement par la force du sacrement, mais d'après la concomitance réelle. Car la divinité n'ayant jamais quitté le corps qu'elle a pris, partout où le corps du Christ existe, il est nécessaire que sa divinité existe aussi[7]. C'est pourquoi il est nécessaire que la divinité du Christ existe dans l'eucharistie concomitamment avec son corps. C'est ce qui fait dire dans le concile d'Ephèse (in conc., gen. 3, part. 1, chap. 26, in epist. Cyril., chap. 7) : Nous devenons participants du corps et du sang du Christ que nous ne recevons pas comme une chair commune, ni comme la chair d'un homme sanctifié et uni au Verbe selon l'unité de la dignité, mais comme une chair véritablement vivifiante et qui est devenue la propre chair du Verbe lui-même. Quant à l'âme elle a été réellement séparée du corps, comme nous l'avons dit (quest. 50, art. 3 et 4). C'est pourquoi, si, dans les trois jours où il a été mort, on eût consacré, l'âme du Christ n'aurait été là ni par la force du sacrement, ni par la concomitance réelle. Mais parce que le Christ qui est ressuscité d'entre les morts ne meurt plus, d'après saint Paul (Rom., 6, 9), son âme est toujours réellement unie à son corps. C'est pour cela que dans ce sacrement le corps du Christ y est par la force sacramentelle, tandis que son âme y est par la concomitance réelle. [Q81-4] ;

Objection N°2.

Le Christ est dans l'eucharistie de la manière qu'il convient pour nourrir les fidèles, ce qui consiste dans le boire et le manger, comme nous l'avons dit (quest. 74, art. 4). Or, le Seigneur dit (Jean, 6, 56) : Ma chair est véritablement une nourriture et mon sang est véritablement un breuvage. Il n'y a donc que la chair et le sang du Christ qui soient contenus dans ce sacrement, cependant il y a dans le corps du Christ beaucoup d'autres parties, telles que les nerfs, les os, etc. Le Christ n'est donc pas contenu tout entier sous ce sacrement. [Q78-2]

Réponse à l'objection N°2 :

Par la force sacramentelle, l'eucharistie contient, sous l'espèce du pain, non seulement la chair, mais encore le corps tout entier du Christ, c'est-à-dire les os, les nerfs et les autres parties. Ce qui est évident d'après la forme de ce sacrement, dans laquelle on ne dit pas : Ceci est ma chair, mais : Ceci est mon corps. C'est pourquoi, quand le Seigneur a dit (Jean, 6, 56) : Ma chair est véritablement une nourriture, la chair désigne en cet endroit le corps tout entier, parce que suivant la coutume des hommes la chair paraît être plus apte à être mangée, selon qu'ils se nourrissent ordinairement de la chair des animaux, et non de leurs os et des autres parties de leur corps.

7 Cette doctrine de saint Thomas se trouve admirablement confirmée par les expressions mêmes du concile de Trente (Conf., sess. 13, chap. 3). †

Objection N°3.

Un corps d'une étendue plus grande ne peut être contenu tout entier sous une étendue moindre. Or, l'étendue du pain et du vin consacré est beaucoup moindre que l'étendue propre du corps du Christ. Il ne peut donc pas se faire que le Christ entier soit contenu sous ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 75, art. 5), la conversion du pain étant faite au corps du Christ ou celle du vin au sang, les accidents de l'un et de l'autre subsistent. D'où il est évident que les dimensions du pain et du vin ne se convertissent pas aux dimensions du corps du Christ, mais la substance dans sa substance. Et par conséquent la substance du corps du Christ ou de son sang est dans l'eucharistie par la force sacramentelle, mais les dimensions du corps ou du sang du Christ n'y sont pas. D'où il est évident que le corps du Christ est dans ce sacrement par le mode de la substance et non sous le mode de l'étendue. D'ailleurs la totalité propre de la substance est contenue indifféremment sous une petite ou sous une grande étendue, comme toute la nature de l'air est dans un air grand ou petit, et toute la nature de l'homme dans un homme grand ou petit. Par conséquent toute la substance du corps et du sang du Christ est contenue dans l'eucharistie après la consécration, comme il y avait auparavant toute la substance du pain et du vin.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (Lib. de initiand., chap. 9) : Le Christ est dans l'eucharistie.

Conclusion.

Puisque la divinité et l'âme du Christ sont réellement unies à son corps, quoique la conversion du pain et du vin ne les ait pas pour termes, on doit croire d'après la foi catholique que le Christ tout entier est dans ce sacrement.

Il faut répondre qu'il est absolument nécessaire de confesser d'après la foi catholique que le Christ est tout entier dans l'eucharistie. Cependant il faut savoir qu'il y a dans ce sacrement quelque chose du Christ de deux manières :

1. D'après la force du sacrement.
2. D'après la concomitance naturelle.

D'après la force du sacrement, il y a sous les espèces sacramentelles ce en quoi la substance préexistante du pain et du vin est directement convertie ; selon le sens que présentent les paroles de la forme, qui sont efficientes dans l'eucharistie, comme dans les autres sacrements ; par exemple quand on dit : Ceci est mon corps, ou, ceci est mon sang. D'après la concomitance naturelle il y a dans ce sacrement ce qui est réellement uni à la chose que la conversion dont nous avons parlé a pour terme. Car si deux choses sont réellement unies, partout où l'une existe réellement, il faut que l'autre existe aussi[1], puisque les choses, qui sont unies dans la réalité, ne se distinguent que par l'opération de l'âme. [Q78-3] ; [Q79-5] ; [Q80-0] ; [Q83-4] ;

Article 2 : Le Christ est-il contenu tout entier sous l'une et l'autre

1 Ces paroles doivent s'entendre des choses qui sont unies adéquatement et dans une mutuelle dépendance de l'autre, car autrement il faudrait admettre que le Christ est partout, parce que la divinité à laquelle il est uni est partout ; ce qui est l'hérésie des ubiquistes. †

76

Objection N°1.

Il semble que le Christ tout entier soit contenu sous l'une et l'autre espèce de ce sacrement. Car l'eucharistie a pour but de produire le salut des fidèles, non par la vertu des espèces, mais par la vertu de ce qui est contenu sous elles ; parce que les espèces existaient aussi avant la consécration, d'où provient la vertu de ce sacrement. Si donc il n'y a rien de contenu sous une espèce qui ne soit contenu sous l'autre, il semble que l'une des deux soit superflue.

Réponse à l'objection N°1 :

Il faut répondre au premier argument, que quoique le corps du Christ soit tout entier sous l'une et l'autre espèce, ce n'est cependant pas en vain. Car :

1. Ceci est utile pour représenter la passion du Christ, dans laquelle le sang a été séparé du corps, et c'est pour cela que dans la forme de la consécration du sang, il est dit qu'il a été versé.
2. Il est convenable pour l'usage de ce sacrement que le corps du Christ soit donné à part aux fidèles pour nourriture et son sang pour boisson.
3. Il est convenable quant à l'effet, d'après ce que nous avons dit (quest. 74, art. 1), que le corps soit donné pour le salut du corps et le sang pour le salut de l'âme. [Q78-3] ; [Q79-1] ; [Q80-12] ; [Q80-12b] ;

Objection N°2.

Nous avons dit (art. préc.) que sous le nom de la chair on comprend toutes les autres parties du corps, comme les os, les nerfs et le reste. Or, le sang est une des parties du corps humain, comme on le voit (De genere anim., liv. 3, chap. 2, et De part. animal., liv. 2, chap. 11). Si donc le sang du Christ est contenu sous l'espèce du pain, comme les autres parties du corps y sont contenues, le sang ne devrait pas être consacré à part, comme on ne consacre pas à part une autre partie du corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial, il n'y a pas eu d'autres parties du corps que le sang qui aient été séparées les unes des autres. Le corps est resté dans toute son intégrité, d'après ces paroles (Ez., 12, 46) : Vous ne briserez pas ses os. C'est pourquoi dans l'eucharistie le sang est consacré séparément du corps ; tandis que les autres parties ne sont pas séparées les unes des autres.

Objection N°3.

Ce qui a déjà été fait ne peut être fait de nouveau. Or, le corps du Christ a déjà commencé à exister dans l'eucharistie par la consécration du pain. Il ne peut donc se faire qu'il commence de nouveau à exister par la consécration du vin, et par conséquent sous l'espèce du vin le corps du Christ ne sera pas contenu et ni le Christ tout entier. Le Christ tout entier n'est donc pas contenu sous l'une et l'autre espèce.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.),le corps du Christ n'existe pas sous l'espèce du vin d'après la force du sacrement, mais d'après la concomitance réelle. C'est pourquoi la consécration du vin ne fait pas par elle-même que le corps du Christ y soit, mais il y est par concomitance.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles de saint Paul (1 Cor., chap. 11) : Accipite et manducate, la glose dit (glos. ord.), que sous l'une et l'autre espèce, c'est-à-dire sous l'espèce du pain et du vin, on

reçoit la même chose. Par conséquent il semble que le Christ soit tout entier sous l'une et l'autre espèce.

Conclusion.

Quoiqu'il n'y ait que le corps du Christ qui soit contenu sous l'espèce du pain et qu'il n'y ait que le sang sous l'espèce du vin, d'après la force du sacrement, cependant nous devons croire de la foi la plus certaine que le Christ est contenu tout entier sous l'une et l'autre espèce d'après la concomitance réelle.

Il faut répondre qu'on doit croire très certainement que le Christ est tout entier sous l'une et l'autre espèce du sacrement, mais, cependant de différentes manières. Car sous les espèces du pain il y a le corps du Christ, d'après la force du sacrement, et le sang d'après la concomitance réelle, comme nous l'avons dit (art. préc.) au sujet de l'âme et de la divinité du Christ. Sous les espèces du vin il y a le sang du Christ, d'après la force du sacrement, et son corps d'après la concomitance réelle, aussi bien que son âme et sa divinité[1] ; parce que maintenant le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, comme il l'a été au temps de sa passion et de sa mort. Par conséquent, si on eût alors célébré ce sacrement sous les espèces du pain, le corps du Christ aurait été sans le sang, et si on l'eût célébré sous les espèces du vin, le sang aurait été sans le corps, tel qu'il était réellement et véritablement[2]. [Q78-2] ; [Q78-3] ; [Q78-6] ; [Q79-1] ; [Q79-5] ; [Q80-12] ; [Q81-4] ; [Q83-4] ;

Article 3 : Le Christ est-il tout entier sous toutes les parties des espèces du pain ou du vin ?

76

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne soit pas tout entier sous toutes les parties des espèces du pain et du vin. Car ces espèces peuvent se diviser à l'infini. Si donc le Christ était tout entier sous toutes les parties de ces espèces, il s'ensuivrait qu'il serait une infinité de fois dans l'eucharistie, ce qui n'est pas admissible : car l'infini répugne non seulement à la nature, mais encore à la grâce.

Réponse à l'objection N°1 :

Le nombre suit la division. C'est pourquoi, tant que la quantité reste indivise en acte, la substance d'une chose n'existe pas plusieurs fois sous ses propres dimensions, et le corps du Christ n'existe pas non plus plusieurs fois sous les dimensions du pain. Par conséquent on ne le divise pas en une infinité de fois, mais en autant de fois qu'il y a de parties.

Objection N°2.

Le corps du Christ, puisqu'il est organique, a des parties qui sont distantes l'une de l'autre d'une manière déterminée. Car il est de l'essence d'un corps organique que chacune des parties soient séparées les unes des autres par une distance déterminée, comme l'œil l'est de l'autre œil et comme les yeux le sont des oreilles. Or, il ne pourrait en être ainsi, si le Christ était tout entier sous toutes les parties des espèces ; car il faudrait que sous chaque partie il y eût toutes les parties, et que, par

1 Le concile de Trente s'exprime ainsi sess. 13, chap. 5 : Corpus Christi est sub specie panis, et sanguis sub specie vini, ex vi verborum ; ipsum autem corpus sub specie vini, et sanguis sub specie panis, animaque sub utraque, vi naturali illius communionis et concomitantiæ, quâ partes Christi Domini qui jam ex mortuis resurrexit non ampliùs moriturus, inter se copulantur, divinitas vero propter admirabilem illam ejus cum corpore et animâ hypostaticam unionem. †

2 Et après la résurrection ils auraient été réunis, parce que le corps du Christ est dans le sacrement substantiellement tel qu'il est dans la nature des choses. †

conséquent, où il y aurait une partie, l'autre y fût aussi. Il ne peut donc pas se faire que le Christ soit tout entier sous chacune des parties de l'hostie ou du vin contenu dans le calice.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette distance déterminée des parties dans un corps organique est fondée sur sa quantité commensurable, mais la nature même de la substance précède cette quantité. C'est pourquoi, parce que la conversion de la substance du pain a directement pour terme la substance du corps du Christ, et que le corps du Christ est directement et proprement au sacrement de l'autel selon le mode de sa substance, cette distance des parties existe en effet dans le véritable corps du Christ[1], mais ce n'est pas selon cette distance qu'il est dans l'eucharistie, c'est seulement selon le mode de sa substance, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et art. 1).

Objection N°3.

Le corps du Christ conserve toujours sa véritable nature corporelle et n'est jamais changé en esprit. Or, il est de l'essence du corps qu'il soit une quantité ayant une position, comme on le voit (in Prædic., chap. De quantitate). Or, il appartient à l'essence de cette quantité que ses différentes parties existent dans différentes parties du lieu. Il semble donc qu'il ne puisse pas se faire que le Christ soit tout entier sous toutes les parties des espèces.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement s'appuie sur la nature que le corps a d'après sa quantité commensurable. Or, nous avons dit (dans le corps de l'article.) que le corps du Christ est dans l'eucharistie, non en raison de sa quantité commensurable, mais en raison de sa substance, ainsi que nous l'avons vu (ibid.).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit dans un sermon (id. hab. Greg. in Sacrament. Dom. 5 post Epiph.) : Chaque fidèle reçoit le corps du Christ Notre-Seigneur, et il est tout entier dans chaque partie ; il n'est pas diminué par chacune d'elles, mais il se donne tout entier en chacune.

Conclusion.

Puisque le corps du Christ est dans l'eucharistie de la manière que la substance est sous les dimensions, il est évident que le Christ est contenu tout entier sous toutes les parties des espèces du pain et du vin, soit que l'hostie soit rompue, soit qu'elle reste entière.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. et art. 1), la substance du corps du Christ étant dans l'eucharistie par la force du sacrement, et sa quantité commensurable y étant par la force de la concomitance réelle, il s'ensuit que le corps du Christ est dans ce sacrement à la manière de la substance, c'est-à-dire à la manière dont la substance est sous les dimensions, mais non à la manière des dimensions, c'est-à-dire à la manière dont la quantité commensurable d'un corps est sous la quantité commensurable d'un lieu. Or, il est évident que la nature de la substance est tout entière sous chaque partie des dimensions sous lesquelles elle est contenue. Ainsi, toute la nature de l'air est sous chaque partie de l'air et toute la nature du pain est sous chaque partie du pain. Et cela n'en est pas moins vrai, soit que les dimensions soient divisées en acte[2], soit qu'elles soient indivises en acte, mais divisibles en puissance. C'est pourquoi il est évident que le Christ est tout entier sous toutes les parties des espèces du pain, quand l'hostie est entière et qu'il n'y est pas seulement quand l'hostie est rompue[3], comme quelques-uns le disent, en

1 Ce rapport symétrique des parties organiques existe dans le corps du Christ sous le sacrement de l'autel, mais il n'existe pas dans une quantité commensurable à la façon des corps qui ont le lieu pour mesure, il y existe d'une manière indivisible proportionnée au corps même du Christ qui est là selon le mode de la substance. †

2 Comme quand on divise l'air ou qu'on coupe le pain. †

3 Il est certain que le Christ est aussi tout entier sous toutes les parties de l'hostie avant qu'elles ne soient séparées. Car le concile de Trente dit (sess. 13, chap. 5) qu'il est tout entier sous toutes les parties de l'espèce, sans parler de la séparation ; mais comme il a introduit ces mots separatione factâ dans son canon, cette partie de l'article n'est pas de foi. †

prenant pour exemple l'image qu'on voit dans un miroir. Il n'y en a qu'une quand le miroir reste entier, mais il y en a autant qu'il y a de parties quand le miroir est brisé. Cette comparaison n'est pas parfaite, parce que la multiplication de ces images résulte dans un miroir qui est brisé des diverses réflexions de l'objet par rapport aux différentes parties du miroir ; tandis qu'ici il n'y a qu'une seule consécration qui fait que le corps du Christ est dans ce sacrement. [Q77-7] ; [Q78-3]

Article 4 : Toute la quantité commensurable du corps du Christ reste-t-elle dans l'eucharistie ?

76

Objection N°1.

Il semble que toute la quantité commensurable du corps du Christ ne soit pas dans l'eucharistie. Car nous avons dit (art. préc.) que le corps entier du Christ est contenu sous chacune des parties de l'hostie consacrée. Or, aucune quantité commensurable n'est contenue tout entière dans un tout et dans chacune de ses parties. Il est donc impossible que toute la quantité commensurable du corps du Christ soit contenue dans ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mode d'être de chaque chose est déterminé selon ce qui lui appartient absolument, mais non d'après ce qui lui appartient par accident. Ainsi un corps est dans la vue selon qu'il est blanc, mais non selon qu'il est doux ; quoique le même corps soit blanc et doux. Par conséquent, la douceur est dans la vue selon le mode de la blancheur, mais non selon le mode de la douceur. Ainsi donc, la substance du corps du Christ étant sur l'autel par la force du sacrement, sa quantité commensurable y est concomitamment et comme par accident. C'est pourquoi la quantité commensurable du corps du Christ y est non selon son propre mode[1], mais elle y est selon le mode de la substance[2], dont la nature est d'être tout entière dans le tout et tout entière dans toutes les parties.

Objection N°2.

Il est impossible que deux quantités commensurables existent simultanément, quand même l'une serait séparée et que l'autre existerait dans un corps naturel, comme le prouve Aristote (Met., liv. 3, text. 9). Or, dans l'eucharistie il reste la quantité commensurable du pain, comme les sens le prouvent. La quantité commensurable du corps du Christ n'y est donc pas.

Réponse à l'objection N°2 :

Deux quantités commensurables ne peuvent pas naturellement exister ensemble dans un même lieu, de manière que l'une et l'autre y soient selon le mode propre de cette quantité. Mais dans l'eucharistie la quantité commensurable du pain y est selon son mode propre, c'est-à-dire selon ses dimensions ; au lieu que la quantité commensurable du corps du Christ n'y est pas ainsi, mais elle y est selon le mode de la substance, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et art. préc., Réponse N°2).

Objection N°3.

Si l'on rapproche l'une de l'autre deux quantités commensurables inégales, la plus grande s'étend au-delà de celle qui est moindre. Or, la quantité commensurable du corps du Christ est beaucoup plus grande que la quantité commensurable de l'hostie consacrée, selon toutes ses dimensions. Si donc la quantité commensurable du corps du Christ existe dans ce sacrement avec la quantité

1 C'est-à-dire de manière qu'elle soit tout entière dans le tout et que chacune de ses parties soit dans chaque partie. †

2 La quantité commensurable du corps du Christ n'étant dans l'eucharistie qu'en raison de la substance qu'elle accompagne, saint Thomas en conclut qu'elle doit suivre l'état du corps qui y est et s'y trouver connue lui à la manière de la substance et d'une façon indivisible. †

commensurable de l'hostie ; la quantité commensurable du corps du Christ s'étendra au-delà de la quantité de l'hostie qui n'existe cependant pas sans la substance du corps du Christ. Par conséquent la substance du corps du Christ sera dans l'eucharistie, même en dehors de l'espèce du pain ; ce qui répugne, puisque la substance du corps du Christ n'existe dans ce sacrement que par la consécration du pain, comme nous l'avons dit (art. 1). Il paraît donc impossible que la quantité commensurable du corps du Christ soit tout entière dans ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

La quantité commensurable du corps du Christ n'est pas dans l'eucharistie selon le mode de la mesure et des dimensions qui est le mode propre à la quantité[1] et auquel il appartient qu'une quantité plus grande s'étende au-delà d'une moindre, mais elle y est selon le mode que nous avons désigné (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. La quantité commensurable d'un corps n'est pas séparée de sa substance selon l'être. Or, la substance du corps du Christ existe tout entière dans ce sacrement, comme nous l'avons vu (art. préc.). La quantité commensurable du corps du Christ y est donc aussi tout entière.

Conclusion.

Toute la quantité commensurable du corps du Christ est dans, l'eucharistie, non par la force du sacrement, mais par la concomitance réelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1.), ce qui appartient au Christ est dans l'eucharistie de deux manières :

1. Par la force du sacrement ;
2. Par la concomitance réelle. Par la force du sacrement la quantité commensurable du corps du Christ n'est pas dans l'eucharistie ; car par la force du sacrement il y a dans l'eucharistie ce que la conversion a directement pour terme. Or, la conversion qui a lieu dans ce sacrement a directement pour terme la substance du corps du Christ, mais non ses dimensions ; ce qui est évident, parce qu'après la consécration, la quantité commensurable du pain reste et il n'y a que la substance seule du pain qui passe.

Cependant, comme, dans la réalité, la substance du corps du Christ n'est pas séparée de sa quantité commensurable et de ses autres accidents, il s'ensuit que par la force de la concomitance réelle il y a dans l'eucharistie toute la quantité commensurable du corps du Christ et tous ses accidents[2]. [Q81-3] ; [Q83-4] ;

Article 5 : Le corps du Christ est-il dans l'eucharistie comme dans un lieu ?

76

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ soit dans l'eucharistie comme dans un lieu. Car, être dans une chose d'une manière définie ou circonscrite, c'est être dans un lieu. Or, le corps du Christ paraît être d'une manière définie dans l'eucharistie, puisqu'il est où sont les espèces du pain ou du vin, de telle

1 Ainsi saint Thomas considère la quantité comme une chose différente de la substance, qui existe sans elle par miracle. Il regarde le rapport de la quantité avec le lieu comme un effet de la quantité, mais non comme une chose qui lui est essentielle. Cet effet peut ne pas exister et il n'existe pas dans l'eucharistie ; c'est ce qui répond aux difficultés qu'on peut faire à ce sujet. †

2 Ainsi la figure organique du corps du Christ est dans le sacrement, et les parties sont ordonnées entre elles de manière que la tête soit immédiatement unie au cou et médiatement à la poitrine, aux mains et aux autres membres comme dans l'ordre naturel. Corpus Christi, dit saint Thomas lui-même, non est confusum, quia ordinem habent partes inter se, licèt secundùm ordinem illum non comparentur ad dimensiones exteriores (Sent., liv. 4, dist. 10 in fin. art. 2). †

sorte qu'il n'est pas dans un autre endroit de l'autel. Il paraît aussi y être d'une manière circonscrite ; parce qu'il est contenu sous la superficie de l'hostie consacrée, de manière qu'il ne va ni au-delà, ni en deçà. Le corps du Christ est donc dans l'eucharistie comme dans un lieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Le corps du Christ n'est pas dans l'eucharistie d'une manière définie, parce qu'alors il ne serait pas ailleurs que sur l'autel où on consacre ce sacrement ; tandis qu'il est dans le ciel sous sa propre espèce, et dans beaucoup d'autres autels, sous l'espèce sacramentelle. Il est également évident qu'il n'y est pas non plus d'une manière circonscrite, parce qu'il n'y est pas selon la mesure de sa quantité propre, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). S'il n'est pas hors de la superficie de l'hostie, ni dans une autre partie de l'autel, ceci ne provient pas de ce qu'il y est d'une manière définie ou circonscrite ; mais cela provient de ce qu'il a commencé à être là par la consécration et la conversion du pain et du vin, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3 et 4).

Objection N°2.

Le lieu des espèces du pain n'est pas vide, car la nature ne souffre pas le vide. Il n'y a pas là non plus la substance du pain, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 2), mais il n'y a que le corps du Christ. Par conséquent, le corps du Christ remplit ce lieu, et comme tout ce qui remplit un lieu y est localement, il s'ensuit que le corps du Christ est localement dans le sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce lieu dans lequel est le corps du Christ n'est pas vide ; il n'est cependant pas rempli proprement de la substance du corps du Christ qui n'y est pas localement, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Mais il est rempli par les espèces sacramentelles qui ont la vertu de remplir un lieu, soit à cause de la nature de leurs dimensions, soit au moins par miracle, comme elles subsistent aussi miraculeusement à la manière de la substance.

Objection N°3.

Comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 3), le corps du Christ est dans l'eucharistie avec sa quantité commensurable et avec tous ses accidents. Or, être dans un lieu, c'est l'accident d'un corps : et celui-là est compté parmi les neuf genres d'accident. Le corps du Christ est donc localement dans ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Les accidents du corps du Christ sont dans l'eucharistie, comme nous l'avons dit (art. préc.), d'après la concomitance réelle. C'est pourquoi les accidents du corps du Christ qui lui sont intrinsèques sont dans ce sacrement. Mais comme être dans un lieu est un accident par rapport au contenant extrinsèque[1], il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire que le Christ soit dans l'eucharistie, comme dans un lieu.

Mais c'est le contraire. Il faut que le lieu et l'objet qui l'occupe soient égaux, comme on le voit (Phys., liv. 4, text. 30). Or, le lieu où est l'eucharistie est beaucoup moindre que le corps du Christ. Le corps du Christ n'existe donc pas dans ce sacrement, comme dans un lieu.

Conclusion.

1 Le corps du Christ est dans le sacrement avec tous les accidents intérieurs qui adhèrent à son corps, mais il n'y est pas avec ses accidents extérieurs. Et être dans un lieu par rapport à la quantité commensurable n'est qu'une chose accidentelle, parce que c'est un de ses effets qui peut être séparé d'elle, comme nous l'avons observé plus haut, quest. 75, art. 6. †

Puisque le Christ est dans l'eucharistie, non à la manière de la quantité commensurable, mais à la manière de la substance, il n'y est pas comme dans un lieu, mais il y est de la manière dont la substance est contenue par les dimensions.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), le corps du Christ n'est pas dans l'eucharistie selon le mode propre à la quantité commensurable, mais plutôt selon le mode de la substance. Or, tout corps qui occupe un lieu est dans ce lieu selon le mode de sa quantité commensurable[2], c'est-à-dire en tant qu'il est mesuré par ce lieu, selon cette espèce de quantité. D'où il résulte que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, mais qu'il y est à la manière de la substance, c'est-à-dire de la manière que la substance est contenue par les dimensions. Car la substance du corps du Christ succède dans ce sacrement à la substance du pain. Par conséquent, comme la substance du pain n'existait pas localement sous ses dimensions, mais à la manière de la substance ; de même la substance du corps du Christ n'y est pas non plus. Cependant, la substance du corps du Christ n'est pas le sujet de ces dimensions[3], comme l'était la substance du pain. C'est pourquoi la substance du pain était là localement en raison de ses dimensions, parce qu'elle se rapportait à ce lieu par l'intermédiaire de ses dimensions propres, tandis que la substance du corps du Christ se rapporte à ce lieu par l'intermédiaire de dimensions étrangères, et que les dimensions propres du corps du Christ se rapportent à ce lieu par l'intermédiaire de la substance, ce qui est contraire à la nature des corps localisés. Par conséquent, le corps du Christ n'existe d'aucune manière localement dans ce sacrement. [Q81-1] ;

Article 6 : Le corps du Christ est-il dans l'eucharistie d'une manière mobile ?

76

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ soit dans l'eucharistie d'une manière mobile. Car Aristote dit (Top., liv. 2, chap. 3) que quand nous sommes mus, les choses qui sont en nous le sont aussi ; ce qui est vrai aussi de la substance spirituelle de l'âme. Or, le Christ est dans ce sacrement, comme nous l'avons vu (art. 1). Il est donc dû à son mouvement.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison repose sur le mouvement par accident qui fait que ce qui est en nous se meut avec nous. Cependant, il n'en est pas des choses qui peuvent être par elles-mêmes dans un lieu, telles que les corps, comme des choses qui ne peuvent y être par elles-mêmes, telles que les formes et les substances spirituelles. On peut ramener à ce dernier mode ce que nous disons du Christ, quand nous reconnaissons qu'il est mû par accident, selon l'être qu'il a dans l'eucharistie où il n'existe pas comme dans un lieu.

Objection N°2.

La vérité doit répondre à la figure. Or, de l'agneau pascal qui était la figure de l'eucharistie il ne restait rien jusqu'au matin, d'après le précepte de la loi (Ex., chap. 12). Par conséquent, si on conserve l'eucharistie jusqu'au lendemain, le corps du Christ n'y est plus, et ainsi il n'est pas d'une manière immobile dans ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

2 C'est-à-dire de telle sorte que ses parties correspondent aux parties du lieu. Mais il n'en est pas ainsi du corps du Christ, puisqu'il est tout entier dans le tout et tout entier dans chaque partie à la manière de la substance. †

3 Les cartésiens, qui croient que l'étendue est de l'essence des corps, croient que le corps du Christ tient lieu de sujet à ces accidents ; ce que saint Thomas combat plus particulièrement (quest. 77). †

Il y a des auteurs qui paraissent avoir été frappés de cette raison et qui ont supposé que le corps du Christ ne subsiste pas dans l'eucharistie, si on réserve les espèces pour le lendemain. Saint Cyrille les attaque en disant (hab. in Cat. D. Thomæ, sup. illud Luc, chap. 22 : Hoc est corpus meum). Il y en a qui délirent en prétendant que les espèces cessent d'être consacrées, s'il en reste pour le jour suivant ; car le corps du Christ ne change pas quand il a été consacré, mais il conserve toujours en lui la vertu de ses bénédictions et sa grâce vivifiante. Il en est de cette consécration comme de toutes les autres qui subsistent d'une manière immuable, tant que les choses consacrées subsistent elles- mêmes, et c'est pour cela qu'on ne les réitère pas. D'ailleurs quoique la vérité réponde à la figure, cependant la figure ne peut pas l'égaler.

Objection N°3.

Si le corps du Christ reste sous ce sacrement jusqu'au lendemain, pour la même raison il y restera pendant tout le temps suivant ; car on ne peut pas dire qu'il cesse d'y être, du moment que les espèces cessent d'exister, parce que l'être du corps du Christ ne dépend pas de ces espèces. Cependant le Christ ne subsiste pas sous ce sacrement à tout jamais. Il semble donc qu'immédiatement dès le lendemain ou peu de temps après, il cesse d'être dans l'eucharistie, et par conséquent il semble qu'il soit dans ce sacrement d'une manière mobile. [Q80-3]

Réponse à l'objection N°3 :

Le corps du Christ reste dans l'eucharistie non seulement jusqu'au lendemain, mais encore tous les jours suivants tant que les espèces sacramentelles restent[1] ; du moment qu'elles cessent d'exister, le corps du Christ cesse aussi d'être sous elles, non parce qu'il en dépend, mais parce que le rapport qu'il avait avec elles est détruit, comme Dieu cesse d'être le Seigneur d'une créature qui n'existe plus.

Mais c'est le contraire. Il est impossible que le même être soit en mouvement et en repos, parce qu'alors les contradictoires seraient vraies du même sujet. Or, le corps du Christ est en repos dans le ciel, il n'est donc pas en mouvement dans l'eucharistie. [Q77-6] ; [Q77-8]

Conclusion.

Puisque le Christ n'est pas dans l'eucharistie comme dans un lieu, il est évident qu'il y est d'une manière immobile par lui-même, mais d'une manière mobile par accident.

Il faut répondre que quand une chose est une subjectivement et multiple selon son être, rien n'empêche qu'elle ne soit mue sous un rapport et qu'elle reste immobile sous un autre. Ainsi, pour un corps autre chose est d'être blanc et autre chose d'être grand ; par conséquent, il peut être mû selon la blancheur et rester immobile selon la grandeur. — Mais pour le Christ ce n'est pas la même chose d'exister en lui-même et d'exister dans l'eucharistie ; parce que par là même que nous disons qu'il est dans l'eucharistie, on désigne un certain rapport qu'il a avec ce sacrement. Par rapport à cet être le Christ n'est pas mû par lui-même selon le lieu, mais il est mû seulement par accident ; parce qu'il n'est pas dans ce sacrement, comme dans un lieu, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), et ce qui n'est pas dans un lieu, n'est pas mû par lui-même dans le lieu, mais il est mû seulement au mouvement de la chose dans laquelle il est[2]. Il n'est pas dû non plus par lui-même selon l'être qu'il a dans le sacrement et il ne subit aucun changement ; comme celui, par exemple, par lequel il cesserait d'être sous ce sacrement ; parce que ce qui a de lui-même un être indéfectible ne peut être

1 Ce point de doctrine est de foi, et il a été ainsi décidé par le concile de Trente : Si quis dixerit, peractâ consecratione, in admirabili Eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantùm in usu, dùm sumitur, non autem antè vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur vel supersunt , non remanere verum corpus Domini ; anathema sit (sess. 13, can. 4). †

2 Ainsi le corps du Christ dans l'eucharistie n'est mû qu'autant qu'on meut les espèces sous lesquelles il existe réellement. †

un principe de défaillance. Mais si l'autre[1] vient à manquer il cesse d'être en lui ; comme Dieu, dont l'être est indéfectible et immortel, cesse d'être dans une créature corruptible par là même que cette créature cesse d'exister. Ainsi puisque le Christ a de lui-même un être indéfectible et incorruptible, il ne cesse d'être dans l'eucharistie, ni parce qu'il cesse lui-même d'y être, ni par son mouvement local, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), mais seulement parce que les espèces de ce sacrement cessent d'exister. D'où il est évident que le Christ absolument parlant est dans ce sacrement d'une manière immobile[2].

Article 7 : Le corps du Christ, selon qu'il est dans l'eucharistie, peut-il être vu au moins par l'œil d'un corps glorifié ?

76

Objection N°1.

Il semble que le corps du Christ, selon qu'il existe dans l'eucharistie, puisse être vu par un œil corporel, du moins par un œil glorifié. Car notre œil est empêché de voir le corps du Christ qui existe dans l'eucharistie à cause des espèces sacramentelles qui le voilent. Or, un œil glorifié ne peut être empêché par rien de voir tous les corps selon qu'ils existent. Un œil glorifié peut donc voir le corps du Christ selon qu'il existe dans le sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Notre œil corporel est empêché par les espèces sacramentelles de voir le corps du Christ qui existe sous elles, non seulement parce qu'elles le couvrent[3] ; mais parce que son corps n'est pas en rapport avec le milieu qui environne ce sacrement par l'intermédiaire de ses accidents propres, mais par l'intermédiaire des espèces sacramentelles.

Objection N°2.

Les corps glorieux des saints seront conformes au corps glorieux du Christ, selon l'expression de saint Paul (Philip., 3, 21). Or, l'œil du Christ se voit lui-même, selon qu'il est dans l'eucharistie. Pour la même raison tout œil glorifié peut donc le voir aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

L'œil corporel du Christ se voit lui-même existant sous le sacrement[4]. Cependant, il ne peut pas voir la manière d'être par laquelle il y est, ce qui n'appartient qu'à l'entendement. Il n'y a d'ailleurs pas de ressemblance à établir entre l'œil du Christ et celui d'un bienheureux dans la gloire. Car l'œil du Christ est lui-même dans le sacrement, et un autre œil glorifié ne lui ressemble en rien sous ce rapport.

Objection N°3.

Les saints dans la résurrection seront égaux aux anges, comme le dit l'Évangile (Luc, chap. 20). Or, les anges voient le corps du Christ, selon qu'il existe dans l'eucharistie : car on trouve que les démons eux-mêmes témoignent leur respect à ce sacrement et qu'ils le craignent. Pour la même raison, l'œil glorifié peut donc voir le Christ, selon qu'il est dans ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

1 C'est-à-dire la chose dans laquelle il est. †

2 Ainsi le corps du Christ dans l'eucharistie n'est susceptible ni de nourriture, ni d'accroissement, ni de diminution. †

3 Comme nous sommes empêchés de voir ce qui est couvert d'un voile quelconque. †

4 D'après ce passage de saint Thomas, les thomistes prétendent généralement que par la puissance absolue de Dieu l'œil corporel pourrait voir le corps du Christ dans l'eucharistie. Cependant quelques-uns d'entre eux ne sont pas de ce sentiment, entre autres Jean de Saint-Thomas. †

Un ange bon ou mauvais ne peut voir quelque chose avec l'œil corporel, mais seulement avec l'œil intellectuel. Il n'y a donc pas de parité, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. La même chose ne peut être vue simultanément par le même sujet sous des espèces diverses. Or, l'œil glorifié voit toujours le Christ, selon qu'il existe dans son espèce propre, d'après ces paroles (Is., 33,17) : Ils verront le roi dans sa gloire. Il semble donc qu'il ne voie pas le Christ, selon qu'il existe sous les espèces sacramentelles.

Conclusion.

Le Christ étant dans l'eucharistie à la manière de la substance, il ne peut être vu ni par les yeux du corps, ni par l'entendement de l'homme ici-bas ; on ne peut le voir que par la foi. Cependant l'entendement des bienheureux peut le voir par la vision de l'essence divine.

Il faut répondre que l'œil s'entend de deux manières : il y a l'œil corporel qui s'entend dans le sens propre et l'œil intellectuel qui s'entend par analogie. Le corps du Christ selon qu'il existe dans l'eucharistie ne peut être vu d'aucune manière par l'œil corporel.

1. Parce qu'un corps visible change le milieu par ses accidents. Or, les accidents du corps du Christ sont dans l'eucharistie par l'intermédiaire de la substance, de telle sorte qu'ils n'ont de rapport immédiat ni avec ce sacrement, ni avec les corps qui environnent celui du Christ. C'est pourquoi ils ne peuvent modifier le milieu par lequel la vision s'opère et se rendre ainsi perceptibles à un œil corporel.
2. Parce que, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°3), le corps du Christ est dans l'eucharistie à la manière de la substance. Or, la substance comme telle n'est pas visible à l'œil corporel, et n'est soumise à aucun sens ; elle échappe même à l'imagination et ne peut être perçue que par l'intellect qui a pour objet l'essence des choses[1] (De anima, liv. 3, text. 26).

C'est pourquoi, à proprement parler, le corps du Christ selon le mode d'être qu'il a dans l'eucharistie ne peut être perçu ni par les sens, ni par l'imagination ; il ne peut l'être que par l'intellect ou l'entendement qu'on appelle l'œil de l'esprit. Mais il est perçu de différentes manières par les divers entendements. Car le mode d'être par lequel le Christ est dans ce sacrement, étant absolument surnaturel, il est visible en lui-même pour l'entendement surnaturel, c'est-à-dire pour l'entendement divin. Par conséquent, il peut être vu aussi par l'entendement bienheureux de l'ange ou de l'homme, qui, selon qu'il participe à la lumière de l'entendement divin, voit les choses qui sont surnaturelles par la vision de l'essence divine[2]. Mais l'entendement de l'homme ici-bas ne peut le voir, sinon par la foi, comme toutes les autres choses surnaturelles. L'entendement de l'ange n'est pas non plus capable par ses moyens naturels de le voir. Par conséquent, les démons ne peuvent le voir dans ce sacrement par leur entendement qu'au moyen de la foi[3], à laquelle ils ne donnent pas volontairement leur assentiment, mais dont ils sont convaincus par l'évidence des preuves, d'après cette expression de saint Jacques (2, 19) : Les démons croient et ils tremblent. [Q80-4]

Article 8 : Quand par miracle on voit dans l'eucharistie de la chair ou un enfant, le corps du Christ y est-i1 véritablement ?

76

Objection N°1.

1 Ces arguments démontrent clairement que l'œil corporel ne peut pas voir naturellement le corps du Christ dans l'eucharistie, et à cet égard tous les théologiens sont d'accord. †

2 Ainsi toute intelligence créée a besoin d'une lumière surnaturelle pour le voir, parce que, par là même que cet objet est surnaturel, il surpasse la portée de tout entendement créé. †

3 Il ne s'agit pas du don gratuit et infus de la foi qui n'existe pas dans les démens, mais de cette croyance qui résulte des preuves extérieures qui obligent l'entendement à donner son assentiment à une chose. †

Il semble que quand dans l'eucharistie on voit par miracle de la chair ou un enfant, le corps du Christ n'y soit pas véritablement. Car le corps du Christ cesse d'être sous ce sacrement, quand les espèces sacramentelles cessent d'exister, comme nous l'avons dit (art. 6). Or, quand on voit de la chair ou un enfant, les espèces sacramentelles cessent d'exister. Le corps du Christ n'est donc plus là véritablement.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette apparition ayant lieu, les espèces sacramentelles restent quelquefois totalement en elles-mêmes, et d'autres fois elles subsistent selon ce qu'il y a de principal en elles, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Partout où est le corps du Christ, il est là, ou sous son espèce propre, ou sous l'espèce du sacrement. Or, quand ces apparitions ont lieu, il est évident que le Christ n'est pas là sous son espèce propre ; parce que l'eucharistie renferme le Christ tout entier, qui reste dans son intégrité avec la forme sous laquelle il est monté au ciel. Et comme ce que l'on voit miraculeusement dans ce sacrement paraît être, tantôt un peu de chair et tantôt un petit enfant, il est évident qu'il n'est pas là non plus sous l'espèce sacramentelle qui est l'espèce du pain ou du vin. Il semble donc que le corps du Christ ne soit là d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ces apparitions, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), on ne voit pas l'espèce propre du Christ, mais une espèce miraculeusement formée, soit dans les yeux des spectateurs, soit aussi dans les dimensions sacramentelles elles-mêmes[1], comme nous l'avons observé (ibid.).

Objection N°3.

Le corps du Christ commence à être dans l'eucharistie par la consécration et la conversion, comme nous l'avons dit (quest. 75, art. 2 à 4), Or, la chair et le sang qu'on voit miraculeusement n'ont pas été consacrés, ni convertis au corps véritable et au sang du Christ. Le corps et le sang du Christ n'existent donc pas sous ces espèces.

Réponse à l'objection N°3 :

Les dimensions du pain et du vin consacré subsistent, mais un changement se fait à leur égard par miracle, quant aux autres accidents, comme nous l'avons dit (quest. 75, art. 5).

Mais c'est le contraire. Quand une pareille apparition a lieu, on témoigne le même respect à ce qui apparaît qu'à ce qui existait d'abord ; ce qu'on ne ferait pas, s'il n'y avait pas là le Christ, pour lequel nous avons un culte de latrie. Quand cette apparition a lieu, le Christ existe donc dans l'eucharistie.

Conclusion.

Tant que les dimensions qui existaient auparavant subsistent dans l'eucharistie, quoiqu'on y voie miraculeusement un enfant ou de la chair pour montrer la vérité du corps du Christ, néanmoins le corps du Christ y est contenu.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes d'apparition par lesquelles on voit par miracle de la chair, ou du sang, ou un enfant dans l'eucharistie. Car quelquefois cette apparition provient de ceux qui la voient. Leurs yeux sont impressionnés comme s'ils voyaient extérieurement, d'une manière positive, de la chair, du sang ou un enfant, sans cependant qu'il y ait rien de changé du côté du

1 Si ce sang ou cette chair sont conservés, on ne doit pas leur rendre les mêmes honneurs qu'au corps du Christ lui-même ; on doit seulement les honorer comme son signe ou son vêtement. †

sacrement. C’est ce qui a lieu quand l’un voit le sacrement sous l’apparence de la chair ou d’un enfant, tandis que les autres le voient comme il était auparavant sous l’espèce du pain ; ou quand la même personne le voit dans un moment sous l’espèce de la chair ou d’un enfant, et qu’ensuite elle le voit sous l’espèce du pain[1]. Il n’y a pas cependant en cela d’erreur, comme il arrive dans les prestiges des magiciens. Car cette apparence se forme surnaturellement dans l’œil pour figurer une vérité, c’est-à-dire pour manifester que le corps du Christ est véritablement dans l’eucharistie. C’est ainsi que le Christ apparut aux disciples qui allaient à Emmaüs sans les tromper. Car saint Augustin dit (Lib. de quæst. Evang., liv. 2) que quand une fiction se rapporte à une signification, ce n’est pas un mensonge, mais elle est une figure de la vérité. Et comme dans ce cas il n’y a rien de changé du côté du sacrement, il est évident que le Christ n’a pas cessé d’y être, pendant que cette apparition s’est faite. —D’autres fois cette apparition ne résulte pas seulement du changement qui s’opère dans la vue, mais de l’espèce qu’on voit et qui existe réellement à l’extérieur. Il en est ainsi quand tout le monde voit le sacrement sous cette espèce, et qu’il n’y reste pas seulement un instant, mais pendant un long temps. Dans ce cas, il y en a qui disent que c’est l’espèce propre du corps du Christ. Ce n’est pas une difficulté, disent-ils, si quelquefois on ne voit pas là le Christ tout entier, mais seulement une portion de chair, ou si on ne le voit pas sous la forme d’un jeune homme, mais sous celle d’un enfant, parce qu’il est au pouvoir d’un corps glorieux d’être vu par l’œil qui n’est pas glorifié, soit dans sa totalité, soit en partie, soit sous sa propre figure, soit sous une figure étrangère, comme nous le dirons (sup., quest. 85, art. 2 et 3). Mais ce sentiment ne paraît pas admissible :

1. Parce que le corps du Christ ne peut être vu sous sa propre espèce que dans un seul lieu qui le renferme d’une manière définie. Par conséquent, puisqu’on le voit sous sa propre espèce et qu’on l’adore dans les cieux, on ne le voit pas ainsi dans le sacrement de l’autel[2].
2. Parce que le corps glorieux, qui apparaît comme il veut, disparait aussi quand il veut après son apparition. C’est ainsi que l’Évangile nous dit (Luc, chap. 24) que le Seigneur s’évanouit aux yeux de ses disciples. Au contraire, ce qui apparaît sous l’espèce de la chair dans l’eucharistie reste longtemps, et on lit même qu’on l’a quelquefois renfermé, et que, d’après le conseil de beaucoup d’évêques, on l’a conservé dans un vase, ce qu’il ne serait pas permis de penser du Christ selon sa propre espèce. C’est pourquoi il faut dire que les dimensions qui avaient auparavant existé subsistant, il se fait miraculeusement un changement à l’égard des autres accidents, comme la figure, la couleur et les autres manières d’être semblables, de telle sorte qu’on voit de la chair, ou du sang, ou un enfant[3]. Et comme nous l’avons dit plus haut, ce n’est pas une tromperie, parce que ce changement se produit pour figurer une vérité ; par exemple, pour montrer par cette apparition miraculeuse que le corps et le sang du Christ existent véritablement dans le sacrement. Par conséquent les dimensions qui sont, comme nous le dirons (quest. suiv., art. 2), les fondements des autres accidents restant, le corps du Christ reste véritablement dans l’eucharistie.

76

1 Jean Diacre rapporte un fait semblable dans la vie de saint Grégoire (liv. 2, chap. 41). Il raconte qu’une hostie parut être de la chair, à la prière du saint, et qu’ensuite on la vit sous l’apparence ou l’espèce du pain, telle qu’elle était auparavant. †

2 Saint Thomas n’admet pas qu’un corps puisse être d’une manière circonscrite dans plusieurs lieux ; et d’ailleurs, quand la chose serait possible, elle demanderait un miracle qu’il n’est nullement nécessaire d’admettre ici. †

3 Mais, d’après saint Thomas, cette chair ou ce sang n’est ni la chair ni le sang du Christ ; elle est seulement le signe de sa présence, et le corps du Christ n’est véritablement alors sous l’espèce qu’autant que l’espèce subsiste elle-même malgré ces changements extérieurs. †

QUESTION 77 : DES ACCIDENTS QUI RESTENT DANS L'EUCHARISTIE

Question 77 : Des accidents qui restent dans l'eucharistie.....387
Article 1 : Les accidents restent-ils sans sujet dans l'eucharistie ?.....388
Article 2 : Dans l'eucharistie la quantité commensurable du pain ou du vin est-elle le sujet des autres accidents ?.....390
Article 3 : Les espèces qui restent dans l'eucharistie peuvent-elles changer ou affecter les corps extérieurs ?.....392
Article 4 : Les espèces sacramentelles peuvent-elles se corrompre ?.....393
Article 5 : Peut-il s'engendrer quelque chose des espèces sacramentelles ?.....395
Article 6 : Les espèces sacramentelles peuvent-elles nourrir ?.....397
Article 7 : Les espèces sacramentelles sont-elles rompues dans l'eucharistie ?.....399
Article 8 : Peut-on mêler une liqueur au vin consacré ?.....400

Nous devons maintenant nous occuper des accidents qui restent dans l'eucharistie.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Les accidents qui restent sont-ils sans sujet ?[1]
2. La quantité commensurable est-elle le sujet des autres accidents ?[2]
3. Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur ?[3]
4. Peuvent-ils être corrompus ?
5. Peuvent-ils engendrer quelque chose ?[4]
6. Peuvent-ils nourrir ?
7. Du fractionnement du pain consacré.[5]
8. Peut-on mêler quelque chose au vin qui est consacré ?

1 Il y a sur cette question différents sentiments. Saint Thomas et tous les théologiens scolastiques qui suivent la doctrine péripatéticienne distinguent la substance et les accidents qu'ils appellent absolus. Les cartésiens, qui croient que l'étendue est de l'essence des corps, sont obligés de donner d'autres explications que Billuart expose et réfute très longuement (Dissert. 1, art. 6, § 2). †

2 D'après saint Thomas, la quantité commensurable est le principe et la source de tous les autres accidents. Ainsi c'est un miracle qu'elle subsiste séparée de la substance ; mais une fois que la quantité commensurable existe, les autres accidents en découlent naturellement. †

3 Cet article n'est que le développement de la doctrine qui précède. †

4 Le fait est certain, puisque l'expérience est là pour le démontrer. Toute la difficulté consiste à expliquer de quelle manière cela se fait, et c'est ce qui est l'objet de discussions assez multipliées entre les théologiens. †

5 Les espèces sacramentelles sont rompues, mais le corps du Christ ne l'est pas. C'est ce que saint Thomas exprime ainsi dans la prose de l'office du saint sacrement : Nulla rei fit scissura, signi tantùm fit fractura, quâ nec status, nec statura, signati minuitur. †

Article 1 : Les accidents restent-ils sans sujet dans l'eucharistie ?

77

Objection N°1.

Il semble que les accidents ne demeurent pas dans l'eucharistie sans sujet. Car il ne doit rien y avoir de désordonné ou de trompeur dans ce sacrement de vérité. Or, il est contraire à l'ordre de choses que Dieu a établi dans la nature que les accidents existent sans sujet, et il semble qu'il y ait en cela une certaine fausseté, puisque les accidents sont naturellement les signes de la nature du sujet. Il n'y a donc pas dans l'eucharistie d'accidents sans sujet.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche qu'une chose soit ordonnée selon la loi commune de la nature, et que cependant son contraire soit ordonné selon un privilège spécial de la grâce, comme on le voit pour la résurrection des morts et pour la vue rendue aux aveugles. C'est ainsi que dans les choses humaines on accorde également à certaines personnes des faveurs d'après un privilège spécial en dehors de la loi commune. De même aussi, quoiqu'il soit conforme à l'ordre commun de la nature que l'accident existe dans un sujet, cependant, d'après une disposition spéciale selon l'ordre de la grâce, les accidents existent dans l'eucharistie sans sujet, pour les raisons que nous avons données (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Il ne peut se faire, même par miracle, que la définition d'une chose en soit séparée, ou que la définition d'une chose convienne à une autre ; par exemple, que l'homme, tout en restant homme, soit un animal irraisonnable. Car il s'ensuivrait que les contradictoires existeraient simultanément, puisque ce que signifie le nom est la définition de la chose, comme on le voit (Met., liv. 4, text. 28). Or, il appartient à la définition de l'accident qu'il existe dans un sujet, tandis qu'il appartient à la définition de la substance qu'elle subsiste par elle-même, non dans un sujet. Il ne peut donc pas se faire par miracle que les accidents existent dans l'eucharistie sans sujet.

Réponse à l'objection N°2 :

L'être n'étant pas un genre, ce qu'est l'être ne peut être l'essence de la substance ou de l'accident. Par conséquent, on ne peut définir la substance, un être par soi-même sans sujet, ni l'accident un être dans un sujet. Mais il convient à la quiddité ou à l'essence de la substance d'avoir l'être non dans un sujet ; et il convient au contraire à la quiddité ou à l'essence de l'accident de l'avoir dans un sujet. Or, dans l'eucharistie les accidents n'ont pas par la force de leur essence la propriété de n'être pas dans un sujet, mais ils la tiennent delà puissance divine qui les supporte. C'est pourquoi ils ne cessent pas d'être des accidents ; parce qu'on peut toujours leur appliquer la définition de l'accident qui est l'aptitude qu'ils ont pour un sujet. Cette aptitude reste toujours en eux, quoiqu'ils ne soient pas actuellement inhérents à un sujet, et la définition de la substance ne leur convient pas[1].

Objection N°3.

L'accident est individualisé d'après le sujet. Si donc les accidents demeuraient dans l'eucharistie sans sujet, ils ne seraient pas des individus, mais des universaux ; ce qui est faux évidemment, parce qu'alors ils ne seraient pas des choses sensibles, mais seulement des choses intelligibles.

Réponse à l'objection N°3 :

1 L'essence de l'accident, d'après saint Thomas, consiste à être apte à exister dans un sujet, mais non à exister réellement et actuellement de la sorte, comme il est de la nature de la substance d'être apte à exister naturellement sans sujet. †

Ces accidents ont acquis l'être individuel dans la substance du pain et du vin. Cette substance étant changée au corps et au sang du Christ, ils restent par la vertu divine dans cet être individualisé[1] qu'ils avaient auparavant. Par conséquent, ils n'en sont pas moins singuliers et sensibles.

Objection N°4.

Les accidents n'acquièrent pas par la consécration une composition. Or, avant la consécration ils n'étaient composés ni de matière et de forme, ni de l'essence et du mode. Ils ne sont donc pas non plus composés de l'une de ces manières après la consécration, ce qui répugne ; parce qu'alors ils seraient plus simples que les anges, tandis qu'ils sont des choses sensibles. Les accidents ne demeurent donc pas dans l'eucharistie sans sujet.

Réponse à l'objection N°4 :

Ces accidents, tant que la substance du pain et du vin est restée, n'avaient pas eux-mêmes l'être, ni les autres accidents, mais leurs sujets avaient un certain être par eux ; comme la neige est blanche par la blancheur. Mais, après la consécration, les accidents eux-mêmes qui restent ont l'être ; par conséquent ils sont composés de l'être et de ce qui est, comme nous l'avons dit des anges (1a pars, quest. 50, art. 2, Réponse N°3), et de plus ils sont composés de parties qui ont une certaine quantité[2].

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Homil. pasch., id. hab. Lanfranc. in Lib. de corp. et sang. Dom., chap. 20) que les espèces sacramentelles sont les noms de ces choses qui ont existé auparavant, c'est-à-dire du pain et du vin. Et puisque la substance du pain et du vin ne subsiste plus, il semble que ces espèces demeurent sans sujet.

Conclusion.

Les accidents du pain et du vin demeurent dans l'eucharistie sans exister dans un sujet, mais ils existent sans sujet par la seule puissance de Dieu.

Il faut répondre que les accidents du pain et du vin qui existent dans l'eucharistie après la consécration d'après la perception des sens, ne sont pas, comme dans un sujet, dans la substance du pain et du vin qui ne subsiste plus, comme nous l'avons vu (quest. 75, art. 2 et 6) ; ils ne sont pas non plus dans la forme substantielle qui ne subsiste plus et qui, quand même elle subsisterait, ne pourrait être leur sujet, comme le prouve Boëce (De Trin., liv. 1). Il est évident aussi que ces accidents ne sont pas dans la substance du corps et du sang du Christ, comme dans un sujet, parce que la substance du corps humain ne peut être affectée par ces accidents d'aucune manière, et il n'est pas non plus possible que le corps du Christ qui est glorieux et impassible soit modifié de manière à recevoir des qualités semblables.

Il y en a qui disent qu'ils sont dans l'air environnant comme dans un sujet. Mais il ne peut en être ainsi.

1. Parce que l'air n'est pas susceptible de ces accidents.
2. Parce que ces accidents ne sont pas où l'air existe ; et même l'air se déplace au mouvement de ces espèces.
3. Parce que les accidents ne passent pas d'un sujet dans un autre, de manière que le même accident numériquement qui a été d'abord dans un sujet passe ensuite dans un autre. Car l'accident tire son nombre du sujet ; par conséquent, il ne peut se faire que tout en restant le même numériquement il soit tantôt dans un sujet et tantôt dans un autre.
4. Parce que l'air n'étant pas dépouillé de ses accidents propres, il aurait tout à la fois ses accidents propres et des accidents étrangers. On ne peut pas dire que cela se fasse

1 Les accidents se trouvent individualisés à cause du rapport qu'ils conservent avec le même sujet. †

2 C'est ce qui fait qu'ils ne sont pas aussi simples que les anges. †

miraculeusement par la vertu de la consécration, parce que les paroles de la consécration ne le signifient pas et qu'elles ne produisent cependant que ce qu'elles signifient.

C'est pourquoi il reste à dire que les accidents demeurent dans l'eucharistie sans sujet ; ce qui peut se faire en effet par la puissance divine. Car, puisque l'effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde ; Dieu qui est la cause première de la substance et de l'accident peut conserver par son infinie vertu l'accident, en faisant disparaître la substance par laquelle il le conservait, comme par sa propre cause ; comme il peut aussi produire les autres effets des causes naturelles sans ces causes elles-mêmes[1]. C'est ainsi qu'il a formé un corps humain dans le sein de la Vierge sans le sperme de l'homme.

Article 2 : Dans l'eucharistie la quantité commensurable du pain ou du vin est-elle le sujet des autres accidents ?

77

Objection N°1.

Il semble que dans l'eucharistie la quantité commensurable du pain ou du vin ne soit pas le sujet des autres accidents. En effet le sujet d'un accident n'est pas un accident. Car aucune forme ne peut être un sujet ; ce rôle est une des propriétés qui appartiennent à la matière. Or, la quantité commensurable est un accident. Elle ne peut donc être le sujet des autres accidents.

Réponse à l'objection N°1 :

Un accident ne peut pas être par lui-même le sujet d'un autre accident, parce qu'il n'existe pas par lui-même. Mais selon qu'il existe dans un autre, on dit qu'un accident est le sujet d'un autre, en ce sens qu'un accident est reçu dans un sujet par l'intermédiaire d'un autre accident ; comme on dit que la surface est le sujet de la couleur. Par conséquent, quand Dieu fait qu'un accident existe par lui-même, il peut aussi faire qu'il soit par lui-même le sujet d'un autre accident[2].

Objection N°2.

Comme la quantité s'individualise d'après la substance, ainsi il en est des autres accidents. Si donc la quantité commensurable du pain ou du vin reste individualisée selon l'être qu'elle a eu auparavant et dans lequel elle est conservée, pour la même raison les autres accidents restent aussi individualisés selon l'être qu'ils avaient auparavant dans la substance. Ils ne sont donc pas dans la quantité commensurable, comme dans leur sujet, puisque tout accident est individualisé par son sujet.

Réponse à l'objection N°2 :

Les autres accidents, selon qu'ils étaient dans la substance du pain, étaient individualisés par l'intermédiaire de la quantité commensurable, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi la quantité commensurable est le sujet des autres accidents qui restent dans le sacrement plutôt que réciproquement.

Objection N°3.

Parmi les autres accidents du pain et du vin qui restent, les sens perçoivent la rareté et la densité, qui ne peuvent être dans la quantité commensurable qui existe indépendamment de la matière. Car, ce qui est rare c'est ce qui a peu de matière sous de grandes dimensions ; et ce qui est dense c'est ce

1 Leibnitz donne à peu près la même explication que saint Thomas (Syst. theolog., p. 228) †

2 Les autres accidents existent dans l'eucharistie par la quantité commensurable, d'après saint Thomas, mais ils pourraient aussi exister sans elle par la seule puissance de Dieu. †

qui a beaucoup de matière sous un petit volume, comme le dit Aristote (Phys., liv. 4, text. 84). Il ne semble donc pas que la quantité commensurable puisse être le sujet des accidents qui demeurent dans l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°3 :

La rareté et la densité sont des qualités qui résultent des corps, parce qu'ils ont beaucoup ou peu de matière sous leurs dimensions ; comme tous les autres accidents résultent aussi des principes de la substance. C'est pourquoi, comme après que la substance est retirée, la vertu divine conserve les autres accidents ; de même, après que la matière a été soustraite, elle conserve par la vertu divine les qualités qui en sont la conséquence, comme la rareté et la densité[1].

Objection N°4.

La quantité séparée du sujet paraît être la quantité mathématique qui n'est pas le sujet des qualités sensibles. Par conséquent, puisque les accidents qui restent dans l'eucharistie sont sensibles, il semble qu'ils ne puissent pas y exister dans la quantité commensurable du pain et du vin qui subsiste après la consécration, comme dans leur sujet.

Réponse à l'objection N°4 :

La quantité mathématique n'abstrait pas de la matière intelligible, mais de la matière sensible, comme le dit Aristote (Metaphys., liv. 7, text. 35). Or, on dit que la matière est sensible parce qu'elle est soumise aux qualités sensibles. C'est pourquoi il est évident que la quantité commensurable qui reste dans l'eucharistie sans sujet n'est pas une quantité mathématique[2].

Mais c'est le contraire. Les qualités ne sont divisibles que par accident, c'est-à-dire en raison du sujet. Or, les qualités qui restent dans l'eucharistie sont divisées par la division de la quantité commensurable, comme les sens le prouvent. Cette quantité est donc le sujet des accidents qui restent dans ce sacrement.

Conclusion.

Tous les autres accidents qui restent dans l'eucharistie, quoiqu'ils ne soient dans aucune substance, sont cependant dans la quantité commensurable du pain et du vin comme dans leur sujet.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de dire que les autres accidents qui restent dans l'eucharistie sont dans la quantité commensurable du pain et du vin comme dans leur sujet.

1. Parce que d'après nos sens il y a là une étendue qui est colorée et qui est affectée des autres accidents, et que dans ce cas, les sens ne nous trompent pas.
2. Parce que la première disposition de la matière est la quantité commensurable. Ce qui a fait supposer à Platon (Met., Arist., liv. 1, text. 6 et 7) que les premières différences de la matière sont la grandeur et la petitesse ; et parce que la matière est le premier sujet, il s'ensuit que tous les autres accidents se rapportent au sujet, par l'intermédiaire de la quantité commensurable, comme on dit que le premier sujet de la couleur est la surface, et c'est pour ce motif qu'il y a des philosophes qui ont cru que les dimensions étaient les substances des corps, comme on le voit (Met., liv. 1, text. 19 et suiv.). Et comme en enlevant le sujet les accidents restent selon l'être qu'ils avaient auparavant, il en résulte que tous les accidents demeurent fondés sur la quantité commensurable.
3. Parce que le sujet étant le principe de l'individualisation des accidents, il faut que ce qu'on pose comme le sujet de quelques accidents soit un principe d'individualisation de quelque

1 Dans l'ordre naturel Dieu soutient ces accidents par l'intermédiaire de la substance, et, par conséquent, d'une façon médiate, au lieu que dans l'état eucharistique il les soutient immédiatement par sa puissance. †

2 Mais elle est une quantité physique. †

manière. Or, il est de l'essence de l'individu qu'il ne puisse exister dans plusieurs, ce qui arrive de deux manières.

a) Parce qu'il n'est pas fait pour être dans un autre : c'est ainsi que les formes immatérielles séparées qui subsistent par soi, sont individuelles par elles-mêmes.
b) Parce qu'une forme substantielle ou accidentelle est à la vérité faite pour être dans quelque chose, mais non dans plusieurs[1] : telle est la blancheur particulière qui se trouve dans un corps déterminé.

Sous le premier rapport, la matière est un principe d'individualisation pour toutes les formes qui lui sont inhérentes ; car ces formes étant d'elles-mêmes faites pour être dans quelque chose comme dans un sujet, du moment que l'une d'elles est reçue dans une matière qui n'est pas dans un autre être, alors cette forme ainsi existante ne peut plus être dans un autre sujet. Sous le second rapport, on doit dire que la quantité commensurable est un principe d'individualisation. Car une chose est faite pour être dans un seul sujet, par là même que ce sujet est indivis en lui-même et divisé de tout autre. Or, la division ne se rapporte à la substance qu'en raison de la quantité, comme le dit Aristote (Phys., liv. 1, text. 15 et 16). C'est pourquoi la quantité commensurable est un principe d'individualisation pour ces formes, en tant qu'il y a des formes numériquement diverses dans les différentes parties de la matière. Par conséquent, la quantité commensurable a par elle-même une certaine individualisation ; de telle sorte que nous pouvons imaginer plusieurs lignes de la même espèce, mais différentes de position[2], ce qui rentre dans la nature de cette quantité. Car il convient à la dimension d'être une quantité ayant une position. C'est pourquoi la quantité commensurable peut être le sujet des autres accidents plutôt que réciproquement.

Article 3 : Les espèces qui restent dans l'eucharistie peuvent-elles changer ou affecter les corps extérieurs ?

77

Objection N°1.

Il semble que les espèces qui restent dans l'eucharistie ne puissent pas changer quelque chose d'extérieur. Car Aristote prouve (Phys., liv. 7) que les formes qui sont dans la matière sont produites par des formes qui sont dans la matière, mais non par des formes qui sont sans matière, parce que le semblable agit sur ce qui lui ressemble. Or, les espèces sacramentelles sont des espèces sans matière, parce qu'elles restent sans sujet, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). Elles ne peuvent donc pas changer la matière extérieure en lui donnant une forme.

Réponse à l'objection N°1 :

Les espèces sacramentelles, quoiqu'elles soient des formes qui existent sans matière, conservent cependant le même être qu'elles avaient auparavant dans la matière. C'est pourquoi selon leur être elles ressemblent aux formes qui sont dans la matière.

Objection N°2.

Quand l'action de l'agent principal cesse, il est nécessaire que l'action de l'instrument cesse ; comme quand l'ouvrier se repose, le marteau ne se ment plus. Or, toutes les formes accidentelles agissent instrumentalement par la vertu de la forme substantielle qui est comme l'agent principal. Par conséquent puisque dans l'eucharistie la forme substantielle du pain et du vin ne subsiste plus,

1 Comme les natures générales qui peuvent exister dans plusieurs sujets, comme la nature humaine qui existe dans une foule d'individus. †

2 Elles ne sont différentes et distinctes, et par conséquent elles n'existent individuellement qu'en raison de leur position, et leur position se rapporte à la quantité commensurable. †

ainsi que nous l'avons vu (quest. 75, art. 2 et 6), il semble que les formes accidentelles qui subsistent ne puissent agir pour opérer un changement dans une matière extérieure.

Réponse à l'objection N°2 :

L'action de la forme accidentelle dépend de l'action de la forme substantielle, comme l'être de l'accident dépend de l'être de la substance. C'est pourquoi comme la vertu divine fait que les espèces sacramentelles peuvent exister sans la substance ; de même il leur est accordé de pouvoir agir sans la forme substantielle, par cette même vertu de Dieu duquel dépend, comme du premier agent, toute action de forme substantielle et accidentelle.

Objection N°3.

Rien n'agit au-delà de son espèce, parce que l'effet ne peut l'emporter sur sa cause. Or, toutes les espèces sacramentelles sont des accidents. Elles ne peuvent donc changer la matière extérieure, du moins par rapport à sa forme substantielle.

Réponse à l'objection N°3 :

Le changement qui se rapporte à la forme substantielle n'est pas produit par la forme substantielle immédiatement, mais par l'intermédiaire des qualités actives et passives qui agissent en vertu de cette forme substantielle. Mais la puissance divine conserve aux espèces sacramentelles cette vertu instrumentale, comme elles l'avaient auparavant. C'est pourquoi elles peuvent agir instrumentalement sur la forme substantielle, comme une chose peut agir au-delà de son espèce, non par sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal.

Mais c'est le contraire ; parce que si elles ne pouvaient agir sur les corps extérieurs, on ne pourrait les sentir. Car on sent une chose par là même que les sens sont affectés par ce qui est sensible, comme on le voit (De anima, liv. 2, text. 51, 74, 121). [Q79-2]

Conclusion.

Puisque les espèces sacramentelles subsistent par la vertu divine dans l'être qu'elles avaient, lorsque la substance du pain et du vin existait, il n'est pas douteux qu'elles ne puissent opérer un changement dans les corps extérieurs.

Il faut répondre que chaque être agissant selon qu'il est un être en acte, il s'ensuit que chaque chose est à l'action ce qu'elle est à l'être. Ainsi, d'après ce que nous avons dit (art. 1, Réponse N°3), la vertu divine ayant fait que les espèces sacramentelles subsistent dans l'être qu'elles avaient, lorsque la substance du pain et du vin existait, il s'ensuit qu'elles subsistent aussi dans leur action. C'est pourquoi toute l'action qu'elles pouvaient avoir, quand la substance du pain et du vin existait, elles peuvent l'exercer encore, lorsque la substance du pain et du vin est convertie au corps et au sang du Christ. Il est donc certain qu'elles peuvent opérer un changement dans les corps extérieurs.

Article 4 : Les espèces sacramentelles peuvent-elles se corrompre ?

77

Objection N°1.

Il semble que les espèces sacramentelles ne puissent pas se corrompre. Car la corruption arrive parce que la forme se sépare de la matière. Or, la matière du pain ne subsiste pas dans l'eucharistie, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 75, art. 2 et 6). Ces espèces ne peuvent donc pas se corrompre.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient à la corruption absolument de détruire l'être d'une chose. Par conséquent, selon que l'être d'une forme est dans la matière, il s'ensuit que par la corruption la forme est séparée de la matière. Mais si l'être d'une chose n'existait pas dans la matière et que cependant il fût semblable à celui qui y existe, il pourrait être détruit par la corruption, même quand la matière n'existerait pas ; comme il arrive dans l'eucharistie, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Aucune forme ne se corrompt sinon par accident, quand le sujet se corrompt lui-même. C'est pour cela que les formes qui subsistent par elles-mêmes sont incorruptibles, comme on le voit évidemment pour les substances spirituelles. Or, les espèces sacramentelles sont des formes sans sujet. Elles ne peuvent donc se corrompre.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique les espèces sacramentelles soient des formes qui n'existent pas dans la matière, cependant elles ont l'être qu'elles avaient auparavant dans la matière[1].

Objection N°3.

Si elles se corrompaient, ce serait ou naturellement ou par miracle. Or, ce n'est pas naturellement, parce qu'il n'y a pas lieu d'assigner un sujet de corruption qui subsiste, après que la corruption est terminée. Ce n'est pas non plus par miracle, parce que les miracles qui ont lieu dans ce sacrement se font par la vertu de la consécration, par laquelle les espèces sacramentelles sont conservées. Or, comme la cause de la conservation et celle de la corruption ne sont pas une même chose, il s'ensuit que les espèces sacramentelles ne peuvent être corrompues d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°3 :

La corruption de ces espèces n'est pas miraculeuse, mais naturelle ; elle présuppose le miracle qui s'est fait dans la consécration, et qui consiste en ce que ces espèces sacramentelles conservent sans sujet l'être qu'elles avaient auparavant dans un sujet : comme l'aveugle qui a recouvré la vue par miracle, voit naturellement.

Mais c'est le contraire. Car les sens nous apprennent que les hosties consacrées pourrissent et se corrompent.

Conclusion.

Puisque les espèces sacramentelles conservent le même être qu'elles avaient avant la consécration, elles peuvent se corrompre après la consécration comme avant, soit par elles-mêmes, soit par accident.

Il faut répondre que la corruption est un mouvement qui va de l'être au non-être. Or, nous avons dit (art. préc.) que les espèces sacramentelles conservent le même être qu'elles avaient auparavant, lorsque la substance du pain et du vin existait. C'est pourquoi, comme l'être de ces accidents pouvait être corrompu, quand la substance du pain et du vin existait ; de même il peut aussi se corrompre, une fois que cette substance n'existe plus.

Ces accidents pouvaient être d'abord corrompus de deux manières :

1. Par eux-mêmes ;
2. Par accident.

1 Quoique ces formes soient détachées de la matière elles conservent par la vertu divine 1'être qu'elles avaient dans la matière avant la consécration. †

Par eux-mêmes, tel que par l'altération de leurs qualités et par un accroissement ou une diminution de quantité ; non à la vérité à la manière de l'accroissement ou de la diminution qui ne se trouvent que dans les corps animés auxquels ne ressemblent pas la substance du pain et celle du vin, mais par l'addition ou la division. Car, selon la remarque d'Aristote (Met., liv. 3, text. 17), par la division une dimension est corrompue et il s'en fait deux, au lieu que par l'addition au contraire, de deux il ne s'en fait qu'une. Ces accidents peuvent évidemment être corrompus de cette manière après la consécration ; parce que la quantité commensurable subsistant, elle est susceptible de division et d'addition, et puisqu'elle est le sujet des qualités sensibles, comme nous l'avons dit (art. 1), elle peut être aussi le sujet de leur altération, comme si par exemple on altérait la couleur ou le goût du pain et du vin. — D'une autre manière, ils pouvaient être corrompus par accident par la corruption du sujet. Ils peuvent aussi l'être de la sorte après la consécration. Car quoique le sujet ne subsiste plus, cependant l'être que ces accidents avaient dans le sujet subsiste, et cet être est propre et conforme au sujet[2]. C'est pourquoi ils peuvent être corrompus par un agent contraire, comme la substance du pain et du vin se corrompait, bien qu'elle ne le fût qu'autant qu'il y avait eu préalablement une altération dans les accidents. — Cependant, il faut établir une distinction à l'égard de ces deux modes de corruption. Car, puisque le corps du Christ et son sang succèdent dans l'eucharistie à la substance du pain et du vin, s'il se fait un changement dans les accidents qui ne soit pas suffisant pour corrompre le pain et le vin, il n'en résulte pas que le corps et le sang du Christ cessent d'être dans le sacrement ; soit que ce changement se rapporte à la qualité, comme quand la couleur ou le goût du pain et du vin n'est qu'un peu changé ; soit qu'il se rapporte à la quantité, comme quand on divise le pain et le vin en parties assez considérables pour qu'on puisse encore retrouver en elles la nature du pain et du vin. Mais si le changement est tel qu'il aurait corrompu la substance du pain ou du vin, le corps et le sang du Christ ne subsistent plus dans le sacrement ; soit que le changement se rapporte aux qualités, comme quand la couleur, la saveur et les autres qualités du pain et du vin sont tellement changées qu'elles ne peuvent être compatibles d'aucune manière avec la nature du pain et du vin ; soit qu'il se rapporte à la qualité, comme dans le cas où le pain serait pulvérisé ou le vin réduit en parties si ténues, que les espèces du pain ou du vin ne subsisteraient plus. [Q80-0]

Article 5 : Peut-il s'engendrer quelque chose des espèces sacramentelles ?

77

Objection N°1.

Il semble qu'il ne puisse rien s'engendrer des espèces sacramentelles. Car ce qui est engendré est engendré d'une matière ; puisque rien ne s'engendre de rien, quoique quelque chose soit fait de rien par la création. Or, il n'y a pas d'autre matière sous les espèces sacramentelles que celle du corps du Christ qui est incorruptible. Il semble donc que rien ne puisse être engendré des espèces sacramentelles.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoiqu'il n'y ait pas là la matière dont une chose s'engendre ; cependant la quantité commensurable y supplée en en remplissant le rôle, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Les choses qui n'appartiennent pas au même genre ne peuvent pas être faites l'une de l'autre ; car la ligne ne se fait pas de la blancheur. Or, l'accident et la substance diffèrent de genre. Par conséquent,

2 Ce qui aurait détruit la substance dans le cas où elle aurait existé, altère ou détruit lis accidents qui subsistent sans elle, à la vérité, mais qui ont cependant le même être qu'auparavant. †

puisque les espèces sacramentelles sont des accidents, il semble qu'elles ne puissent pas engendrer d'elles une substance.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces espèces sacramentelles sont à la vérité des accidents, mais elles ont la force et la vertu de la substance, comme nous l'avons vu (ibid., et art. 1, Réponse N°4).

Objection N°3.

Si une substance corporelle était engendrée d'elles, cette substance n'existerait pas sans accident. Si donc une substance corporelle était engendrée des espèces sacramentelles, il faudrait que d'un accident il se fût formé une substance et un accident, c'est-à-dire deux choses d'une seule, ce qui est impossible. Il est donc impossible que des espèces sacramentelles une substance corporelle soit engendrée.

Réponse à l'objection N°3 :

La quantité commensurable du pain et du vin retient sa nature propre et reçoit miraculeusement la force et la propriété de la substance. C'est pourquoi elle peut passer en ces deux choses, c'est-à-dire dans la substance et la dimension[1].

Mais c'est le contraire. On peut voir au moyen des sens que les espèces sacramentelles peuvent engendrer quelque chose, soit des cendres, si on les brûle, soit des vers si elles sont en putréfaction, soit de la poussière si on les broie.

Conclusion.

Il peut s'engendrer quelque chose des espèces sacramentelles, quoiqu'il n'y ait aucune matière, la quantité commensurable remplissant le rôle de la matière.

Il faut répondre que la corruption d'une chose étant la génération d'une autre, comme le dit Aristote (De generat., liv. 1, text. 17), il est nécessaire qu'il s'engendre quelque chose des espèces sacramentelles, quand elles se corrompent, comme nous l'avons dit (art. préc.). Car elles ne se corrompent pas de manière à être absolument détruites, comme si elles étaient anéanties ; mais il y a évidemment quelque chose de sensible qui leur succède. Toutefois il est difficile de voir comment quelque chose peut s'engendrer d'elles. Car il est évident que rien ne s'engendre du corps et du sang du Christ qui sont là véritablement, puisqu'ils sont incorruptibles. Si la substance du pain ou du vin restait dans l'eucharistie ou leur matière, il serait facile d'établir que les choses sensibles qui leur succèdent sont engendrées d'elles, comme quelques-uns l'ont fait. Mais ce sentiment est faux, comme nous l'avons vu (quest. 75, art. 2 et 6). — C'est pourquoi il y en a qui ont prétendu que ce qui est engendré ne provient pas des espèces sacramentelles, mais de l'air environnant ; ce qui est évidemment impossible pour beaucoup de raisons.

1. Parce qu'une chose est engendrée de ce que l'on a vu auparavant s'altérer et se corrompre, et que l'on n'a vu préalablement ni altération, ni corruption dans l'air environnant ; par conséquent ce n'est pas de lui que sont engendrés les vers ou les cendres.
2. Parce que l'air n'est pas de nature à produire de semblables choses par ses altérations.
3. Parce qu'il peut se faire qu'il y ait une grande quantité d'hosties consacrées qui soient brûlées ou pourries, et il ne serait pas possible que l'air produisit autant de substance terreuse, à moins qu'on ne l'épaissît considérablement et d'une manière très sensible.
4. Parce que la même chose devrait arriver aux corps solides qui les environnent, comme le fer ou les pierres, et ces choses restent dans leur intégrité après que ces cendres ou cette

1 Elle conserve sa nature propre et accidentelle, et elle reçoit par miracle la propriété de la substance : c'est pour cela que par la corruption elle peut passer en substance et en accident. †

pourriture sont produites. Cette hypothèse ne peut donc se soutenir ; parce qu'elle est contraire à ce qui se manifeste aux sens.

C'est pour cela que d'autres ont dit que la substance du pain et du vin revient lorsque les espèces se corrompent. Ainsi c'est de la substance du pain et du vin qui est revenue que les cendres ou les vers, ou toutes les autres choses semblables, sont engendrés. Mais cette hypothèse parait également impossible :

1. Parce que, si la substance du pain et du vin a été changée au corps et au sang du Christ, comme nous l'avons vu (quest. 75, art. 2 et 4), elle ne peut revenir qu'autant que le corps ou le sang du Christ serait de nouveau changé en la substance du pain ou du vin, ce qui est impossible. C'est ainsi que quand l'air a été changé en feu, il ne peut revenir qu'autant que le feu se change de nouveau en air. Mais si la substance du pain ou du vin a été anéantie, elle ne peut revenir de nouveau ; parce que ce qui est tombé dans le néant ne revient pas le même numériquement ; à moins que par hasard on ne dise que ces substances reviennent, parce que Dieu crée de nouveau une autre substance nouvelle à la place de la première.
2. Il semble que ce soit impossible, parce qu'on ne peut dire en quel temps la substance du pain revient. Car il est évident, d'après ce que nous avons dit (art. 4 et quest. 76, art. 6, Réponse N°3), que tant que les espèces du pain et du vin restent, le corps et le sang du Christ restent aussi, et ils n'existent pas simultanément avec la substance du pain et du vin dans l'eucharistie, d'après ce que nous avons vu (quest. 75, art. 2 et 6). La substance du pain et du vin ne peut donc revenir, tant que les espèces sacramentelles restent ; elle ne peut pas non plus revenir quand elles n'existent plus, parce qu'alors elle serait sans ses accidents propres, ce qui est impossible.

À moins qu'on ne prétende qu'au dernier instant de la corruption des espèces il revient, non la substance du pain et du vin[1], mais la matière du pain et du vin, qu'à proprement parler on devrait dire créée de nouveau, plutôt que revenue. De cette manière on pourrait soutenir cette hypothèse[2]. Mais parce qu'il ne paraît pas raisonnable de dire qu'il arrive dans l'eucharistie quelque chose de miraculeux qui ne soit pas l'effet de la consécration, et que d'ailleurs par la consécration on ne crée pas de matière, ni on n'en fait pas revenir, il paraît préférable de dire que dans la consécration elle-même on fait par miracle de la quantité commensurable du pain et du vin le sujet premier des formes subséquentes, ce qui est le propre de la matière. C'est pourquoi on donne, par voie de conséquence, à cette quantité commensurable tout ce qui appartient à la matière. C'est pour ce motif que tout ce qui pourrait être engendré de la matière du pain et du vin, si elle était là, peut être complètement engendré d'après cette quantité commensurable du pain et du vin, sans qu'il se fasse un nouveau miracle, mais par la force du miracle qui a été fait auparavant. [Q80-3] ; [Q83-2] ; [Q83-6] ;

Article 6 : Les espèces sacramentelles peuvent-elles nourrir ?

77

Objection N°1.

Il semble que les espèces sacramentelles ne puissent pas nourrir. Car saint Ambroise dit (De sacr., liv. 5, chap. 4) : Ce n'est pas ce pain qui va dans notre corps, mais c'est le pain de la vie éternelle qui soutient la substance de notre âme. Or, tout ce qui nourrit va dans le corps. Ce n'est donc pas ce pain qui nourrit, et on peut raisonner de même à l'égard du vin.

Réponse à l'objection N°1 :

Après la consécration, on peut dire de deux manières que le pain existe dans l'eucharistie :

1 Parce que cet instant est le même que celui où les substances engendrées des espèces commencent à exister. †

2 Solo, Vasquez et d'autres, admettent une création nouvelle de nouvelles substances. Quelques thomistes récents supposent que la quantité est convertie par Dieu en un nouveau composé ; ce qui paraît contraire à la pensée de saint Thomas, puisque cela suppose aussi un nouveau miracle. †

1. Il y a les espèces mêmes du pain, qui conservent le nom de la substance antérieure, comme le dit saint Grégoire[3] ;
2. On peut donner le nom de pain au corps même du Christ, qui est le pain mystique descendu du ciel.

Par conséquent, quand saint Ambroise dit (loc. cit.) que ce pain ne se change pas au corps, il entend le mot pain de la seconde manière, ce qui signifie que le corps du Christ ne se change pas au corps de l'homme, mais qu'il est l'aliment de son âme ; ainsi il n'entend pas le mot pain dans le premier sens.

Objection N°2.

Comme le dit Aristote (De generat., liv. 2, text. 50), nous sommes nourris par les mêmes choses dont nous sommes formés. Or, les espèces sacramentelles sont des accidents dont l'homme n'est pas composé. Car un accident n'est pas une partie de la substance. Il semble donc que les espèces sacramentelles ne puissent nourrir.

Réponse à l'objection N°2 :

Les espèces sacramentelles, quoiqu'elles ne soient pas des choses dont le corps de l'homme est composé, cependant elles se convertissent en elles, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Aristote dit (De anima, liv. 2, text. 47) que l'aliment nourrit selon qu'il est une substance, et qu'il produit l'accroissement selon qu'il est une quantité. Or, les espèces sacramentelles ne sont pas une substance. Elles ne peuvent donc nourrir.

Réponse à l'objection N°3 :

Les espèces sacramentelles, quoiqu'elles ne soient pas une substance, en ont cependant la vertu, comme nous l'avons dit (ibid.).

Mais c'est le contraire. Saint Paul parlant de ce sacrement dit (1 Cor., 11, 21) : que l'un a faim et que l'autre est ivre, et par là il désigne, d'après la glose (ord.), ceux qui après la célébration des sacrés mystères et la consécration du pain et du vin, revendiquaient leurs offrandes et les prenaient seuls, sans rien donner aux autres, de sorte qu'ils s'enivraient ; ce qui n'aurait pu arriver si les espèces sacramentelles ne nourrissaient pas. Par conséquent elles nourrissent.

Conclusion.

Comme les espèces sacramentelles peuvent engendrer quelque chose, de même elles peuvent aussi nourrir.

Il faut répondre que cette question n'offre pas de difficulté, du moment que la question précédente a été résolue. Car, comme le dit Aristote (De anima, liv. 2, text. 45), l'aliment nourrit en raison de ce qu'il est changé en la substance de celui qu'il soutient. Or, nous avons dit (art. préc.) que les espèces sacramentelles peuvent être converties en une substance qui est engendrée d'elles. Elles peuvent donc être converties au corps humain par la même raison qui fait qu'elles peuvent être converties en cendres ou en vers. C'est pourquoi il est évident qu'elles nourrissent. — Il y en a qui prétendent qu'elles ne nourrissent pas véritablement, comme si elles étaient converties au corps de l'homme ; mais qu'elles le raniment et le fortifient par suite de l'influence qu'elles ont sur les sens, comme l'homme est fortifié par l'odeur de la nourriture et comme il est enivré par l'odeur du vin. Mais il est manifeste, d'après les sens, que cette opinion est fausse. Car une pareille réfection ne suffit pas longtemps à l'homme dont le corps a besoin de réparation à cause de la déperdition continuelle qu'il

3 (id. hab. Lanfranc in Lib. de corp. et sang. Christi, chap. 20) †

subit ; et cependant il pourrait être longtemps soutenu, s'il prenait des hosties et du vin consacrés en grande quantité. — On ne peut pas dire non plus avec d'autres que les espèces sacramentelles nourrissent à cause de la forme substantielle du pain et du vin qui subsiste ; soit parce que cette forme ne subsiste pas, comme nous l'avons dit (quest. 75, art. 6), soit parce que ce n'est pas à la forme qu'il appartient de nourrir, mais plutôt à la matière qui reçoit la forme du sujet qui est nourri, lorsque la forme de l'aliment ne subsiste plus. C'est ce qui fait dire à Aristote (loc. cit.), qu'au début la nourriture n'est pas semblable au corps qu'elle nourrit, mais qu'à la fin elle lui ressemble.

Article 7 : Les espèces sacramentelles sont-elles rompues dans l'eucharistie ?

77

Objection N°1.

Il semble que les espèces sacramentelles ne soient pas rompues dans l'eucharistie. Car d'après Aristote (Meteor., liv. 4, sum. 3, chap. 2) on dit que les corps sont susceptibles d'être rompus, à cause de la position déterminée de leurs pores, ce qu'on ne peut attribuer aux espèces sacramentelles. Elles ne peuvent donc être rompues.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la rareté et la densité restent dans les espèces sacramentelles, ainsi que nous l'avons dit (art. 2, Réponse N°3), de même elles conservent la porosité, et, par conséquent, la frangibilité.

Objection N°2.

Le son est une conséquence de la fraction. Or, les espèces sacramentelles ne donnent pas de son ; car Aristote dit (De anima, liv. 2, text. 77) qu'un corps sonore est un corps dur qui a une surface lisse. Les espèces sacramentelles ne sont donc pas rompues.

Réponse à l'objection N°2 :

La dureté résulte de la densité ; c'est pourquoi, par là même que la densité reste dans les espèces sacramentelles, il s'ensuit que la dureté y reste aussi, et, par conséquent, la sonorité.

Objection N°3.

Il semble qu'il appartienne à la même chose d'être mangée, rompue et mâchée. Or, c'est le corps véritable du Christ que l'on mange, d'après ces paroles (Jean, 6, 57) : Celui qui mange ma chair et boit mon sang… C'est donc le corps du Christ qui est rompu et mâché. C'est pourquoi Bérenger dit dans sa confession (De consecr., dist. 2, chap. Ego Berengarius) : Je reconnais avec la sainte Église romaine, et je confesse de bouche et de cœur que le pain et le vin que l'on met sur l'autel sont, après la consécration, le corps et le sang véritable du Christ, qu'il est véritablement touché par les mains du prêtre, qu'il est rompu et qu'il est brisé sous la dent des fidèles. On ne doit donc pas attribuer la fraction aux espèces sacramentelles.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce que l'on mange en sa propre espèce, est aussi rompu et mâché dans sa propre espèce ; mais on ne mange pas le corps du Christ dans sa propre espèce[1], on ne le mange que sous l'espèce sacramentelle. C'est pourquoi sur ces paroles (Jean, chap. 6) : La chair ne sert de rien, saint Augustin dit (Tract. 27 in Joan.) que ce passage doit se rapporter à ceux qui entendaient la chose charnellement ; car ils se figuraient que l'on mangerait sa chair comme celle d'un cadavre ou comme la viande qu'on vend dans une boucherie. C'est pour ce motif que le corps du Christ n'est rompu que selon l'espèce

1 C'est ce que saint Thomas exprime encore dans la même prose : A sumente non concisus, non confractus, non divisus, integer accipitur. †

sacramentelle. Et c'est ainsi qu'il faut entendre la confession de Bérenger, en rapportant le fractionnement et la mastication à l'espèce sacramentelle, sous laquelle le corps du Christ existe véritablement.

Mais c'est le contraire. Car la fraction ne s'opère que par la division de la quantité. Or, là, on ne divise pas d'autre quantité que les espèces sacramentelles, car on ne divise ni le corps du Christ, qui est incorruptible, ni la substance du pain, ni celle du vin, qui ne subsistent plus. Par conséquent, ce sont les espèces sacramentelles qui sont brisées.

Conclusion.

Les espèces sacramentelles peuvent être rompues dans l'eucharistie selon leur quantité commensurable, mais le corps du Christ n'est pas rompu, et il reste tout entier sous chaque particule.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a eu beaucoup d'opinions différentes parmi les anciens. Car les uns ont dit que dans l'eucharistie il n'y avait pas de fraction véritable, mais qu'il n'y avait qu'une fraction apparente, qui était une illusion de la vue. Mais ce sentiment est insoutenable, parce que, dans ce sacrement de vérité, les sens ne sont pas trompés à l'égard des choses dont le jugement leur appartient ; et de ce nombre est la fraction par laquelle d'une seule chose on en fait plusieurs qui sont des choses sensibles communes[1], comme on le voit (De anima, liv. 2, text. 64). D'autres ont pensé qu'il y avait une fraction véritable sans sujet existant ; mais cette hypothèse est encore en contradiction avec les sens. Car on voit dans l'eucharistie une quantité qui est d'abord une, et qui est ensuite divisée en plusieurs autres et qui doit être le sujet de ce fractionnement. Mais on ne peut pas dire que c'est le corps véritable du Christ qui est brisé :

1. Parce qu'il est incorruptible et impassible ;
2. Parce qu'il est tout entier sous chacune des parties, comme nous l'avons dit (quest. 76, art. 3), ce qui est contraire à la nature de ce qui se fractionne. Par conséquent, il est nécessaire que le fractionnement existe dans la quantité commensurable du pain, comme dans son sujet, de la même manière que les autres accidents y existent aussi. Et comme les espèces sacramentelles sont le sacrement du corps véritable du Christ, de même le fractionnement de ces espèces est le sacrement de la passion du Seigneur, qui a eu lieu dans le corps véritable du Christ.

Article 8 : Peut-on mêler une liqueur au vin consacré ?

77

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse mêler une liqueur au vin consacré. Car tout ce qui est mêlé à une chose en reçoit la qualité. Or, aucune liqueur ne peut recevoir la qualité des espèces sacramentelles, parce que ces accidents sont sans sujet, comme nous l'avons dit (art. 1). Il semble donc qu'aucune liqueur ne puisse être mêlée aux espèces sacramentelles du vin.

Réponse à l'objection N°1 :

Le pape Innocent III dit, dans une de ses Décrétales (quæ hab., chap. Cum Marthæ, De celebrat. Mis.), qu'on voit que ces accidents affectent le vin qu'on y ajoute ; car, si on y ajoute de l'eau elle prend le goût du vin. Il arrive donc que les accidents changent le sujet[2], comme il arrive que le sujet change les accidents ;

1 Les choses sensibles communes sont celles qui peuvent être perçues par plusieurs sens, comme la figure est perçue par les yeux et par le tact. †

2 Ainsi les accidents ayant conservé après la transsubstantiation toute la vertu de la substance elle-même, ils agissent sur le liquide qu'on ajoute, quel qu'il soit, de la même manière que la substance aurait agi elle-même, et c'est ce qui fait dire à saint Thomas que la nature obéit au miracle. †

car la matière obéit au miracle et la vertu opère au-delà des lois ordinaires. Cependant, on ne doit pas entendre ces paroles, comme si le même accident numériquement qui a d'abord été dans le vin avant la consécration, était ensuite produit dans le vin qu'on ajoute. Mais ce changement s'opère par une action[1]. Car les accidents du vin qui restent, conservent l'action de la substance, d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.), et par conséquent elles agissent sur la liqueur qu'on ajoute en la changeant.

Objection N°2.

Si une liqueur se mêle à ces espèces, il faut qu'il en résulte quelque chose d'un. Or, il ne peut pas résulter quelque chose d'un, ni de la liqueur qui est une substance et des espèces sacramentelles qui sont des accidents, ni de la liqueur et du sang du Christ qui, en raison de son incorruptibilité, n'est susceptible ni d'augmentation, ni de diminution. Aucune liqueur ne peut donc être mêlée au vin consacré.

Réponse à l'objection N°2 :

La liqueur ajoutée au vin consacré ne se mêle d'aucune manière à la substance du sang du Christ. Mais elle se mêle aux espèces sacramentelles de manière que, par suite du mélange, ces espèces sont corrompues ou en totalité ou en partie, de la même façon que nous avons dit (art. 5) que de ces espèces il peut s'engendrer quelque chose. Si elles sont corrompues dans leur totalité, il n'y a plus de question, parce qu'alors le tout est uniforme ; mais si elles sont corrompues en partie, il n'y a qu'une seule dimension, selon la continuité de quantité, et cependant il n'y en a pas qu'une selon le mode d'être, parce qu'une de ses parties existe sans sujet et l'autre dans un sujet : comme quand un corps est composé de deux métaux, il n'y a qu'un corps sous le rapport de la quantité, mais il n'y en a pas qu'un selon l'espèce de la matière.

Objection N°3.

Si une liqueur est mêlée au vin consacré, il semble qu'elle devienne elle-même une chose consacrée ; comme l'eau qui est mêlée à de l'eau bénite se trouve bénite aussi. Or, le vin consacré est véritablement le sang du Christ ; par conséquent, la liqueur qu'on y aurait mêlée serait le sang du Christ autrement que par la consécration, ce qui répugne. Une liqueur ne peut donc pas être mêlée avec du vin consacré.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Innocent III (loc. cit.), si après la consécration du calice, on y met de l'autre vin, ce vin ne se convertit pas au sang du Christ et ne se mêle pas à lui ; mais en se mêlant aux accidents du vin qui y a été mis d'abord, il se répand de tous côtés autour du corps qui est caché sous ces espèces, sans le toucher. Ce qui doit s'entendre du cas où l'on n'a pas ajouté une si grande quantité de liqueur étrangère, que le sang du Christ cesse d'être dans le tout. Car alors on dit que la liqueur ajoutée se répand de toute part, non parce qu'elle touche le sang du Christ selon ses propres dimensions, mais selon les dimensions sacramentelles sous lesquelles il est contenu. Il n'en est pas de même de l'eau bénite[2], parce que cette bénédiction ne produit aucun changement à l'égard de la substance de l'eau, comme le fait la consécration du vin.

Objection N°4.

Si de deux choses l'une est totalement corrompue, il n'y a pas de mélange, comme le dit Aristote (De generat., liv. 1, text. 82). Or, il peut résulter du mélange d'une liqueur quelconque, que l'espèce sacramentelle

1 Il n'y a pas création, ni reproduction, mais il y a action des accidents du vin consacré sur la liqueur ajoutée. †

2 Cependant, même quand il s'agit de l'eau bénite, le sentiment de ceux qui croient que l'eau qu'on ajoute doit être en moindre quantité nous paraît plus probable, parce que autrement, comme l'observe Laymann (liv. 5, tract. 9, chap. 15, num. 13), il suffirait d'une goutte d'eau bénite jetée dans un puits ou une fontaine, pour que tonte l'eau de ce puits ou de cette fontaine fût bénite ; ce qui répugne. †

du vin soit totalement corrompue, mais de telle sorte que le sang du Christ cesse d'être sous cette espèce ; soit parce que beaucoup et peu sont des différences de la quantité et la diversifient, comme la couleur blanche et noire ; soit parce qu'une liqueur mélangée, quand elle ne rencontre pas d'obstacle, paraître répandre dans le tout, et par conséquent le sang du Christ cesse d'être là, puisqu'il n'y est pas simultanément avec une autre substance. Une liqueur ne peut donc pas être mélangée avec le vin consacré.

Réponse à l'objection N°4 :

Quelques-uns ont supposé que quelque faible que soit la quantité de la liqueur étrangère qu'on mélange, la substance du Christ cesse d'être sous le tout, et ils se sont appuyés sur la raison citée dans cette objection. Cependant elle n'est pas concluante ; car le peu et le beaucoup changent la quantité commensurable, non quant à son essence, mais quant à la détermination de la mesure[1]. De même une liqueur qu'on ajoute, peut être en si petite quantité qu'elle soit par là même empêchée de se répandre dans le tout, et elle ne l'est pas seulement par les dimensions qui, quoiqu'elles soient sans sujet, s'opposent cependant à une autre liqueur, comme la substance elle-même s'y opposerait, si elle était là, d'après ce que nous avons dit précédemment.

Mais c'est le contraire. Il est évident pour les sens qu'une autre liqueur peut être mêlée au vin après la consécration comme auparavant.

Conclusion.

On peut quelquefois mêler au vin consacré une liqueur en si grande quantité que l'espèce du vin soit changée en une autre et que le sang du Christ cesse d'y être présent ; ou bien on peut le faire en si petite quantité que l'espèce reste la même et que le sang puisse y être présent.

Il faut répondre que la solution véritable de cette question est évidente d'après ce que nous avons dit précédemment (art. 1, Réponse N°4 et art. 5, Réponse N°2). Car nous avons vu que les espèces qui restent dans l'eucharistie, comme elles obtiennent par la vertu de la consécration le mode d'être de la substance ; de même elles obtiennent aussi son mode d'agir et de pâtir, de telle sorte qu'elles peuvent faire et souffrir tout ce que la substance souffrirait ou ferait, si elle était là présente. Or, il est évident que si la substance du vin était là, on pourrait mêler avec elle une liqueur. — Cependant, l'effet de ce mélange varierait, et selon la forme de la liqueur et selon la quantité. Car si on mêlait une liqueur en si grande quantité qu'elle pût se répandre dans tout le vin, le tout deviendrait un mélange. Or, le mélange de deux choses n'est ni l'une ni l'autre de ces choses, mais il en forme une troisième qui est leur composé. Par conséquent, il en résulterait que le vin qui existait auparavant ne subsisterait plus. Si la liqueur mélangée était d'une autre espèce, par exemple, si on mêlait de l'eau, l'espèce du vin serait détruite et il y aurait une liqueur d'une autre espèce. Mais si la liqueur qu'on a ajoutée était de la même espèce, par exemple, si on mêlait du vin avec du vin, l'espèce resterait la même à la vérité, mais le vin ne serait plus le même numériquement, ce qu'atteste la diversité des accidents ; comme dans le cas où un vin serait blanc et l'autre rouge. D'un autre côté, si la liqueur qu'on ajoute était en si petite quantité qu'elle ne pût se répandre dans le tout, ce tout ne deviendrait pas du vin mélangé, mais il n'y aurait qu'une de ses parties qui le serait ; elle ne resterait pas la même numériquement, à cause du mélange de cette matière étrangère, mais elle serait cependant la même spécifiquement, non seulement dans le cas où cette petite quantité de liqueur serait de la même espèce que le vin, mais encore dans celui où elle serait d'une autre espèce ; par la raison qu'une goutte d'eau mêlée à beaucoup de vin devient de l'espèce du vin, comme le dit Aristote (De generat., liv. 1, text. 34, 39 et 88). — Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (art. 4 et quest. 76, art. 6, Réponse N°3), que le corps et le sang du Christ restent dans l'eucharistie, tant que les espèces restent les mêmes numériquement. Car c'est tel pain ou tel vin qui est consacré. Par conséquent, si l'on y mélange une

1 C'est-à-dire ils changent la quantité selon le degré de plus ou de moins, mais non selon l'essence. †

si grande quantité de liqueur quelconque, qu'elle atteigne tout le vin consacré et qu'il en résulte un mélange particulier, alors ce vin n'est plus le même numériquement et le sang du Christ n'y est plus présent. D'un autre côté si on y ajoute une si petite quantité de liqueur qu'elle ne puisse se répandre dans le tout, qu'elle atteigne une partie des espèces, le sang du Christ cessera d'être dans cette partie, mais il restera sous les autres[1]. [Q80-3] ; [Q83-6] ;

77

1 Ainsi toute la question revient à savoir si les espèces consacrées sont détruites par ce mélange ou si elles subsistent encore. †

QUESTION 78 : DE LA FORME DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE

Question 78 : De la forme du sacrement de l'eucharistie.....404
Article 1 : La forme de l'eucharistie est-elle celle-ci : Ceci est mon corps et Ceci est le calice de mon sang ?.....405
Article 2 : Cette forme de la consécration du pain : Ceci est mon corps, est-elle convenable ?. 408
Article 3 : Cette forme de la consécration du vin : Ceci est le calice de mon sang, est-elle convenable ?.....410
Article 4 : Dans les paroles de ces deux formules y a-t-il une vertu créée qui soit la cause efficiente de la consécration ?.....414
Article 5 : Les paroles consécratoires sont-elles vraies ?.....415
Article 6 : La forme de la consécration du pain produit-elle son effet, avant que la forme de la consécration du vin soit prononcée ?.....417

Nous devons nous occuper ensuite de la forme de ce sacrement.

À cet égard il y a six questions à examiner :

1. Quelle est la forme de ce sacrement ?[1]
2. La forme de la consécration du pain est-elle convenable ?[2]
3. La forme de la consécration du sang est-elle convenable ?[3]
4. De la vertu de ces deux formes.[4]
5. De la vérité de leurs expressions.
6. De la comparaison d'une forme avec une autre.

1 Bucer a prétendu que l'on ne devait point prononcer de paroles, Calvin disait que les paroles qu'on prononçait n'étaient que pour exciter la foi des fidèles ; Luther voulait qu'il n'y eut pas de forme précise pour l'eucharistie. Toutes ces erreurs se trouvent condamnées par le concile de Trente et le concile de Florence qui dit : Formæ hujus sacramenti sunt verba Salvatoris quibus hoc conficit sacramentum. Sacerdos enim in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum. †

2 Cet article est une explication de la forme Hoc est enim corpus meum, dont saint Thomas rend compte de chaque expression. †

3 Cet article a pour objet l'explication de la formule de consécration du vin : Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti ; mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. †

4 Cette question revient à ce que nous avons dit sur la manière dont les sacrements produisent la grâce, s'ils la produisent physiquement ou moralement (Voy. quest. 62, art. 1). †

Article 1 : La forme de l'eucharistie est-elle celle-ci : Ceci est mon corps et Ceci est le calice de mon sang ?

78

Objection N°1.

Il semble que la forme de l'eucharistie ne soit pas celle-ci : Ceci est mon corps et ceci est le calice de mon sang. Car il semble que la forme de ce sacrement doive comprendre les paroles par lesquelles le Christ a consacré son corps et son sang. Or, le Christ a auparavant béni le pain qu'il avait reçu et puis il a dit : Recevez et mangez, ceci est mon corps, comme on le voit (Matth., 26, 26), et il a fait de même pour le calice. Les paroles citées ne sont donc pas la forme de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

A cet égard il y a beaucoup d'opinions différentes. En effet, les uns ont dit que le Christ qui avait une puissance d'excellence dans les sacrements, a produit l'eucharistie sans aucune forme de paroles et qu'ensuite il a prononcé les mots sous lesquels les autres devraient consacrer. C'est ce que paraissent signifier ces paroles d'Innocent III (De myst. Mis., liv. 4, chap. 6) : On peut dire certainement que le Christ a fait ce sacrement par sa vertu divine et qu'ensuite il a exprimé la forme sous laquelle ceux qui viendraient après lui consacreraient. Mais ce sentiment a expressément contre lui les paroles de l'Évangile où il est dit que le Christ a béni ; et cette bénédiction s'est faite sans doute avec des paroles. Par conséquent ce passage d'Innocent III exprime plutôt une opinion[1] qu'une décision. — D'autres ont prétendu que cette bénédiction s'est faite par d'autres paroles qui nous sont inconnues. Mais cette hypothèse n'est pas soutenable, parce que la bénédiction de la consécration se fait maintenant en récitant ce qui a été fait alors ; par conséquent, si la consécration n'avait pas été faite alors par ces paroles, elle ne le serait pas non plus maintenant. — C'est pour cela que d'autres ont avancé que cette bénédiction s'est faite avec les mêmes expressions qu'elle se fait maintenant ; mais que le Christ les a prononcées deux fois, d'abord secrètement pour consacrer et ensuite manifestement pour instruire. Mais cette opinion ne vaut pas mieux que les autres, parce que le prêtre consacre en prononçant ces paroles, non comme ayant été dites par le Christ dans une bénédiction secrète, mais comme ayant été prononcées publiquement ; et puisque ces paroles n'ont de force que parce que le Christ les a prononcées, il semble que le Christ ait consacré en les prononçant manifestement. — C'est pour ce motif que d'autres ont dit que les évangélistes n'ont pas toujours conservé le même ordre en racontant la manière dont les choses se sont passées, comme on le voit dans saint Augustin (De consensu Evang., liv. 2, chap. 30, 31 et chap. 44), et que par conséquent on doit comprendre que l'ordre de la chose qui s'est passée peut s'exprimer ainsi : Recevant le pain il le bénit en disant : Ceci est mon corps, et ensuite il le rompit et le donna à ses disciples. Mais on peut obtenir le même sens sans changer les paroles de l'Évangile. Car le participe disant implique la concomitance des mots que l'on prononce avec les choses qui précèdent. Or, il ne faut pas que cette concomitance s'entende seulement par rapport à la dernière parole qui a été prononcée, comme si le Christ eût prononcé ces paroles seulement quand il donna les espèces consacrées à ses disciples ; mais on peut l'entendre par rapport à tout ce qui précède, de manière que le sens de cette phrase est celui-ci : Pendant qu'il bénissait le pain, qu'il le rompait et le donnait à ses disciples, il dit ces paroles : Recevez, etc.[2]

1 Cette opinion a été soutenue par Ambroise Catherine dans deux opuscules qu'il a adressés au concile de Trente, mais elle n'a jamais compté beaucoup de partisans. †

2 D'après saint Thomas la bénédiction aurait été la consécration elle-même, mais saint Bonaventure (4, d. 8 Dom., d. 11) et plusieurs autres théologiens pensent que la bénédiction a précédé la consécration ; ce qui nous paraît plus probable. Ainsi la consécration n'aurait eu lieu que quand il dit : Accipite et manducate, hoc est corpus meum. †

Objection N°2.

Eusèbe d'Emèse dit (Hom. 5 de Pasch.) que le prêtre invisible change en son corps les créatures visibles en disant : Recevez et mangez, ceci est mon corps. Toutes ces paroles paraissent donc appartenir à la forme de l'eucharistie, et il en est de même des paroles qui se rapportent au sang.

Réponse à l'objection N°2 :

Par ces paroles buvez et mangez on entend l'usage de la matière consacrée ; cet usage n'est pas nécessaire pour le sacrement, comme nous l'avons vu (quest. 74, art. 7). C'est pourquoi ces paroles ne sont pas de l'essence de la forme. Mais parce que l'usage de la matière consacrée appartient à une certaine perfection du sacrement, comme l'opération n'est pas la perfection première, mais la perfection seconde d'une chose ; il s'ensuit que toutes ces paroles expriment la perfection entière de l'eucharistie[1]. C'est ainsi qu'Eusèbe a compris (loc. cit.) que le sacrement est confectionné par ces paroles, relativement à sa perfection première et à sa perfection seconde[2].

Objection N°3.

Dans la forme du baptême on exprime la personne du ministre et son acte, quand on dit : Je te baptise. Or, dans les paroles citées précédemment, il n'est fait mention ni de la personne du ministre, ni de son acte. Cette forme de l'eucharistie n'est donc pas convenable.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le sacrement de baptême le ministre exerce un acte relativement à l'usage de la matière, qui est de l'essence du sacrement, ce qui n'a pas lieu dans l'eucharistie. C'est pourquoi la raison n'est pas la même.

Objection N°4.

La forme d'un sacrement suffit pour la perfection de ce sacrement ; par conséquent, le sacrement de baptême peut être parfaitement conféré en prononçant seulement les paroles de la forme, et en omettant toutes les autres choses. Si donc les paroles préalablement citées sont la forme de ce sacrement, il semble que ce sacrement puisse quelquefois être produit par là même que l'on prononce ces seules paroles, et en omettant toutes les autres choses que l'on dit à la messe ; ce qui cependant paraît être faux ; parce que du moment que l'on omettrait les autres paroles, celles-ci s'entendraient de la personne du prêtre qui les prononce, et ce n'est pas en son corps et en son sang que le pain et le vin sont changés. Ces paroles ne sont donc pas la forme de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°4 :

Il y en a qui ont prétendu que la consécration eucharistique ne peut être parfaite[3], quand on ne prononce que les paroles qui sont citées et qu'on omet les autres, surtout celles qui sont dans le canon de la messe. Mais cette opinion est évidemment fausse, soit d'après le passage de saint Ambroise (in arg. Sed contra), soit parce que le canon de la messe n'a pas été le même dans toutes les Églises, ni dans tous les temps, et qu'il y a différentes choses qui y ont été ajoutées par différentes personnes. — Par conséquent, il faut dire que si le prêtre ne prononçait que ces paroles avec l'intention de consacrer, le sacrement serait valide, parce que l'intention ferait que ces paroles auraient le même sens que si elles étaient prononcées dans la personne du Christ, quand même on ne réciterait pas les paroles précédentes. Cependant le prêtre qui consacrerait ainsi pécherait très

---

1 C'est pour ce motif que toutes les fois qu'un prêtre doit consacrer il est strictement obligé de commencer aux mots : Qui pridiè quam pateretur, et de prononcer toutes les paroles suivantes pour la consécration, et de répondre à simili modo postquam est, pour la consécration du vin, quoique toutes ces paroles ne soient pas essentielles. †

2 La perfection première est la substance même de la chose, et la perfection seconde est son opération. †

3 Les Grecs schismatiques disent que la consécration n'est pas produite par ces paroles : Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang. Cabasilas, Mare d'Ephèse et Siméon de Thessalonique ont été les principaux défenseurs de cette erreur. Ils ont été réfutés par le cardinal Bessarion (Opusc. de Eucharistia) et par Allatius (De cons. Orient, et Occid. Eccles., liv. 3, chap. 15). †

grièvement[1], comme n'observant pas le rite de l'Église. D'ailleurs il n'en est pas de l'eucharistie comme du baptême qui est un sacrement nécessaire ; tandis qu'on peut suppléer au défaut de l'eucharistie par la manducation spirituelle, selon la remarque de saint Augustin (Tract. 26 in Joan.).

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De sacram., liv. 4, chap. 4) : La consécration est produite par les expressions et les paroles de Jésus-Christ ; car par toutes les autres choses que l'on dit on loue Dieu, on lui adresse des prières pour le peuple, pour les rois et pour tout le reste ; tandis qu'au moment de la consécration, le prêtre ne fait plus usage de ses propres paroles, mais il se sert des paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement.

Conclusion.

La forme du sacrement de l'eucharistie doit être celle que le Christ a exprimée en disant : Ceci est mon corps et ceci est le calice de mon sang.

Il faut répondre que ce sacrement diffère des autres en deux points :

1. En ce que ce sacrement est rendu parfait par la consécration de la matière, tandis que les autres ne sont consommés que par l'usage de la matière, consacrée.
2. En ce que dans les autres sacrements la consécration de la matière ne consiste que dans une bénédiction, de laquelle la matière consacrée reçoit instrumentalement une vertu spirituelle qui, par le ministre qui est un instrument animé, peut s'étendre à des instruments inanimés ; au lieu que dans l'eucharistie la consécration de la matière consiste dans une conversion miraculeuse de la substance qui ne peut être produite que par Dieu. Par conséquent, le ministre en produisant ce sacrement ne fait pas autre chose que de prononcer des paroles.

Et comme la forme doit convenir à la chose, il s'ensuit que la forme de ce sacrement diffère des formes des autres sacrements de deux manières :

1. Parce que les formes des autres sacrements impliquent l'usage de la matière, comme le baptême ou la confirmation ; tandis que la forme de ce sacrement n'implique que la consécration de la matière qui consiste dans la transsubstantiation, comme quand on dit : Ceci est mon corps ou ceci est le calice de mon sang.
2. Parce que les formes des autres sacrements sont mises dans la bouche du ministre, soit à la manière de celui qui exerce un acte, comme quand on dit : Je te baptise ou Je te confirme, soit à la manière de celui qui commande, comme quand on dit dans le sacrement de l'ordre : Recevez la puissance, etc., soit d'une manière déprécatoire, comme quand on dit dans le sacrement de l'extrême-onction : Par cette onction et par notre intercession, etc. ; au lieu que la forme de l'eucharistie est mise en quelque sorte dans la bouche du Christ lui-même[2], pour nous faire comprendre que le ministre dans la confection de ce sacrement ne fait rien autre chose que de prononcer les paroles du Christ. [Q82-1] ;

3.

1 C'est aussi ce que disent les rubriques du missel romain (De defectibus). †

2 C'est pour ce motif que la consécration serait nulle si le prêtre disait : Hoc est corpus Christi, hic est calix sanguinis Christi, parce qu'il est essentiel qu'il parle au nom du Christ. †

Article 2 : Cette forme de la consécration du pain : Ceci est mon corps, est-elle convenable ?

78

Objection N°1.

Il semble que cette forme de la consécration du pain : Ceci est mon corps, ne soit pas convenable. Car par la forme d'un sacrement on doit en exprimer l'effet. Or, l'effet qui est produit dans la consécration du pain est la conversion de la substance du pain au corps du Christ, qui est plutôt exprimée par le verbe est fait (fit) que par le verbe est. On devrait donc dire dans la forme de la consécration : Ceci est fait (fit) mon corps.

Réponse à l'objection N°1 :

La conversion qui est en voie d'être faite n'est pas le dernier effet de la consécration, mais c'est la conversion consommée, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi on doit plutôt exprimer celle-ci dans la forme.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (De sacram., liv. 4, chap. 4) : La parole du Christ produit ce sacrement. Quelle est la parole du Christ ? celle par laquelle tout a été fait. Le Seigneur a ordonné : et les cieux et la terre ont été faits. La forme du sacrement serait donc plus convenable si l'on mettait le verbe à l'impératif en disant : Que ce soit (sit) mon corps.

Réponse à l'objection N°2 :

La parole de Dieu, qui a opéré dans la création de l'univers, est celle qui opère aussi dans la consécration, mais d'une manière différente. Car, dans l'eucharistie, elle opère d'une manière efficiente et sacramentelle, c'est-à-dire selon la force de sa signification[1]. C'est pourquoi il faut que dans cette parole on signifie le dernier effet de la consécration par le verbe substantif mis à l'indicatif et au présent. Mais dans la création elle a opéré seulement d'une manière efficiente et cette efficacité a été réglée par l'ordre de sa sagesse. C'est pour cela que dans la création la parole de Dieu est exprimée par le verbe à l'impératif, d'après ce passage de la Genèse (1, 3) : Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite.

Objection N°3.

Par le sujet de cette formule on implique ce qui est converti, comme par le prédicat on implique le terme de la conversion. Or, comme on a déterminé ce en quoi la conversion se fait[2], de même on a aussi déterminé ce qui est converti, car il n'y a que le pain qui soit converti au corps du Christ. Par conséquent, comme par rapport au prédicat on met le nom ; de même, par rapport au sujet, on doit le mettre aussi, de telle sorte qu'on dise : Ce pain est mon corps.

Réponse à l'objection N°3 :

Le terme à quo quand la conversion est consommée ne conserve pas la nature de sa substance, comme le terme ad quem ; et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

1 Les mots devant être pris selon sens naturel, c'est pour ce motif que le verbe est ne peut être pris pour le mot significat, comme le veulent les hérétiques. †

2 Car elle ne se fait qu'au corps du Christ. †

Objection N°4.

Comme ce qui est le terme de la conversion est d'une nature déterminée[1], de même il appartient aussi à une personne déterminée. Par conséquent, comme on emploie le mot corps pour déterminer la nature, de même on devrait dire pour déterminer la personne : Ceci est le corps du Christ.

Réponse à l'objection N°4 :

Par le pronom meum[2], qui implique la démonstration de la première personne qui est la personne de celui qui parle, on exprime suffisamment la personne du Christ, puisque c'est en son nom qu'on prononce ces paroles, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Objection N°5.

Dans les paroles de la forme il ne doit rien y avoir qui ne soit pas de sa substance. C'est donc à tort que dans certains livres on ajoute la conjonction car qui n'est pas de la substance de la forme.

Réponse à l'objection N°5 :

La conjonction car est ajoutée à cette forme selon la coutume de l'Église romaine, qui vient de l'apôtre saint Pierre, et on l'ajoute pour faire suite aux paroles qui précèdent. C'est pourquoi elle n'appartient pas à la forme[3], pas plus que les autres paroles qui la précèdent.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur s'est servi de cette forme en consacrant, comme on le voit (Matth., chap. 26).

Conclusion.

Puisque la forme sacramentelle doit signifier ce qui est produit dans le sacrement, la forme de consécration dont le Christ s'est servi et qui consiste dans ces paroles : Ceci est mon corps, est très convenable.

Il faut répondre que cette forme de la consécration du pain est convenable. Car nous avons dit (art. préc.) que cette consécration consiste dans la conversion de la substance du pain au corps du Christ. Or, il faut que la forme du sacrement signifie ce qui se fait dans le sacrement. Par conséquent la forme de la consécration du pain doit signifier la conversion elle-même du pain au corps du Christ, dans laquelle on considère trois choses : la conversion elle-même, le terme à quo et le terme ad quem. On peut considérer la conversion de deux manières : selon qu'elle est en voie d'être produite et selon qu'elle l'est. Or, dans la forme sacramentelle la conversion n'a pas dû être signifiée comme en voie d'être produite, mais comme étant consommée :

1. Parce que cette conversion n'est pas successive, comme nous l'avons dit (quest. 75, art. 7), mais instantanée. Dans ces sortes de changements, le devenir et l'avoir été fait sont une seule et même chose.
2. Parce que les formes sacramentelles sont à la signification de l'effet du sacrement ce que sont les formes artificielles à la représentation d'un effet de l'art. Or, la forme artificielle est la ressemblance du dernier effet vers lequel se porte l'intention de l'artiste ; comme la forme de l'art dans l'esprit de l'architecte est la forme de la maison bâtie principalement et se rapporte conséquemment à sa construction. C'est pour cela que dans la forme sacramentelle on doit exprimer la conversion comme la chose faite à laquelle l'intention se porte. Et parce que la conversion est exprimée dans cette forme comme une chose faite, il est nécessaire que les parties extrêmes de la conversion soient signifiées telles qu'elles sont après que la conversion est opérée. Alors le terme ad quem a la nature propre de sa substance, tandis que

1 Parce que c'est un corps. †

2 Ce pronom ne signifie pas l'union, mais l'identité du corps du Christ. †

3 Cette particule n'est pas essentielle à la forme, cependant il y aurait faute grave si on l'omettait de propos délibéré. Reverà, dit saint Liguori, in re tam gravi non videtur levis materia quæcumque levis mutatio deliberatè opposita (liv. 6, n° 220). †

le terme à quo ne subsiste pas selon sa substance, mais seulement selon les accidents par lesquels il est soumis aux sens et peut être déterminé à leur égard. Par conséquent il est convenable que le terme à quo de la conversion soit exprimé parle pronom démonstratif[1] qui se rapporte aux accidents sensibles qui restent ; et que le terme ad quem soit exprimé par un nom qui signifie la nature de la chose en laquelle la conversion s'est faite, et qui est le corps du Christ tout entier et non pas seulement sa chair, comme nous l'avons vu (quest.76, art. 1 ad 2, et art. 2). Cette forme : Ceci est mon corps, est donc très convenable.

Article 3 : Cette forme de la consécration du vin : Ceci est le calice de mon sang, est-elle convenable ?

78

Objection N°1.

Il semble que la forme convenable de la consécration du vin ne soit pas celle-ci : Ceci est le calice de mon sang, de la nouvelle et de l'éternelle alliance, mystère de la foi, qui sera répandu pour vous et pour beaucoup pour la rémission des péchés. Car, comme le pain est converti au corps du Christ par la force de la consécration, de même le vin est converti en son sang, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 76, art. 1 à 3). Or, dans la forme de la consécration on met directement le corps du Christ, sans rien ajouter autre chose. C'est donc à tort que dans cette forme on met le sang du Christ à un autre cas et qu'on ajoute le calice au nominatif, en disant : Ceci est le calice de mon sang.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand on dit : Ceci est le calice de mon sang, il y a là une expression figurée qu'on peut entendre de deux manières :

1. Par métonymie qui est une figure par laquelle on prend le contenant pour le contenu, de sorte que le sens est celui-ci : Ceci est mon sang contenu dans le calice dont il est fait ici mention ; parce que le sang du Christ est consacré dans l'eucharistie pour être le breuvage des fidèles, ce que n'implique pas la nature du sang, et c'est pour cela qu'il a fallu le désigner par un vase qui fût en rapport avec cet usage.
2. On peut l'entendre métaphoriquement, selon que par le calice on comprend par analogie la passion du Christ qui enivre à la façon d'un calice, d'après ces paroles du prophète (Lam., 3, 15) : Il m'a rempli d'amertume et m'a enivré d'absinthe. C'est pourquoi le Seigneur appelle lui-même sa passion un calice quand il dit (Matth. 26, 39) : Que ce calice s'éloigne de moi, de telle sorte que cette expression signifie : Ceci est le calice de ma passion, dont il est fait mention par le sang que l'on consacre séparément du corps ; parce que dans la passion le sang a été séparé du corps.

Objection N°2.

Les paroles qu'on prononce dans la consécration du pain ne sont pas plus efficaces que celles qu'on prononce dans la consécration du vin, puisqu'elles sont les unes et les autres les paroles du Christ. Or, immédiatement après qu'on a dit : Ceci est mon corps, la consécration du pain est parfaite. Par conséquent, aussitôt qu'on a dit : Ceci est le calice de mon sang, la consécration du sang est parfaite aussi. Ainsi, ce qui suit ne paraît pas être de la substance de la forme, puisqu'il appartient aux propriétés de ce sacrement.

1 Sylvius observe que si au lieu du pronom hoc on se servait du mot istud la forme serait valide, mais qu'elle ne le serait pas si on mettait illud ; parce que le mot istud démontre une chose présente, tandis qu'il n'en est pas de même du mot illud. Si on se servait du mot hic pris adverbialement, la consécration serait nulle, parce qu'on ne signifierait pas un changement substantiel. †

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (Réponse N°1 et quest. 76, art. 2, Réponse N°1), le sang consacré à part représente expressément la passion du Christ. C'est pourquoi dans la consécration du sang il est fait mention de l'effet de la passion plutôt que dans la consécration du corps, qui est le sujet de la passion ; ce qui est désigné par ces paroles du Seigneur : qui sera livré pour vous, comme s'il eût dit : qui sera pour vous assujetti à la passion. [Q83-2] ;

Objection N°3.

Le Nouveau Testament paraît appartenir à l'inspiration intérieure, comme on le voit d'après la citation que fait saint Paul (Héb., 8, 8) de ces paroles de Jérémie (31, 31) : Je consommerai avec la maison d'Israël une nouvelle alliance en donnant ma loi dans leur cœur. Or, le sacrement extérieur se produit visiblement. C'est donc à tort que dans la forme du sacrement on dit : le sang de la nouvelle alliance.

Réponse à l'objection N°3 :

Un testament est la disposition d'un héritage. Or, Dieu a disposé l'héritage céleste pour être donné aux hommes par la vertu du sang de Jésus-Christ, parce que, comme le dit saint Paul (Héb., 9, 16) : Où il y a un testament, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne. Or, le sang du Christ a été donné aux hommes de deux manières.

1. En figure, ce qui appartient à l'Ancien Testament. C'est pour cela que l'Apôtre conclut (ibid.) : Le premier testament ne fut confirmé qu'avec le sang. Ce qui est évident d'après le livre de la loi où il est rapporté (Ex., chap. 24), que Moïse ayant récité toutes les ordonnances de la loi, il aspergea tout le peuple en disant : Ceci est le sang du testament que Dieu a fait en votre faveur.
2. Il a été versé en réalité, ce qui se rapporte au Nouveau Testament. C'est ce qu'exprime auparavant l'Apôtre en disant : C'est pour ce motif que le médiateur du Testament nouveau est le Christ, afin que par la mort qu'il a soufferte, ceux qui sont appelés de Dieu reçoivent l'héritage éternel qu'il a promis. On dit donc : Ce sang du Nouveau Testament, parce qu'il n'est plus donné en figure, mais en vérité, et c'est pour cela qu'on ajoute : qui sera répandu pour vous. Quant à l'inspiration intérieure, elle procède de la vertu de ce sang, selon que nous sommes justifiés par la passion du Christ.

Objection N°4.

On dit qu'une chose est nouvelle parce qu'elle est près du commencement de son être. Or, ce qui est éternel n'a pas de commencement à l'égard de son être. C'est donc à tort qu'on dit : nouvelle et éternelle, parce que ces mots semblent impliquer une contradiction.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce testament est nouveau en raison de ce qu'il nous a été donné nouvellement[1] ; et on dit qu'il est éternel en raison du décret éternel de Dieu qui l'a pré-ordonné, aussi bien qu'en raison de l'héritage éternel dont ce testament dispose. D'ailleurs la personne du Christ, par le sang duquel ce testament est disposé, est elle-même éternelle.

Objection N°5.

On doit écarter tout ce qui peut être pour les hommes une occasion d'erreur, d'après ces paroles du prophète (Is., 57, 14) : Enlevez du chemin de mon peuple tout ce qui peut être une pierre d'achoppement. Or, il y en a qui se sont trompés en pensant qu'il n'y avait dans l'eucharistie que le corps et le sang mystique du Christ. C'est donc à tort qu'on met dans cette forme : Mystère de foi.

1 Par opposition à l'Ancien Testament qui avait été donné auparavant et qui ne délivrait pas l'homme de son ancien état de péché. †

Réponse à l'objection N°5 :

Le mot mystère est mis là, non pour exclure la vérité de la chose, mais pour montrer ce qu'il y a en elle de caché ; parce que le sang du Christ est dans l'eucharistie d'une manière voilée et que la passion elle-même du Christ a été figurée aussi de la sorte dans l'Ancien Testament.

Objection N°6.

Nous avons dit (quest. 73, art. 3, Réponse N°3) que, comme le baptême est le sacrement de la foi, de même l'eucharistie est le sacrement de la charité. On doit donc mettre dans cette forme la charité plutôt que la foi.

Réponse à l'objection N°6 :

Il est dit : Mystère de la foi, comme étant l'objet de la foi ; parce qu'il n'y a que la foi seule qui sache que le sang du Christ est véritablement dans l'eucharistie, et parce que c'est aussi par la foi que la passion du Christ justifie. On appelle le baptême le sacrement de la foi, parce qu'il est une protestation de la foi ; mais on dit que l'eucharistie est le sacrement de la charité, en raison de ce qu'elle figure et de ce qu'elle produit.

Objection N°7.

Ce sacrement tout entier, par rapport au corps aussi bien que par rapport au sang, est le mémorial de la passion du Seigneur ; d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 11, 26) : Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur. On n'aurait donc pas dû faire mention de la passion du Christ et de son fruit dans la forme de la consécration du sang plutôt que dans la forme de la consécration du corps, surtout puisque le Seigneur a dit (Luc, 22, 19) : Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous.

Réponse à l'objection N°7 :

Il faut répondre au septième, que, comme nous l'avons dit (Réponse N°2), le sang consacré séparément du corps représente plus expressément la passion du Christ. Et c'est pour ce motif que dans la consécration du sang il est fait mention de la passion du Christ et de ses fruits plutôt que dans la consécration du pain.

Objection N°8.

La passion du Christ, comme nous l'avons vu (quest. 48, et 49, art. 2), a été suffisante pour tous et efficace pour un grand nombre. On eût donc dû dire : qui sera répandu pour tous ou pour un grand nombre, sans ajouter pour vous.

Réponse à l'objection N°8 :

Le sang de la passion du Christ a été efficace non seulement pour les Juifs choisis auxquels a été donné le sang de l'Ancien Testament, mais encore pour les gentils ; non seulement pour les prêtres qui consacrent ce sacrement ou pour les autres qui le reçoivent, mais encore pour ceux pour lesquels il est offert. C'est pourquoi il est dit expressément : Pour vous, Juifs, et pour beaucoup, c'est-à-dire pour les gentils ; ou bien pour vous qui le mangez, et pour beaucoup pour lesquels il est offert.

Objection N°9.

Les paroles par lesquelles on consacre tirent leur efficacité de l'institution du Christ. Or, aucun évangéliste ne rapporte que le Christ ait dit toutes ces paroles. Cette forme de la consécration du vin n'est donc pas convenable.

Réponse à l'objection N°9 :

Les évangélistes n'ont pas eu l'intention de donner les formes des sacrements qui dans la primitive Église devaient rester secrètes, comme le dit saint Denis (De eccles. hierarch., chap. 7), mais ils ont voulu raconter l'histoire du Christ. Cependant on peut retrouver presque toutes ces expressions dans les divers endroits de l'Écriture. Car ces paroles : Ceci est le calice, se trouvent (Luc, chap. 22 et 1 Cor, chap. 11). Dans saint Matthieu (chap. 26) il est dit : Ceci est mon sang, le sang du Nouveau Testament qui va être répandu pour beaucoup, pour la rémission des péchés. Quant aux mots éternel et mystère de foi, ils viennent de la tradition[1] du Seigneur, qui est parvenue à l'Église par les apôtres, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 11, 23) : C'est du Seigneur que j'ai reçu ce que je vous ai transmis.

Mais c'est le contraire. L'Église, instruite par les apôtres, se sert de cette forme dans la consécration du vin.

Conclusion.

La forme de la consécration du vin est convenable, car elle est celle dont le Christ s'est servi, et elle consiste dans ces paroles : Ceci est le calice de mon sang, de la nouvelle et de l'éternelle alliance, mystère de foi, qui sera répandu pour vous et pour un grand nombre, pour la rémission des péchés.

Il faut répondre qu'à l'égard de cette forme il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui ont dit que ces paroles seules : Ceci est le calice de mon sang, sont de l'essence de la forme et que celles qui suivent n'en sont pas. Mais il semble que ce sentiment ne soit pas convenable ; parce que les paroles qui suivent sont une détermination du prédicat, c'est-à-dire du sang du Christ ; par conséquent elles appartiennent à l'intégrité de cette formule[2]. — C'est pourquoi d'autres disent avec plus de raison, que toutes les paroles qui suivent sont de la substance de la formule, jusqu'à ce qui vient ensuite : Toutes les fois que vous ferez cela, ce qui appartient à l'usage de ce sacrement ; ces dernières ne sont donc pas de la substance de la forme. De là il arrive que le prêtre prononce toutes ces paroles sous le même rite et de la même manière, c'est-à-dire en tenant le calice dans ses mains. D'ailleurs dans saint Luc (22, 20) les paroles qui suivent sont mêlées à celles qui précèdent en disant : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang. On doit donc dire que toutes les paroles citées (in arg. 1) sont de la substance de la forme, mais que par les premières, quand on dit : Ceci est le calice de mon sang, on signifie le changement du vin dans le sang de la manière que nous avons dite (art. préc.), dans la forme de la consécration du pain ; et par les paroles qui suivent on désigne la vertu du sang répandu dans la passion, qui opère dans ce sacrement, et qui se rapporte à trois choses.

1. Elle a principalement pour but de nous faire obtenir l'héritage éternel, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 10, 19) : Nous avons par le sang de Jésus la liberté d'entrer avec confiance dans le sanctuaire. C'est pour désigner cette chose qu'on dit : Le sang de la nouvelle et de l'éternelle alliance.
2. La justice de la grâce qui existe par la foi, suivant ces autres paroles du même apôtre (Rom., 3, 25) : Dieu a destiné le Christ pour être la victime de propitiation par la foi qu'on aurait en son sang, pour qu'il soit évident qu'il est juste et qu'il justifie celui qui tend à la justice par la foi en Jésus-Christ. Et c'est pour cela qu'on ajoute : Mystère de foi.
3. L'éloignement de ce qui était un obstacle à ses deux effets, c'est-à- dire l'anéantissement du péché, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 9, 14) : Le sang du Christ purifiera notre

1 Ce serait une bien grande faute, dit Mgr Gousset, que de substituer une autre forme eucharistique à celle du missel romain, sous prétexte que celle-ci n'est pas entièrement tirée de l'Écriture sainte, de supprimer, par exemple, les mots æterni et mysterium fidei, que nous tenons de la tradition. †

2 À cet égard, les thomistes sont partagés sur la pensée véritable de saint Thomas au sujet de cette question. Il y en a qui croient qu'il considérait absolument toutes les paroles de la formule jusqu'à quotiescumque comme étant essentielles au point que la consécration serait nulle si on ne les prononçait toutes. Sylvius, Billuart et un très grand nombre d'autres croient qu'il a seulement voulu dire que ses paroles n'étaient nécessaires qu'à l'intégrité de la formule. Ils pensent qu'il n'y a d'essentiel que ces mots : Ceci est le calice de mon sang ; ce qui est le sentiment le plus commun et le plus probable. †

conscience des œuvres mortes, c'est-à-dire des péchés, et c'est par rapport à cela qu'on ajoute : qui sera répandu pour vous et pour beaucoup, pour la rémission des péchés[1]. [Q83-4] ;

Article 4 : Dans les paroles de ces deux formules y a-t-il une vertu créée qui soit la cause efficiente de la consécration ?

78

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas dans les paroles de ces deux formules une puissance créée qui soit la cause efficiente de la consécration. Car saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 4, chap. 14) : que c'est par la seule vertu de l'Esprit-Saint que s'opère la conversion du pain au corps du Christ. Or, la vertu de l'Esprit-Saint est la vertu incréée. Donc ce sacrement n'est point produit par la vertu créée de ces paroles.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand on dit que c'est par la seule vertu de l'Esprit-Saint que le pain est converti au corps du Christ, on n'exclut pas la vertu instrumentale qui est dans la forme de ce sacrement ; comme quand on dit qu'il n'y a qu'un coutelier qui fasse des couteaux, on n'exclut pas la vertu du marteau.

Objection N°2.

Les œuvres miraculeuses ne sont pas produites par une vertu créée, mais par la seule vertu divine, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 110, art. 4). Or, la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ est une œuvre qui n'est pas moins miraculeuse que la création du monde, ou la formation du corps du Christ dans le sein d'une vierge ; ce qui ne peut être produit par aucune vertu créée. Ce sacrement n'est donc pas consacré par la vertu créée de ces paroles.

Réponse à l'objection N°2 :

Aucune créature ne peut faire des œuvres miraculeuses, comme agent principal, mais elle peut en faire instrumentalement. C'est ainsi que le contact de la main du Christ a guéri le lépreux. Les paroles du Christ changent de cette manière le pain au corps du Christ ; ce qui n'a pu avoir lieu dans la conception du corps du Christ, car il ne pouvait rien alors sortir de son corps qui eût une vertu instrumentale capable de le former[2]. Dans la création, il n'y a rien eu non plus sur lequel l'action instrumentale de la créature pût s'appuyer et qu'elle put avoir pour terme. Par conséquent, il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Ces formules ne sont pas simples, mais composées de beaucoup de mots ; on ne les prononce pas simultanément, mais successivement. La conversion qui s'opère étant instantanée, comme nous l'avons dit (quest. 75, art. 7), il faut donc qu'elle soit produite par une vertu simple et par conséquent qu'elle ne le soit pas par la vertu de ces paroles.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces paroles par lesquelles se fait la consécration opèrent sacramentellement. Par conséquent, la puissance de conversion qui existe dans ces formules résulte de la signification qui est complète quand la dernière parole est prononcée. C'est pourquoi, au dernier instant où l'on prononce les paroles, ces formules obtiennent cette vertu, mais par rapport à ce qui précède ; et cette vertu est

1 Dans le cas où un prêtre n'aurait prononcé que les mots : Ceci est le calice de mon sang, et omis le reste, saint Liguori pense qu'il devrait consacrer de nouveau, en prononçant la forme en entier (liv. 6, n° 225). †

2 Car il n'y a rien qui se produise soi-même. †

simple en raison de la chose signifiée qui est simple, quoiqu'il y ait quelque chose de composé dans les paroles qu'on prononce extérieurement.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De sacr., liv. 4, chap. 4) : Si les paroles de Jésus-Christ ont tant de force qu'elles donnent l'être à ce qui n'existait pas, à plus forte raison doivent-elles faire que les choses qui étaient existent et qu'elles soient changées en une autre. Par conséquent ce qui était du pain avant la consécration est le corps du Christ après, parce que la parole du Christ change une créature en autre chose.

Conclusion.

Le sacrement de l'eucharistie étant plus noble que les autres, il est nécessaire que les paroles formelles de ce sacrement aient une vertu créée qui produise la consécration.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont prétendu qu'il n'y avait aucune vertu créée, ni dans les formes que nous avons citées (art. 2 et 3), pour produire la transsubstantiation, ni dans les autres formes des sacrements, et qu'il n'y en avait même pas dans les sacrements eux-mêmes pour produire leurs effets ; ce qui est contraire, comme nous l'avons vu (quest. 62, art. 1, art. 3 et 4), aux sentiments des Pères et ce qui déroge à la dignité des sacrements de la loi nouvelle. — Par conséquent, puisque l'eucharistie est un sacrement plus noble que les autres, comme nous l'avons dit (quest. 65, art. 3), il s'ensuit que dans les paroles formelles de ce sacrement, il y a une vertu créée pour produire la conversion qui s'y opère ; mais cette vertu est instrumentale, comme dans les autres sacrements, ainsi que nous l'avons vu (quest. 62, art. 1, 3 et 4). Car, puisque ces paroles sont prononcées en la personne du Christ, c'est par son ordre qu'elles reçoivent de lui une vertu instrumentale ; comme toutes ses autres actions ou toutes ses autres paroles ont instrumentalement une vertu salutaire, ainsi que nous l'avons dit (ibid.). [Q82-1] ; [Q82-1] ;

Article 5 : Les paroles consécratoires sont-elles vraies ?

78

Objection N°1.

Il semble que les paroles consécratoires ne soient pas véritables. Car, quand on dit : Ceci est mon corps, le mot ceci est déterminatif de la substance. Or, d'après ce que nous avons dit (art. 2), quand on prononce ce pronom hoc, la substance du pain est encore là ; parce que la transsubstantiation se fait au dernier instant où l'on prononce les paroles. Et comme il est faux de dire : Le pain est le corps du Christ, il est donc faux aussi de dire : Ceci est mon corps.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot ceci désigne la substance, mais sans déterminer sa nature propre, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Objection N°2.

Le pronom ceci fait une démonstration qui se rapporte aux sens. Or, les espèces sensibles qui sont dans l'eucharistie ne sont pas le corps lui-même du Christ, ni les accidents du corps du Christ. Cette manière de parler ne peut donc pas être vraie : Ceci est mon corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Le pronom ceci ne désigne pas les accidents, mais la substance contenue sous les accidents, qui fut d'abord du pain, et qui est ensuite le corps du Christ, lequel, quoique ces accidents ne lui appartiennent pas, est cependant contenu sous eux.

Objection N°3.

Ces paroles, comme nous l'avons dit (art. préc.), produisent, par leur signification, la conversion du pain au corps du Christ. Or, la cause efficiente se conçoit avant l'effet. La signification de ces paroles se conçoit donc avant la conversion du pain au corps du Christ. Et comme avant la conversion cette proposition est fausse : Ceci est mon corps, on doit donc juger absolument qu'elle est fausse, et il en est de même de cette formule : Ceci est le calice de mon sang, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

La signification de cette formule est conçue avant la chose signifiée (Ou opérée.) dans l'ordre de la nature, comme la cause est naturellement avant l'effet. Mais il n'en est pas de même dans l'ordre du temps, parce que cette cause se produit simultanément avec son effet, et cela suffit pour que la formule soit vraie.

Mais c'est le contraire. Ces paroles sont prononcées par le prêtre en la personne du Christ, qui dit de lui-même (Jean. 14, 6) : Je suis la vérité.

Conclusion.

Puisque les paroles de la consécration ont la vertu de produire ce qu'elles signifient, et que le mot ceci démontre la substance sans déterminer sa nature propre, on doit croire qu'elles sont très véritables.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a eu beaucoup d'opinions différentes. En effet, il y en a qui ont dit que dans cette formule : Ceci est mon corps, le mot ceci implique la démonstration selon qu'elle est conçue dans l'entendement et non selon qu'elle est appliquée ; parce que toute cette formule se prend matériellement, puisqu'on la prononce à la manière d'une chose qu'on raconte[1]. Car le prêtre rapporte que le Christ a dit : Ceci est mon corps. Mais ce sentiment n'est pas soutenable, parce que, d'après cela, ces paroles ne seraient pas appliquées à la matière corporelle qui est présente, et par conséquent le sacrement ne serait pas produit. Car saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 80) : La parole s'ajoute à l'élément et le sacrement est produit. En outre, on n'évite pas totalement par là la difficulté de cette question ; parce que les mêmes raisons subsistent à l'égard de la première fois où le Christ a prononcé ces paroles. C'est pourquoi il est évident qu'elles n'ont pas été prises matériellement, mais significativement. Par conséquent on doit dire aussi que quand le prêtre les prononce, elles sont prises significativement et qu'elles ne le sont pas seulement d'une manière matérielle. Peu importe d'ailleurs que le prêtre les prononce à la façon d'une chose qu'on rapporte, comme ayant été dites par le Christ ; parce qu'en raison de la vertu infinie du Christ, comme le contact de sa chair a communiqué une puissance régénératrice, non seulement à ces eaux qui ont touché le Christ, mais encore à toutes les eaux qui sont sur la terre et qui existeront dans tous les siècles futurs, de même de ce que le Christ a prononcé ces paroles, elles ont acquis une puissance consécratoire qu'exerce tout prêtre qui les prononce, absolument comme si le Christ était présent et qu'il les prononçât lui-même. — C'est pourquoi d'autres ont dit que dans cette formule, le mot ceci fait une démonstration non pour les sens, mais pour l'entendement, de telle sorte que le sens de ces paroles : Ceci est mon corps, est celui-ci : ce qui est signifié par cela est mon corps. Mais ce sentiment est également insoutenable. Car, puisque dans les sacrements ce qui est signifié est produit, cette formule ne ferait pas que le corps du Christ existât véritablement dans l'eucharistie, mais qu'il y fût seulement comme dans un signe, ce qui est hérétique[2], comme nous l'avons dit (quest. 75, art. 1). — C'est ce qui a fait dire à d'autres que le mot ceci fait une démonstration qui se rapporte aux sens. Mais cette démonstration s'entend, non de l'instant où l'on prononce cette parole, mais du

1 Comme on pourrait par exemple rapporter les paroles par lesquelles Dieu a créé la lumière. Ces paroles ne produiraient pas la lumière, mais elles donneraient à entendre que la lumière a été produite par elles. †

2 Cette erreur a été renouvelée par les réformateurs modernes, qui ont nié la présence réelle du Christ dans l'eucharistie et qui ont voulu faire de ce sacrement un signe ou une figure. †

dernier instant où la parole est proférée ; comme quand on dit : maintenant je me tais ; l'adverbe maintenant fait une démonstration pour l'instant qui suit immédiatement cette parole. Car cette proposition signifie : immédiatement après avoir dit ces mots, je me tais. Mais ce sentiment n'est pas non plus solide ; parce que dans cette hypothèse le sens de cette formule serait celui-ci : Mon corps est mon corps[1], et ce n'est pas là ce que produit la formule dont nous parlons, parce que ce corps a été le corps du Christ avant que ces paroles fussent prononcées, et par conséquent ce n'est pas là ce qu'elles signifient. — Il faut donc dire, comme nous l'avons fait (art. préc.), que cette formule a une vertu qui produit la conversion du pain au corps du Christ. C'est pourquoi elle est aux autres formules qui n'ont qu'une puissance significative et non opérative, ce que la conception de l'intellect pratique qui opère les choses est à la conception de notre intellect spéculatif qui vient des choses elles-mêmes. Car les mots sont les signes des pensées, d'après Aristote (Periherm., liv. 1, in princ.). C'est pour cette raison que, comme la conception de l'intellect pratique ne présuppose pas la chose conçue, mais la fait ; de même la vérité de cette formule ne présuppose pas la chose signifiée, mais elle la produit. Car c'est ainsi que le Verbe de Dieu se rapporte aux choses faites par lui. Toutefois cette conversion ne se faisant pas successivement, mais instantanément, comme nous l'avons dit (quest. 75, art. 7), il s'ensuit qu'on doit comprendre que cette formule opère ce qu'elle signifie au dernier instant où les paroles sont prononcées, non pas cependant de telle sorte qu'on présuppose de la part du sujet ce qui est le terme de la conversion, c'est-à-dire que le corps du Christ est le corps du Christ, ni ce qui a été avant la conversion, c'est-à-dire le pain ; mais ce qui se rapporte d'une manière commune à l'un et à l'autre, c'est-à-dire ce qui est contenu en général sous ces espèces. Car ces paroles ne font pas que le corps du Christ soit le corps du Christ, ni que le pain soit le corps du Christ, mais que ce qui est contenu sous ces espèces et qui était auparavant du pain, soit le corps du Christ. C'est pourquoi le Seigneur ne dit pas expressément : Ce pain est mon corps, ce qui reviendrait au sens de la seconde opinion ; ni : Ce corps qui est te mien est mon corps, ce qui retomberait dans la troisième ; mais il dit en général : Ceci est mon corps, sans ajouter aucun nom du côté du sujet, mais en employant seulement le pronom qui signifie la substance en général ; sans qualité, c'est-à-dire sans forme déterminée[2].

Article 6 : La forme de la consécration du pain produit-elle son effet, avant que la forme de la consécration du vin soit prononcée ?

78

Objection N°1.

Il semble que la forme de la consécration du pain ne produise pas son effet tant que la forme de la consécration du vin n'est pas prononcée. Car, comme le corps du Christ commence à être dans l'eucharistie par la consécration du pain ; de même son sang commence à y être par la consécration du vin. Si donc les paroles de la consécration du pain produisaient leur effet avant la consécration du vin, il s'ensuivrait que le corps du Christ commencerait à être dans ce sacrement sans le sang ; ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°1 :

Ceux qui ont fait cette supposition paraissent avoir été induits en erreur par ce raisonnement. Par conséquent on doit comprendre qu'après la consécration du pain, le corps du Christ est là par la force du sacrement et son sang par la concomitance réelle ; tandis qu'au contraire, par la consécration du vin le sang du Christ est là par la force du sacrement et son corps par la

1 Cela reviendrait à cette tautologie : Le corps du Christ est le corps du Christ. †

2 Ainsi le mot hoc est pris substantivement et il démontre d'une manière indéterminée la substance contenue sous les espèces du pain. †

concomitance réelle : de telle sorte que le Christ est tout entier sous l'une et l'autre espèce, comme nous l'avons dit (quest. 76, art. 2).

Objection N°2.

Un sacrement qui est un n'a qu'un seul complément. Par conséquent, quoique dans le baptême il y ait trois immersions, la première cependant n'obtient pas son effet avant que la troisième soit terminée. Or, ce sacrement tout entier est un, comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 2). Les paroles par lesquelles on consacre le pain n'obtiennent donc pas leur effet sans les paroles sacramentelles par lesquelles on consacre le vin.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce sacrement est un de l'unité de perfection, comme nous l'avons vu (quest. 73, art. 2), en tant qu'il est formé de deux choses, de l'aliment et de la boisson, dont l'une et l'autre a par elle-même sa perfection[1] : au lieu que les trois immersions du baptême se rapportent à un seul et simple effet. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Dans la forme même de la consécration du pain, il y a plusieurs paroles dont les premières ne produisent leur effet que quand la dernière est prononcée, comme nous l'avons dit (art. 4, Réponse N°3). Pour la même raison les paroles par lesquelles on consacre le corps du Christ, ne produisent leur effet qu'autant qu'on a prononcé les paroles par lesquelles le sang est consacré.

Réponse à l'objection N°3 :

Les différentes paroles qui sont dans la forme de la consécration du pain constituent la vérité d'une seule et même formule[2] ; mais il n'en est pas de même des paroles qui appartiennent à des formules diverses. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. Immédiatement après avoir prononcé les paroles de la consécration du pain, on présente l'hostie consacrée à l'adoration du peuple ; ce qu'on ne ferait pas, si le corps du Christ n'y était pas, parce que ce serait un acte d'idolâtrie. Les paroles de la consécration du pain produisent donc leur effet, avant qu'on ne prononce celles de la consécration du vin.

Conclusion.

Les paroles de la consécration du pain produisent leur effet, avant que celles de la consécration du vin soient prononcées.

Il faut répondre qu'il y a des anciens docteurs qui ont dit que ces deux formes, celles de la consécration du pain et du vin, s'attendent réciproquement pour agir ; de telle sorte que la première ne produit pas son effet, avant que la seconde soit prononcée. Mais cette opinion ne peut se soutenir parce que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 5), pour que cette formule : Ceci est mon corps soit vraie, il est nécessaire, à cause que le verbe est au présent, que la chose signifiée existe simultanément dans le temps avec la signification même de la formule : autrement, si la chose signifiée était attendue pour l'avenir, on devrait mettre le verbe au futur, mais non au présent, de telle sorte qu'au lieu de dire : Ceci est mon corps, il faudrait : Ceci sera mon corps. Mais comme la signification de cette formule est complète, aussitôt qu'on a achevé ces paroles, il s'ensuit qu'il faut que la chose signifiée soit présente immédiatement ; ce qui est l'effet de ce sacrement ; autrement la formule ne serait pas vraie. Cette hypothèse est aussi contraire au rite de l'Église qui adore le corps du Christ,

1 Dans un tout moral il n'est pas nécessaire que la perfection d'une partie attende la perfection de l'autre. †

2 Le sens de la formule n'est complet qu'autant qu'elle est achevée, mais ce sens est indépendant de la formule suivante. †

immédiatement après que l’on a prononcé les paroles. D’où il faut dire que la première forme n’attend pas la seconde pour agir, mais qu’elle produit immédiatement son effet.

78

QUESTION 79 : DES EFFETS DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE

Question 79 : Des effets du sacrement de l'eucharistie.....420
Article 1 : L'eucharistie confère-t-elle la grâce ?.....421
Article 2 : L'eucharistie a-t-elle pour effet l'acquisition de la gloire ?.....423
Article 3 : L'effet de l'eucharistie est-il la rémission du péché-mortel ?.....424
Article 4 : Les péchés véniels sont-ils remis par l'eucharistie ?.....426
Article 5 : Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement ?.....427
Article 6 : L'homme est-il préservé par l'eucharistie des péchés à venir ?.....429
Article 7 : L'eucharistie profite-t-elle à d'autres qu'a ceux qui la reçoivent ?.....430
Article 8 : Le péché véniel empêche-t-il l'effet de l'eucharistie ?.....432

[Q80-1]

Nous devons ensuite nous occuper des effets de l'eucharistie.

À cet égard il y a huit questions à examiner :

1. Ce sacrement confère-t-il la grâce ?[1]
2. L'effet de ce sacrement est-il l'acquisition de la gloire ?[2]
3. Ce sacrement a-t-il pour effet la rémission du péché-mortel ?[3]
4. Remet-il le péché véniel ?[4]
5. Remet-il toute la peine du péché ?
6. Préserve-t-il les hommes des péchés à venir ?[5]
7. Ce sacrement sert-il à d'autres qu'à ceux qui le prennent ?[6]
8. De ce qui empêche l'effet de ce sacrement.

1 Cet article est une réfutation de l'erreur des enthousiastes qui disaient que l'eucharistie n'est ni utile, ni inutile, et des arméniens qui prétendaient qu'elle n'était utile qu'au salut du corps ; ce qui est condamné par le concile de Trente, qui a défini que l'eucharistie était un sacrement de la loi nouvelle, et que tous les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce (sess. 7, can. 1 et 6). †

2 Le concile de Trente a également indiqué cet effet de l'eucharistie par ces paroles (sess. 13, chap. 2) : Pignus prætereà id esse voluit futuræ nostræ gloriæ et perpetuæ felicitatis. †

3 L'eucharistie n'a pas été établie pour conférer à l'homme la première grâce sanctifiante, celle qui efface le péché-mortel ; car elle suppose au contraire que celui qui la reçoit est en état de grâce. C'est ce qui fait dire à saint Paul : Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indignè, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo… qui enim manducat et bibit indignè, judicium sibi manducat et bibit (1 Cor., 11, 27 et suiv.). †

4 Le concile de Trente exprime ainsi cet effet du sacrement (sess. 13, chap. 2) : Salvator noster sumi voluit sacramentum hoc, tanquam antidotum, quo liberemur à culpis quotidianis et à peccatis mortalibus præservemur. Ces fautes journalières sont évidemment les péchés véniels. †

5 Le concile de Trente exprime positivement cet effet dans le passage que nous avons cité (au-dessus, art. 4.). †

6 Saint Thomas répond que l'eucharistie n'est utile qu'à ceux qui la reçoivent comme sacrement, cependant il ne s'ensuit pas que les communions que l'on fait pour les autres ne leur soient pas profitables. La proposition contraire a été condamnée. Mais elles ne leur sont utiles que ex opere operantis, c'est-à-dire en raison de la ferveur de la personne qui a communié et prié pour eux. †

Article 1 : L'eucharistie confère-t-elle la grâce ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'eucharistie ne confère pas la grâce. Car ce sacrement est une nourriture spirituelle, et une nourriture ne se donne qu'à celui qui est vivant. Par conséquent, puisque la vie spirituelle existe par la grâce, ce sacrement ne convient qu'à celui qui a déjà la grâce. Il ne la confère donc pas pour qu'on commence à l'avoir[1], et il n'a pas non plus pour but de l'augmenter, parce que l'accroissement spirituel appartient au sacrement de confirmation, comme nous l'avons dit (quest. 72, art. 1). La grâce n'est donc pas conférée par ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

L'eucharistie a par elle-même la vertu de conférer la grâce, et on n'a la grâce, avant de recevoir ce sacrement, qu'autant qu'on a le désir de le recevoir, soit par soi-même, comme les adultes, soit par l'intermédiaire de l'Église, comme les petits enfants, ainsi que nous l'avons dit (quest. 73, art. 3). Par conséquent c'est déjà une preuve de l'efficacité de sa vertu, qu'il faille le désirer pour obtenir la grâce par laquelle on est vivifié spirituellement. De plus il arrive que quand on le reçoit réellement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée. Mais ceci se fait autrement que par le sacrement de confirmation, dans lequel la grâce est augmentée et perfectionnée pour résister aux attaques extérieures des ennemis du Christ, au lieu que par l'eucharistie la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée pour que l'homme soit parfait en lui-même par son union avec Dieu.

Objection N°2.

L'eucharistie est considérée comme une réfection spirituelle. Or, la réfection spirituelle paraît plus appartenir à l'usage de la grâce qu'à sa collation. Il semble donc que la grâce ne soit pas conférée par ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

L'eucharistie confère la grâce spirituellement avec la vertu de la charité. D'où saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. 14) compare ce sacrement au charbon qu'Isaïe a vu (Is., chap. 6). Car un charbon n'est pas simplement du bois, mais du bois uni au feu, de telle sorte que le pain de la communion n'est pas simplement du pain, mais qu'il est uni à la divinité. Or, selon la pensée de saint Grégoire (Hom. 30 in Evang.), l'amour de Dieu n'est pas oisif ; car il opère de grandes choses quand il existe. C'est pour ce motif que, relativement à ce qui est de sa puissance, ce sacrement produit non seulement l'habitude de la grâce et de la vertu, mais encore il excite à agir, d'après cette parole de saint Paul (2 Cor., 5, 14) : La charité du Christ nous presse. Et il résulte de là, que d'après la vertu de ce sacrement, l'âme est spirituellement fortifiée, par là même qu'elle est spirituellement délectée et en quelque sorte enivrée de la douceur de la bonté divine[2], suivant ces paroles (Cant., 5, 1) : Mangez, mes amis, et buvez, et enivrez-vous, mes très-chers. [Q81-1] ;

Objection N°3.

Comme nous l'avons dit (quest. 74, art. 2, et quest. 76, art. 1, Réponse N°2), dans l'eucharistie le corps du Christ est offert pour le salut du corps et le sang pour le salut de l'âme. Or, ce n'est pas le corps qui est le sujet de la grâce, mais l'âme, ainsi que nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 110, art. 4). Par conséquent, ce sacrement ne confère pas la grâce, du moins quant au corps.

Réponse à l'objection N°3 :

1 C'est ce qu'on appelle la première grâce sanctifiante. †

2 C'est pour ce motif qu'une des principales figures de l'eucharistie, ce fut la manne qui avait en elle-même tous les goûts les plus suaves. †

Les sacrements opérant le salut qu'ils signifient, il s'ensuit que par analogie on dit que dans l'eucharistie le corps est offert pour le salut du corps, et le sang pour le salut de l'âme ; quoique l'un et l'autre opèrent pour le salut du corps et de l'âme, puisque le Christ est tout entier sous l'un et l'autre, comme nous l'avons dit (quest. 76, art. 2). Et quoique le corps ne soit pas le sujet immédiat de la grâce, cependant l'effet de la grâce reflue de l'âme sur le corps[1], puisqu'ici-bas nous faisons de nos membres les armes de la justice de Dieu, selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 6), et que dans la vie future notre corps obtiendra l'incorruptibilité et la gloire de l'âme.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 6, 52) : Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. Or, la vie spirituelle existe par la grâce. La grâce est donc conférée par ce sacrement.

Conclusion.

Il est nécessaire que le sacrement de l'eucharistie confère la grâce, puisqu'il contient le Christ qui est la source et l'origine de toute grâce.

Il faut répondre que l'effet du sacrement de l'eucharistie doit se considérer premièrement et principalement en raison de ce qu'il renferme le Christ.

1. Comme en venant visiblement dans le monde, il a conféré au monde la vie de la grâce, d'après ces paroles (Jean, 1, 17) : C'est Jésus-Christ qui a apporté la grâce et la vérité ; de même en venant dans l'homme sacramentellement il y opère la vie de la grâce, suivant ces autres paroles (Jean, 6, 58) : Celui qui me mange, vivra à cause de moi. C'est ce qui fait dire à saint Cyrille[2] : Le Verbe vivifiant de Dieu en s'unissant à notre propre chair l'a rendue vivifiante elle-même. Car il convenait qu'il s'unît d'une certaine manière à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux, que nous recevons dans le pain et le vin comme une bénédiction qui nous vivifie.
2. On le considère selon que ce sacrement représente ce qu'est la passion du Christ, comme nous l'avons dit (quest. 74, art. 1, et quest. 76, art. 2, Réponse N°1). C'est pourquoi il produit dans l'homme l'effet que la passion du Christ a produit dans le monde. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Hom. 84 in Joan.), à l'occasion de ces paroles (Jean, chap. 19) : Continuò exivit sanguis et aqua : Puisque c'est de là que les sacrés mystères tirent leur origine, quand vous vous approchez de ce redoutable calice, approchez-vous-en comme si vous deviez boire au côté du Christ. D'où le Seigneur dit lui-même (Matth., 26, 28) : Ceci est mon sang, qui sera répandu pour vous pour la rémission des péchés.
3. On considère l'effet de ce sacrement d'après la manière dont il nous est donné, et il l'est à la façon d'un aliment et d'un breuvage. C'est pourquoi, tout l'effet que produisent la nourriture et le breuvage matériels quant à la vie du corps, en le sustentant, en lui donnant l'accroissement, en le réparant et en le délectant, l'eucharistie le produit tout entier relativement à la vie spirituelle[3]. D'où saint Ambroise dit (De sacr., liv. 5, chap. 4) : Ce pain est celui de la vie éternelle et il soutient la substance de notre âme. Et saint Chrysostome ajoute (Sup. Joan., hom. 45) : Il se donne à nous qui le désirons pour être palpé, mangé et embrassé. D'où le Seigneur dit lui-même (Jean, 6, 56) : Ma chair est véritablement une nourriture, et mon sang est véritablement un breuvage.
4. On considère son effet d'après les espèces sous lesquelles ce sacrement est conféré. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Tract. 26 in Joan., ad fin.) : Notre-Seigneur a mis son corps et son sang

1 L'eucharistie agit sur le corps en adoucissant l'ardeur de la concupiscence, et en excitant dans l'appétit sensitif de bonnes inclinations. †

2 (sim. his multa hab., liv 4, in Joan., chap. 2 et 3, et hab. expres. in Cat. aur. D. Th. super hunc locum) †

3 C'est ce que le concile de Trente exprime en ces termes : Omenem effectum quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustantando, augendo, reparando et delectando ; sacramentum hoc quad vitam operatur spiritalem. (Decret. in armen.). †

sous ces choses[1], qui de multiples qu'elles étaient sont ramenées à quelque chose d'un ; car l'une, c'est-à-dire le pain, est formée de plusieurs grains dont on n'a fait qu'une seule chose, et l'autre, c'est-à-dire le vin, est produit par plusieurs raisins qui n'ont donné qu'une seule liqueur. C'est pourquoi il dit ailleurs (Sup. Joan., tract. 26, int. fin. et med.) : O sacrement d'amour, ô signe de l'unité, ô lien de la charité. — Et comme le Christ et sa passion sont causes de la grâce, et que la réfection spirituelle et la charité ne peuvent exister sans elle, il est évident d'après tout ce que nous venons de dire que ce sacrement la confère. [Q82-1] ; [Q83-1] ; [Q83-4] ;

Article 2 : L'eucharistie a-t-elle pour effet l'acquisition de la gloire ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'effet de ce sacrement ne soit pas l'acquisition de la gloire. Car l'effet est proportionné à sa cause. Or, ce sacrement convient à ceux qui sont à l'état de voyageur ; et c'est pour cela qu'on lui donne aussi le nom de viatique. Par conséquent, puisque ceux qui sont voyageurs ne sont pas encore capables de la gloire, il semble que ce sacrement n'ait pas pour effet l'acquisition de la gloire.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la passion du Christ, en vertu de laquelle l'eucharistie opère, est cause suffisante de la gloire, sans qu'elle nous y introduise immédiatement, mais qu'elle nous oblige néanmoins à souffrir d'abord avec le Christ pour être ensuite glorifiés avec lui, selon la pensée de saint Paul (Rom., chap. 8) ; de même ce sacrement ne nous introduit pas immédiatement dans la gloire, mais il nous donne la vertu d'y parvenir, et c'est pour cela qu'on lui donne le nom de viatique. C'était pour figurer cet effet qu'il est dit (3 Rois, 19, 8) : qu'Élie mangea et but, et qu'il marcha fortifié par cette nourriture pendant quarante jours et quarante nuits jusqu'à Horeb, la montagne de Dieu.

Objection N°2.

Quand on pose une cause suffisante, on pose l'effet. Or, il y en a beaucoup qui reçoivent ce sacrement et qui ne parviendront jamais à la gloire, comme le prouve saint Augustin (De civ., liv. 21, chap. 25). Ce sacrement n'est donc pas la cause de l'acquisition de la gloire.

Réponse à l'objection N°2 :

De même que la passion du Christ n'a pas son effet dans ceux qui ne sont pas en rapport avec elle comme ils le doivent ; ainsi ceux qui reçoivent mal l'eucharistie, n'obtiennent pas la gloire par ce sacrement. D'où saint Augustin expliquant ces paroles de saint Jean (loc. cit.), dit : Autre chose est le sacrement et autre chose la vertu du sacrement. Beaucoup reçoivent de l'autel et meurent en y participant. Mangez, donc spirituellement le pain céleste et apportez l'innocence à l'autel. Il n'est donc pas étonnant que ceux qui ne conservent pas leur innocence, ne reçoivent pas les effets de ce sacrement.

Objection N°3.

Le plus n'est pas produit par le moins, parce que rien n'agit au-delà de son espèce. Or, recevoir le Christ sous une espèce étrangère, comme on le fait dans l'eucharistie, c'est moins que d'en jouir dans son espèce propre, ce qui appartient à la gloire. Ce sacrement ne produit donc pas l'acquisition de la gloire.

1 Le concile de Trente rend ainsi la même pensée : Adeo symbolum unius illius corporis, cujus ipse caput existit, cuique nos tanquam arctissimâ fidei, spei et charitatis connexione adstrictos esse voluit : ut idipsum omnes diceremus et non essent in nobis schismata (sess. 13, chap. 2). †

Réponse à l'objection N°3 :

Si le Christ est reçu sous une espèce étrangère, ceci appartient à la nature du sacrement qui agit instrumentalement. Mais rien n'empêche qu'une cause instrumentale produise un effet supérieur à elle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 77, art. 3, Réponse N°3).

Mais c'est le contraire. Saint Jean dit (Jean, 6, 52) : Si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement[1]. Or, la vie éternelle est la vie de la gloire. L'effet de ce sacrement est donc l'acquisition de la gloire.

Conclusion.

Soit que l'on considère dans l'eucharistie le principe d'où elle tire son effet, c'est-à-dire le Christ et sa passion, soit que l'on considère l'usage du sacrement, elle a pour effet l'acquisition de la vie éternelle.

Il faut répondre que dans l'eucharistie on peut considérer le principe d'où elle tire son effet, c'est-à-dire le Christ qu'elle contient et sa passion qu'elle représente, et le moyen par lequel elle produit son effet, c'est-à-dire l'usage du sacrement et son espèce. Sous ce double rapport, il lui convient d'avoir pour effet l'obtention de la vie éternelle. Car le Christ nous a ouvert lui-même, par sa passion, l'entrée de la vie éternelle, d'après ces paroles (Héb., 9, 15) : Il est le médiateur du Testament nouveau, afin que la mort intervenant, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel qui leur a été promis. D'où il est dit dans la forme de ce sacrement : Ceci est le calice de mon sang, du nouveau et de l'éternel Testament. De même la réfection de l'aliment spirituel et l'unité signifiée par les espèces du pain et du vin existent ici-bas à la vérité, mais d'une manière imparfaite ; tandis qu'elles existeront parfaitement dans l'état de la gloire. D'où saint Augustin dit (tract. 26), sur ces paroles de saint Jean (Jean, 6, 56) : Car ma chair est vraiment une nourriture : Puisque les hommes n'usent du boire et du manger que pour n'avoir plus ni faim, ni soif, cet effet ne peut être véritablement obtenu que par cette nourriture et cette boisson qui rendent ceux qui les prennent immortels et incorruptibles dans la société des saints où il y aura une paix et une unité pleine et parfaite.

Article 3 : L'effet de l'eucharistie est-il la rémission du péché-mortel ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'eucharistie ait pour effet la rémission du péché-mortel. Car il est dit dans une oraison : Que ce sacrement efface vos fautes. Or, on appelle ainsi (scelera) les péchés mortels. Ce sacrement les efface donc.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous demandons que ce sacrement[2] efface les péchés mortels dont nous n'avons pas la conscience, d'après ces paroles (Ps. 18, 13) : Purifiez-moi, Seigneur, de mes péchés cachés, ou qu'elle perfectionne en nous la contrition pour la rémission de nos péchés, ou encore qu'elle nous donne la force d'éviter les fautes graves.

1 Et plus loin : Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour (ibid., 6, 55) ; Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui (ibid., 6, 57). †

2 Le mot sacrement désigne en cet endroit le sacrifice qui s'offre pour tous ceux qui appartiennent à l'Église et par lequel on demande la conversion et le pardon des pécheurs. †

Objection N°2.

Ce sacrement agit en vertu de la passion du Christ, comme le baptême. Or, le baptême remet les péchés mortels, ainsi que nous l'avons dit (quest. 69, art. 1). L'eucharistie les remet donc aussi, surtout puisqu'il est dit dans la forme de ce sacrement : Qui sera répandu pour beaucoup pour la rémission des péchés.

Réponse à l'objection N°2 :

Le baptême est la génération spirituelle qui est un mouvement du non-être spirituel à l'être spirituel, et il est donné par manière d'ablution. C'est pourquoi, sous ces deux rapports, il ne répugne pas que celui qui a la conscience d'être dans le péché-mortel, approche du baptême. Mais par l'eucharistie l'homme reçoit en lui le Christ à la manière d'un aliment spirituel, ce qui ne convient pas à celui qui est mort dans le péché. Il n'y a donc pas de parité.

Objection N°3.

La grâce est conférée par ce sacrement, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, l'homme est justifié des péchés mortels par la grâce, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 3, 21) : Nous avons été gratuitement justifiés par sa grâce. Ce sacrement remet donc les péchés mortels.

Réponse à l'objection N°3 :

La grâce est une cause suffisante de la rémission du péché-mortel. Cependant elle ne le remet pas en acte, si elle n'est donnée au pécheur, comme grâce première ; et ce n'est pas de la sorte qu'elle est donnée dans l'eucharistie. Cette raison n'est donc pas concluante.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles de saint Paul (1 Cor., 11, 29) : Celui qui mange et boit indignement, mange et boit son jugement, la glose dit (Pet. Lombard.) : qu'il mange et boit indignement, celui qui est dans le péché-mortel ou qui traite les choses saintes sans respect, et qu'il mange et boit son jugement, c'est-à-dire sa damnation. Par conséquent, celui qui est dans le péché-mortel, s'il reçoit ce sacrement, ajoute donc à ses fautes, plutôt qu'il n'obtient la rémission de ses péchés.

Conclusion.

Puisque l'eucharistie est une nourriture spirituelle qui ne convient qu'aux vivants, elle charge donc l'âme de celui qui est dans le péché plus qu'elle ne la purifie, quoique du côté de la passion, d'où elle tire sa force, elle puisse remettre tous les péchés et qu'elle remette réellement le péché-mortel dans celui qui la reçoit avec dévotion et respect sans avoir la conscience de son péché et sans avoir de l'affection pour lui.

Il faut répondre que la vertu de ce sacrement peut se considérer de deux manières :

1. En elle-même. De la sorte, l'eucharistie a la vertu de remettre toutes les fautes, et elle tire cette vertu de la passion du Christ, qui est la source et la cause de la rémission des péchés.
2. On peut la considérer par rapport à celui qui reçoit ce sacrement, suivant qu'il y a ou qu'il n'y a pas en lui d'obstacle qui l'empêche d'en recevoir les effets. Or, quiconque a la conscience d'être dans le péché-mortel, a en lui-même un obstacle qui l'empêche de recevoir les effets de ce sacrement, parce que ses dispositions ne sont pas convenables, soit parce qu'il ne vit pas spirituellement et que par conséquent il ne doit pas recevoir une nourriture spirituelle, qui n'appartient qu'à ceux qui sont vivants ; soit parce qu'il ne peut être uni au Christ[1], tant qu'il est dans la disposition de pécher mortellement. C'est pour cela que, comme le dit Gennade (Lib. de eccles. dogm., chap. 53) : Si l'âme est dans l'affection du péché, la réception de l'eucharistie la charge plus qu'elle ne la purifie. Par conséquent, ce sacrement

1 Ce que produit ce sacrement. †

n’opère pas la rémission des fautes dans celui qui le reçoit avec la conscience qu’il est dans le péché-mortel.

Cependant, il peut remettre le péché de deux manières :

1. Quand on ne le reçoit pas en acte, mais par désir, comme quand on est auparavant purifié de ses fautes.
2. Quand on le reçoit étant dans le péché-mortel, mais sans avoir la conscience de cet état et sans avoir d’affection pour le péché. Car il peut se faire qu’on n’ait pas été d’abord suffisamment contrit ; mais en s’approchant de l’eucharistie avec dévotion et révérence on obtiendra par ce sacrement la grâce de la charité, qui perfectionnera la contrition et produira la rémission des péchés[2]. [Q80-1]

Article 4 : Les péchés véniels sont-ils remis par l’eucharistie ?

79

Objection N°1.

Il semble que l’eucharistie ne remette pas les péchés véniels. Car ce sacrement, comme le dit saint Augustin (Tract. 26 in Joan.), est le sacrement de la charité. Or, les péchés véniels ne sont pas contraires à la charité, comme nous l’avons vu (1a 2æ, quest. 88, art. 1 et 2, et 2a 2æ, quest. 24, art. 10). Par conséquent, puisque le contraire est détruit par son contraire, il semble que ce sacrement ne remette pas les péchés véniels.

Réponse à l’objection N°1 :

Les péchés véniels, quoiqu’ils ne soient pas contraires à la charité, quant à l’habitude, lui sont cependant contraires quant à la ferveur de l’acte que l’eucharistie excite, et c’est en raison de cet acte qu’ils sont effacés.

Objection N°2.

Si les péchés véniels sont remis par l’eucharistie, parla raison qu’elle en remet un elle les remet aussi tous. Or, il ne semble pas qu’elle les remette tous, parce qu’alors on se trouverait souvent absolument sans péché véniel, contrairement à ces paroles de saint Jean (1 Jean, 1, 8) : Si nous disons que nous n’avons pas de péché, nous nous abusons. Ce sacrement ne remet donc aucun péché véniel.

Réponse à l’objection N°2 :

Ces paroles ne signifient pas que l’homme ne puisse être en aucun temps sans péché véniel, mais que les saints ne passent pas leur vie sans commettre de péchés véniels[2].

Objection N°3.

Les contraires se repoussent mutuellement. Or, les péchés véniels n’empêchent pas de recevoir l’eucharistie. Car, sur ces paroles de saint Jean (Jean, chap. 6) : Vos pères ont mangé la manne dans le désert et sont morts, saint Augustin dit (Tract. 26, par. ant. med.) : Présentez-vous à l’autel avec innocence, et que vos péchés, quoiqu’ils soient quotidiens, ne vous donnent pas la mort. Les péchés véniels ne sont donc pas effacés par ce sacrement.

Réponse à l’objection N°3 :

2 Ce sentiment est celui de saint Liguori, de saint Antoine, de Bellarmin, de Suarez, de Sylvius, de Noël Alexandre, de Billuart, et il est le plus communément suivi par les théologiens. †

2 Le concile de Trente a décidé (sess. 6, can. 25), qu’un juste ne pouvait passer sa vie entière au moins sans faire des péchés véniels, sans un privilège spécial de Dieu : Si quis hominem semel iustificatum dixerit… posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio… anathema sit. †

La vertu de la charité, dont ce sacrement porte le nom, est plus grande que la vertu des péchés véniels. Car la charité enlève par ses actes les péchés véniels, tandis qu'ils ne peuvent pas totalement l'empêcher d'agir, et il en est de même de l'eucharistie.

Mais c'est le contraire. Innocent III dit (De myst. Mis., liv. 4, chap. 44) que l'eucharistie efface les péchés véniels et prémunit contre les péchés mortels. [Q80-3]

Conclusion.

Puisque l'eucharistie est une nourriture spirituelle par laquelle on répare ce que la chaleur de la concupiscence fait perdre au moyen des péchés véniels, il est évident que les péchés véniels sont remis par sa vertu.

Il faut répondre que dans l'eucharistie on peut considérer deux choses, le sacrement lui-même et la chose du sacrement. Sous ces deux rapports il est évident que ce sacrement a la vertu de remettre les péchés véniels. Car on le reçoit sous l'espèce d'un aliment qui nourrit. Or, la nourriture est nécessaire au corps pour réparer ce que l'on perd chaque jour par l'action de la chaleur naturelle. Sous le rapport spirituel, il y a chaque jour en nous une déperdition qui résulte de la chaleur de la concupiscence, au moyen des péchés véniels qui diminuent la ferveur de la charité, comme nous l'avons vu (2a 2æ, quest. 24, art. 10). C'est pourquoi il convient à ce sacrement de remettre les péchés véniels. D'où saint Ambroise dit (De sacr., liv. 5, chap. 4) que l'on prend ce pain quotidien pour remédier à l'infirmité de chaque jour. La chose de ce sacrement est la charité, qu'il excite en nous non seulement quant à l'habitude, mais encore quant à l'acte qui efface les péchés véniels. Il est donc évident que les péchés véniels sont remis par la vertu de ce sacrement[1]. [Q87-1] ;

Article 5 : Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement ?

79

Objection N°1.

Il semble que toute la peine du péché soit remise par l'eucharistie. Car l'homme reçoit en lui-même par ce sacrement l'effet de la passion du Christ, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), comme il le reçoit par le baptême. Or, par le baptême il reçoit la rémission de toute la peine en vertu de la passion du Christ, qui a suffisamment satisfait pour tous les péchés, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 69, art. 2). Il semble donc que ce sacrement remette à l'homme toute la peine due au péché.

Réponse à l'objection N°1 :

Le sacrement de baptême a directement pour but la rémission de la peine et de la faute, mais il n'en est pas de même de l'eucharistie, parce qu'on donne le baptême à l'homme qui meurt pour ainsi dire avec le Christ ; au lieu que l'eucharistie lui est donnée comme une nourriture qui le perfectionne par le Christ. Il n'y a donc pas de parité.

Objection N°2.

Le pape Alexandre Ier dit (Epist. ad omnes orth., post med. et hab., De consecrat., chap. 8, dist. 2) qu'il ne peut rien y avoir de plus grand dans les sacrifices que le corps et le sang du Christ. Or, l'homme satisfaisait pour ses péchés par les sacrifices de l'ancienne loi. Car il est dit (Lév., chap. 4 et 5) : Si l'homme a péché et qu'il fasse tel ou tel sacrifice, ses péchés lui seront remis. Donc, à plus forte raison, l'eucharistie est-elle plus efficace pour remettre toute la peine du péché.

1 C'est ce que disent aussi saint Chrysostome (Hom. 45 in Joan.), saint Bernard (Serm. de cœna Domini), saint Cyrille d'Alexandrie (liv. 4 in Joan., chap. 17) et les autres docteurs. †

Réponse à l'objection N°2 :

Ces sacrifices et ces oblations n'opéraient pas la remise de toute la peine, ni par rapport à la valeur de la chose offerte[1], ni par rapport à la dévotion de l'individu, qui est cause que maintenant encore la peine n'est pas remise tout entière.

Objection N°3.

Il est constant que l'eucharistie remet quelque chose de la peine due au péché. Ainsi, on enjoint à certaines personnes de faire célébrer pour elles des messes à titre de satisfaction. Or, la raison qui fait qu'on obtient la remise d'une partie de la peine, fait qu'on peut en obtenir une autre partie ; et puisque la vertu du Christ qui est contenue dans ce sacrement est infinie, il semble donc qu'il remette la peine tout entière.

Réponse à l'objection N°3 :

Si la peine n'est pas remise tout entière par l'eucharistie et si elle n'en remet qu'une partie, on ne doit pas l'attribuer à l'impuissance de la vertu du Christ, mais au défaut de dévotion de la part de l'homme.

Mais c'est le contraire. Car, d'après cela, on ne devrait pas enjoindre à l'homme une autre peine, comme on n'en impose pas à celui qui est baptisé.

Conclusion.

Toute la peine due au péché n'est pas effacée par le sacrement de l'eucharistie, mais, selon l'étendue de la dévotion de ceux qui le reçoivent, il diminue ou il remet une certaine partie de la peine due à leurs péchés.

Il faut répondre que l'eucharistie est tout à la fois un sacrifice et un sacrement. Elle est un sacrifice en tant qu'on l'offre, et elle est un sacrement en tant qu'on la reçoit. C'est pourquoi elle produit l'effet du sacrement dans celui qui la reçoit, et l'effet du sacrifice dans celui qui l'offre ou dans ceux pour lesquels elle est offerte. Si donc on la considère comme sacrement, elle produit deux sortes d'effets : l'un direct par la force du sacrement ; l'autre comme par concomitance, ainsi que nous l'avons dit à l'égard de ce que le sacrement contient (quest. 76, art. 1 et 2). Par la force du sacrement, elle produit directement l'effet pour lequel elle a été instituée. Or, elle n'a pas été établie pour satisfaire, mais pour nourrir spirituellement ceux qui la reçoivent, par l'union du Christ avec ses membres ; comme la nourriture s'unit à celui qu'elle nourrit. Mais parce que cette unité est produite par la charité, dont la ferveur fait obtenir non seulement la rémission de la faute, mais encore de la peine, il s'ensuit que par concomitance avec son effet principal l'homme obtient la remise, non de la peine entière, mais d'une partie proportionnée à sa dévotion et à sa ferveur. — Comme sacrifice, l'eucharistie a une puissance satisfactoire. Mais dans la satisfaction on considère plutôt l'affection de celui qui offre que l'étendue de son oblation. C'est pour cela que le Seigneur dit (Luc, chap. 21) de la veuve qui offrit deux oboles, qu'elle a donné plus que tous les autres. Ainsi, quoique cette oblation suffise par elle-même pour satisfaire pour toute peine, néanmoins elle n'est satisfactoire que pour ceux pour lesquels elle est offerte ou pour ceux qui l'offrent en raison de l'étendue de leur dévotion, et elle ne leur remet pas leur peine tout entière. [Q82-4] ; [Q86-4] ;

1 Comme le fait ce sacrifice. †

Article 6 : L'homme est-il préservé par l'eucharistie des péchés à venir ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'homme ne soit pas préservé par l'eucharistie des péchés à venir. Car il y en a beaucoup qui reçoivent dignement ce sacrement et qui tombent ensuite dans le péché ; ce qui n'arriverait pas si ce sacrement préservait des péchés à venir. Il n'a donc pas pour effet de préserver de ces péchés.

Réponse à l'objection N°1 :

L'effet de ce sacrement est produit dans l'homme selon la condition de celui-ci, comme il arrive que l'effet de toute cause active se produit dans la matière, selon la manière d'être de cette dernière. Or, l'homme ici-bas est dans une condition telle que son libre arbitre peut se tourner au bien et au mal. Par conséquent, quoique ce sacrement ait, autant qu'il est en lui, la vertu de préserver du péché, cependant il n'enlève pas à l'homme la faculté de pécher.

Objection N°2.

L'eucharistie est le sacrement de la charité, comme nous l'avons dit (art. 4, Réponse N°3). Or, la charité ne paraît pas préserver des péchés futurs, parce qu'une fois qu'on la possède on peut la perdre par une faute, comme nous l'avons vu (2a 2æ, quest. 24, art. 2). Il semble donc que ce sacrement ne préserve pas l'homme du péché.

Réponse à l'objection N°2 :

La charité préserve aussi, autant qu'il est en elle, l'homme du péché, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 13, 10) : L'amour du prochain n'opère pas le mal. Mais par suite de la versatilité du libre arbitre il arrive qu'après avoir eu la charité on pèche[1], comme on le fait après avoir reçu ce sacrement.

Objection N°3.

L'origine du péché en nous est la loi du péché qui est dans nos membres, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 7). Or, ce n'est pas l'eucharistie, mais c'est plutôt le baptême qui a pour effet de calmer le foyer de la concupiscence qui est la loi du péché. Elle n'a donc pas pour effet de préserver des péchés à venir.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique l'eucharistie n'ait pas directement pour but d'affaiblir le foyer de la concupiscence, cependant elle l'affaiblit par voie de conséquence selon qu'elle augmente la charité ; parce que, comme le dit saint Augustin (Quæst., liv. 83, quest. 36), la charité n'augmente qu'autant que la cupidité diminue. D'ailleurs, elle affermit directement le cœur de l'homme dans le bien, et par là elle le préserve aussi du péché.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 6, 50) : Voici le pain qui est descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point. Il est évident que ces paroles ne s'entendent pas de la mort corporelle. Il faut donc comprendre que l'eucharistie préserve de la mort spirituelle qui est produite par le péché.

1 L'amissibilité de la charité a été ainsi définie par le concile de Trente contre Calvin qui l'avait niée (sess. 6, can. 23) : Si quis hominem semel justificatum dixerit ampliùs peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideò eum, qui labitur et peccat, nunquam verè fuisse justificatum… anathema sit. †

Conclusion.

Puisque par le sacrement de l'eucharistie qui nous unit à Dieu et qui signifie la passion elle-même du Christ, les hommes sont intérieurement fortifiés dans leur âme et qu'on écarte extérieurement toutes les attaques des démons, il est certain qu'il préserve l'homme des fautes à venir.

Il faut répondre que le péché est la mort spirituelle de l'âme. Par conséquent, on est préservé des péchés futurs de la même manière que le corps est préservé de la mort à venir : ce qui se fait de deux manières.

1. Selon que la nature de l'homme est intérieurement fortifiée contre ses principes intérieurs de corruption ; elle est, sous ce rapport, préservée de la mort par les aliments et les remèdes.
2. Selon qu'elle est fortifiée contre les attaques extérieures ; à ce point de vue elle est préservée par les armes dont le corps est muni. L'eucharistie préserve du péché de ces deux manières. En effet :
   a) par cela même qu'elle unit au Christ par la grâce, elle fortifie la vie spirituelle de l'homme, comme une nourriture et une médecine spirituelle, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 103, 5) : Le pain affermit le cœur de l'homme, et d'après cette pensée de saint Augustin (Tract. 26, à med.) : Approchez avec confiance, c'est du pain et non du poison.
   b) Selon qu'elle est un signe de la passion du Christ par laquelle les démons ont été vaincus, elle repousse toutes leurs attaques. C'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (Hom. 45 in Joan.) : Comme des lions qui respirent la flamme, de même nous nous éloignons de la table sainte étant devenus terribles pour le démon.

Article 7 : L'eucharistie profite-t-elle à d'autres qu'a ceux qui la reçoivent ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'eucharistie ne serve qu'à celui qui la reçoit. Car ce sacrement est du même genre que les autres, puisqu'il fait partie de la même division. Or, les autres sacrements ne servent qu'à ceux qui les reçoivent ; ainsi il n'y a que celui qui est baptisé qui reçoive l'effet du baptême. L'eucharistie ne sert donc pas non plus à d'autres qu'à celui qui la reçoit.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce sacrement a plus que les autres la vertu d'être un sacrifice, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

L'effet de l'eucharistie est l'acquisition de la grâce et de la gloire et la rémission du péché, au moins du péché véniel. Si donc ce sacrement produisait un effet dans d'autres que dans ceux qui s'en approchent, il pourrait arriver qu'on acquît la grâce et la gloire et la rémission de ses péchés, sans rien faire et sans rien souffrir d'une manière propre, pourvu qu'un autre reçût ou offrît ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la passion du Christ sert à tout le monde en ce sens qu'elle est suffisante pour remettre les péchés et faire obtenir la grâce et la gloire, mais qu'elle ne produit son effet que dans ceux qui lui sont unis par la foi et la charité : de même ce sacrifice qui est le mémorial de la passion du Seigneur ne produit son effet que dans ceux qui sont unis à ce sacrement par la foi et la charité. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de anim. et ejus orig., liv. 1, chap. 9) : Qui offrirait le corps du Christ, si on ne l'offrait

pour ceux qui sont ses membres ? C'est pour cela que dans le canon de la messe, on ne prie pas pour ceux qui sont hors de l'église[1]. Cependant il leur sert, plus ou moins, en raison de leur dévotion.

Objection N°3.

En multipliant la cause, on multiplie l'effet. Si donc l'eucharistie était utile à d'autres qu'à ceux qui la reçoivent, il s'ensuivrait qu'il serait plus utile à quelqu'un que beaucoup la reçussent, et qu'une grande multitude d'hosties fussent consacrées à la messe ; ce que n'admet pas la coutume de l'Église qui ne veut pas que beaucoup de personnes communient pour le salut d'un autre. Il ne semble donc pas que ce sacrement soit utile à d'autres qu'à celui qui le reçoit.

Réponse à l'objection N°3 :

La réception de l'eucharistie lui appartient comme sacrement, tandis que l'oblation lui appartient comme sacrifice[2]. C'est pourquoi de ce qu'une personne reçoit le corps du Christ ou de ce que plusieurs le reçoivent, les autres n'en obtiennent pas pour cela un plus grand secours[3]. De même de ce qu'un prêtre consacre plusieurs hosties dans une même messe, l'effet du Sacrement n'est pas multiplié, parce qu'il n'y a qu'un seul sacrifice. Car il n'y a pas plus de vertu dans plusieurs hosties consacrées que dans une seule, puisque sous toutes les hosties aussi bien que sous une seule il n'y a pas autre chose que le Christ tout entier. Par conséquent, quand même on prendrait dans une même messe plusieurs hosties consacrées, on ne participerait pas à un effet plus grand du sacrement. Mais quand on dit plusieurs messes on multiplie l'oblation du sacrifice, et c'est pour ce motif qu'on multiplie aussi l'effet du sacrifice et du sacrement.

Mais c'est le contraire. Dans la célébration de ce sacrement on prie pour beaucoup d'autres personnes ; ce que l'on ferait en vain, s'il ne leur était pas utile. Ce sacrement n'est donc pas seulement utile à ceux qui le reçoivent.

Conclusion.

Quoique l'eucharistie soit utile à ceux qui la reçoivent, non seulement comme sacrifice, mais encore comme sacrement, cependant elle ne sert aux autres qui ne la reçoivent pas que comme sacrifice.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 5), l'eucharistie n'est pas seulement un sacrement, mais elle est encore un sacrifice. Car, selon qu'elle représente la passion du Christ par laquelle il s'est offert à Dieu comme victime, selon l'expression de saint Paul (Eph., chap. 5), elle est un sacrifice ; tandis que selon qu'elle confère la grâce invisible sous une espèce visible, elle est un sacrement. Par conséquent, elle est utile à ceux qui la reçoivent comme sacrement et comme sacrifice ; parce qu'on l'offre pour tous ceux qui la reçoivent. Car il est dit dans le canon de la messe : Nous vous supplions, afin que tous tant que nous sommes qui, participant à cet autel, aurons reçu le saint et sacré corps et sang de votre Fils, nous soyons remplis de toutes les bénédictions et grâces célestes. — Pour les autres qui ne la reçoivent pas, elle leur est utile comme sacrifice, en tant qu'on l'offre pour leur salut[4]. C'est pourquoi on dit encore dans le canon de la messe : Souvenez-vous, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes, pour qui nous vous offrons ou qui vous offrent

1 À la vérité ce sacrifice n'obtient la rémission des péchés que pour ceux qui sont, de quelque manière, membres de l'Église. Mais autrefois on l'offrait aussi pour les païens, pour les catéchumènes et les idolâtres, comme on le voit (Tertul. ad Scap., chap. 2, et saint Augustin, ep 107) Et maintenant encore le prêtre dit en offrant le calice : Ut pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat (Conf. Layman, liv. 5, tract. 5, chap. 2, quæst. 6). †

2 Saint Thomas ne veut pas dire que la réception de l'eucharistie soit de l'essence du sacrement, puisqu'il répète plusieurs fois le contraire (quest. 73, art. 1, Réponse N°3, et quest. 74, art. 2, Réponse N°5, et quest. 80, art. 1, Réponse N°1), mais il veut dire qu'il est nécessaire de la recevoir, pour qu'elle soit utile comme sacrement. †

3 Cependant comme la communion d'une personne peut profiter à une autre, ex opere operantis, il est plus avantageux que beaucoup de personnes communient dans l'intérêt d'une autre que s'il n'y avait que l'une d'elles. †

4 C'est ce qu'a défini le concile de Trente (sess. 22, can. 5). †

ce sacrifice de louange, pour eux-mêmes et pour tous les leurs, pour la rédemption de leurs âmes, pour l'espérance de leur salut et de leur conservation. Le Seigneur a exprimé ces deux sortes d'utilité en disant (Matth., chap. 26 et Luc, chap. 22) : Qui sera répandu pour vous, c'est-à-dire pour ceux qui le prennent, et pour beaucoup, c'est-à-dire pour les autres, pour la rémission des péchés. [Q82-4] ;

Article 8 : Le péché véniel empêche-t-il l'effet de l'eucharistie ?

79

Objection N°1.

Il semble que le péché véniel n'empêche pas l'effet de ce sacrement. Car sur ces paroles de saint Jean (Jean, chap. 6) : Vos pères ont mangé la manne, saint Augustin dit (Tract. 26) : Mangez spirituellement le pain céleste, présentez-vous à l'autel avec innocence, et que vos péchés, quoiqu'ils soient quotidiens, ne soient pas mortels. D'où il est évident que les péchés véniels, qu'on appelle des péchés quotidiens, n'empêchent pas la manducation spirituelle. Et comme ceux qui mangent spirituellement reçoivent l'effet de l'eucharistie, il s'ensuit que les péchés véniels n'empêchent pas l'effet de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui s'approche de l'eucharistie avec l'acte du péché véniel, mange spirituellement le pain céleste d'une manière habituelle, mais non d'une manière actuelle. C'est pour cela qu'il reçoit l'effet habituel de ce sacrement et non l'effet actuel.

Objection N°2.

L'eucharistie n'a pas moins de vertu que le baptême. Or, il n'y a que la fiction qui empêche l'effet du baptême, comme nous l'avons dit (quest. 69, art. 9), et les péchés véniels n'appartiennent pas à la fiction, parce que, comme l'a dit le Sage (Sag., 1, 5) : L'Esprit-Saint qui est le maître de la science fuit le déguisement, et cependant les péchés véniels ne l'éloignent pas. Ils n'empêchent donc pas l'eucharistie de produire son effet.

Réponse à l'objection N°2 :

Le baptême n'a pas pour but l'effet actuel, c'est-à-dire la ferveur de la charité, comme l'eucharistie. Car le baptême est la régénération spirituelle par laquelle on acquiert la perfection première qui est l'habitude ou la forme ; tandis que l'eucharistie est la manducation spirituelle qui a une délectation actuelle.

Objection N°3.

Rien de ce qui est éloigné par l'action d'une cause ne peut empêcher son effet. Or, les péchés véniels sont effacés par l'eucharistie. Ils n'empêchent donc pas son effet.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement porte sur les péchés véniels passés qui sont effacés par ce sacrement.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 4, chap. 14) : Que le feu de la charité qui est en nous, s'enflammant à ce foyer sacré, c'est-à-dire dans ce sacrement, brûle nos péchés et éclaire nos cœurs, afin qu'en participant au feu divin nous soyons embrasés et déifiés. Or, le feu de nos désirs ou de notre amour est arrêté par les péchés véniels qui empêchent la ferveur de la charité, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 81, art. 4, et 2a 2æ quest. 24, art. 10). Les péchés véniels empêchent donc les effets de ce sacrement.

Conclusion.

Quoique les péchés véniels passés n'empêchent point du tout l'effet de l'eucharistie, cependant ceux que l'on fait en acte peuvent l'empêcher en partie.

Il faut répondre qu'on peut considérer les péchés véniels de deux manières :

1. Selon qu'ils sont passés ;
2. Selon qu'on les commet actuellement. De la première manière les péchés véniels n'empêchent d'aucune façon l'effet de l'eucharistie. Car il peut se faire qu'après avoir commis beaucoup de péchés véniels on s'approche avec dévotion de ce sacrement[1] et qu'il produise pleinement son effet.

De la seconde façon les péchés véniels n'empêchent pas totalement l'effet de ce sacrement, mais seulement en partie. Car nous avons dit (art. 1 et 2) qu'il a pour effet, non seulement l'acquisition de la grâce habituelle ou de la charité, mais encore la réfection actuelle de la douceur spirituelle. Elle est empêchée, si on s'approche de la table sainte l'âme distraite par des péchés véniels ; mais l'accroissement de la grâce habituelle ou de la charité n'est pas détruit[2]. [Q80-1] ;

1 Dans ce cas l'eucharistie remet elle-même les péchés véniels. †

2 Contenson, Cajétan et quelques autres théologiens prétendent que pour qu'il y ait un accroissement de grâce habituelle il faut une dévotion et une ferveur actuelle ; mais Soto, Jean de Saint-Thomas, Serra, Billuart, Svlvius et la plupart des thomistes et des autres théologiens considèrent le sentiment de saint Thomas comme plus probable. †

QUESTION 80 : DE L'USAGE DE L'EUCHARISTIE EN GÉNÉRAL

Question 80 : De l'usage de l'eucharistie en général.....434
Article 1 : Doit-on distinguer deux manières de recevoir le corps du Christ ?.....435
Article 2 : N'appartient-il qu'à l'homme de recevoir spirituellement le saint sacrement de l'autel ?.....437
Article 3 : N'y a-t-il que l'homme juste qui puisse recevoir le christ sacramentellement ?.....438
Article 4 : Le pécheur qui reçoit le corps du Christ sacramentellement pèche-t-il ?.....440
Article 5 : S'approcher de l'eucharistie quand on sait qu'on est en état de péché-mortel, est-ce la plus grave de toutes les fautes ?.....442
Article 6 : Le prêtre doit-il refuser le corps du Christ au pécheur qui le demande ?.....445
Article 7 : La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrement ?.....447
Article 8 : La boisson ou la nourriture qu'on a prise auparavant empêche-t-elle de recevoir l'eucharistie ?.....450
Article 9 : Ceux qui n'ont pas l'usage de raison doivent-ils recevoir l'eucharistie ?.....453
Article 10 : Est-il permis de recevoir l'eucharistie tous les jours ?.....454
Article 11 : Est-il permis de s'abstenir absolument de communier ?.....457
Article 12 : Est-il permis de recevoir le corps du christ sans le sang ?.....459

Nous devons nous occuper ensuite de l'usage ou de la réception de l'eucharistie.

Nous parlerons :

1. De l'usage de ce sacrement en général ;
2. De l'usage que le Christ en a fait.

Sur le premier point il y a douze questions à examiner :

1. Y a-t-il deux manières de recevoir ce sacrement, sacramentellement et spirituellement ?[1]
2. Ne convient-il qu'à l'homme de recevoir spirituellement ce sacrement ?
3. N'appartient-il qu'à l'homme juste de le recevoir sacramentellement ?[2]
4. Le pécheur qui le reçoit sacramentellement pèche-t-il ?[3]
5. De la gravité de ce péché.[4]
6. Le pécheur qui s'approche de ce sacrement doit-il être repoussé ?
7. La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrement ?
8. Ne doit-on le recevoir qu'à jeun ?[5]

1 Il est de foi que l'on reçoit le Christ réellement et sacramentellement dans l'eucharistie, d'après ce canon du concile de Trente (sess. 13, can. 8) : Si quis dixerit Christum in eucharistia exhibitum spiritualiter tantùm manducari et non etiam sacramentaliter et realiter, anathema sit. †

2 La solution de cette question est une conséquence de ce qui a été dit (quest. 76, art. 1, et quest. 77, art. 4), comme saint Thomas le fait remarquer lui-même. †

3 Pour prévenir cette faute le concile de Trente s'exprime ainsi (sess. 13, can. 11) : Ne tantùm sacramentum indignè, atque ideò in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta synodus, illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessariò præmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existât. †

4 Sur la communion indigne voyez ce que dit Bossuet dans ses méditations sur l'Évangile, 44e jour (tom. 9, pag. 592, édit. de Versailles). †

5 Les vaudois et quelques autres hérétiques ayant nié que le jeûne soit nécessaire avant la communion, le concile de Constance s'est ainsi exprimé à ce sujet (sess. 13) : Sacrorum canonum auctoritas laudabilis et approbata consuetudo Ecclesiæ servavit et serval quod hujusmodi sacramentum

9. Doit-on le conférer à ceux qui n'ont pas l'usage de raison ?[1]
10. Doit-on le recevoir tous les jours ?[2]
11. Est-il permis de s'en abstenir absolument ?[3]
12. Est-il permis de recevoir le corps sans le sang ?[4]

Article 1 : Doit-on distinguer deux manières de recevoir le corps du Christ ?

80

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas distinguer deux manières de recevoir le corps du Christ, sacramentellement et spirituellement. Car, comme le baptême est la régénération spirituelle, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 3, 5) : Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, etc., de même l'eucharistie est la nourriture spirituelle. D'où le Seigneur dit en parlant de ce sacrement (Jean, 6, 64) : Les paroles que je vous dis, sont : esprit et vie. Or, comme à l'égard du baptême on ne distingue pas deux manières de le recevoir, l'une sacramentelle et l'autre spirituelle, on ne doit donc pas non plus faire cette distinction à l'égard de l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°1 :

À l'égard du baptême et des autres sacrements on admet une distinction semblable. Car les uns ne reçoivent que le sacrement et les autres le sacrement et la chose du sacrement. Cependant ils diffèrent en ceci, c'est que les autres sacrements se perfectionnant dans l'usage même de la matière, la réception du sacrement est sa perfection elle-même ; tandis que l'eucharistie se perfectionne dans la consécration même de sa matière. C'est pour cela que les deux espèces d'usage qu'on en fait sont une conséquence de ce sacrement. De plus, dans le baptême et les autres sacrements qui impriment un caractère, ceux qui reçoivent le sacrement, reçoivent un effet spirituel qui est le caractère ; ce qui n'a pas lieu dans l'eucharistie. C'est pour ce motif qu'on distingue l'usage sacramentel de l'usage spirituel dans ce sacrement plutôt que dans le baptême.

Objection N°2.

Les choses dont l'une existe à cause de l'autre ne doivent pas se diviser par opposition, parce que l'une tire de l'autre son espèce. Or, la manducation sacramentelle se rapporte à la manducation spirituelle, comme à sa fin On ne doit donc pas diviser la manducation sacramentelle par opposition à la manducation spirituelle.

Réponse à l'objection N°2 :

La manducation sacramentelle qu'est jointe à la manducation spirituelle ne se distingue pas par opposition de la manducation spirituelle ; mais celle-ci la renferme. On ne distingue ainsi de la

non debeat confici post cœnam, neque à fidelibus recipi non jejunis, nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis à jure vel Ecclesia concesso aut admisso. †

1 Dans les premiers temps de l'Église on donnait généralement l'eucharistie aux enfants, mais on ne la considérait pas comme nécessaire à leur salut. Ce sentiment a d'ailleurs été ainsi condamné par le concile de Trente (sess. 21, can. 4) : Si quis dixerit parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse eucharistiæ communionem, anathema sit. †

2 Cette question, qui a été l'objet de discussions si vives dans ces derniers temps, est résolue avec autant de précision que de sagesse par le Docteur angélique. Connue commentaire de sa doctrine on peut lire la lettre de Fénelon sur la fréquente communion, où l'on trouvera exposée avec la plus grande clarté la tradition de l'Église sur ce point (œuvres complètes, édit. de Versailles, tom. 17, pag. 477 et suiv.). †

3 Indépendamment du précepte ecclésiastique il y a aussi un précepte divin qui oblige à communier, d'après ces paroles : Nisi manducaveritis, etc. Ce sentiment de saint Thomas est communément suivi. †

4 Les bohémiens, les hussites, les taborites et les calixtins ont prétendu que la communion sous les deux espèces était nécessaire ; ce qui a été condamné par le concile de Constance. Calvin a renouvelé la même erreur (Inst., liv. 4, c. 17), qui a été ainsi anathématisée par le concile de Trente (sess. 21, can. 1) : Si quis dixerit ex Dei præcepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem eucharistiæ sacramenti sumere debere, anathema sit. †

manducation spirituelle que la manducation sacramentelle qui n'obtient pas son effet ; comme on distingue du parfait l'imparfait qui n'étaient pas à la perfection de l'espèce.

Objection N°3.

Les choses dont l'une peut exister sans l'autre ne doivent pas être divises par opposition entre elles. Or, il semble que personne ne puisse recevoir spirituellement ce sacrement sans le recevoir sacramentellement ; autrement les anciens pères l'auraient reçu spirituellement, et la manducation sacramentelle serait inutile, si la manducation spirituelle pouvait exister sans elle. Il n'est donc pas convenable de distinguer à l'égard de ce sacrement deux sortes de manducation, l'une sacramentelle et l'autre spirituelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 3), on peut percevoir l'effet de l'eucharistie, si on a le désir de recevoir ce sacrement, quoiqu'on ne le reçoive pas réellement. Et c'est pour cela que comme on est baptisé par le baptême de feu, à cause du désir qu'on a du baptême avant de recevoir le baptême d'eau ; de même il y en a qui reçoivent spirituellement l'eucharistie, avant de la recevoir sacramentellement. Ceci arrive de deux manières :

1. À cause du désir que l'on a de recevoir ce sacrement. C'est en ce sens qu'on dit qu'ils sont baptisés et qu'ils mangent spirituellement et non sacramentellement, ceux qui désirent recevoir ces sacrements depuis qu'ils sont établis.
2. Figurativement. C'est de la sorte que saint Paul dit (1 Cor., 10, 2), que les anciens pères ont été baptisés dans la nuée et la mer et qu'ils ont mangé la nourriture spirituelle et bu le breuvage spirituel. Néanmoins la manducation sacramentelle n'est point inutile, parce que par la réception véritable du sacrement on obtient plus pleinement son effet que par son seul désir, comme nous l'avons dit à l'égard du baptême (quest. 69, art. 4, Réponse N°2).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (1 Cor., chap. 11) : Celui qui mange et qui boit indignement, la glose dit (glos. ord.) : Nous reconnaissons qu'il y a deux manières de recevoir le corps du Christ, l'une sacramentelle et l'autre spirituelle.

Conclusion.

Il y a deux manières de recevoir l'eucharistie : l'une sacramentelle, par laquelle on ne reçoit que le sacrement, et l'autre spirituelle, par laquelle on reçoit l'effet du sacrement qui consiste à être spirituellement uni avec le Christ.

Il faut répondre que dans la réception de l'eucharistie il y a deux choses à considérer, le sacrement lui-même et son effet ; nous avons déjà parlé de ces deux choses (quest. préc.). La manière parfaite de la recevoir, c'est quand on reçoit le sacrement de telle sorte qu'on reçoit aussi son effet. Mais il arrive quelquefois, comme nous l'avons observé (quest. préc., art. 3 et art. 8), qu'on est empêché d'en recevoir l'effet, et alors on ne reçoit qu'imparfaitement ce sacrement. Par conséquent, comme le parfait se divise par opposition à l'imparfait ; de même la manducation sacramentelle par laquelle on ne reçoit que le sacrement sans son effet, se divise par opposition à la manducation spirituelle[1] par laquelle on reçoit l'effet de ce sacrement, qui consiste en ce que l'homme est spirituellement uni au Christ par la foi et la charité[2]. [Q81-1] ;

1 La manducation spirituelle se subdivise ainsi en deux : la manducation spirituelle seule et la manducation spirituelle unie à la manducation sacramentelle. De là trois manières de recevoir le Christ, comme saint Thomas le dit lui-même dans un opuscule qu'on lui attribue (De sacram., ult., chap. 17, n° 20) : Primus sacramentalis tantùm, secundus spiritualis tantùm, tertius sacramentalis et spiritualis simul. Primò manducant mali christiani, secundò omnes salvandi, tertiò soli boni christiani. Cette triple distinction a été reproduite par le concile de Trente (sess. 13, chap. 8). †

2 Ainsi pour la manducation spirituelle il faut que le désir de recevoir le Christ soit joint à une foi vive et à la charité ; par conséquent ceux qui sont dans l'état du péché-mortel ne peuvent arriver à cette manducation. Aussi Bossuet dit : La communion spirituelle ne se fait que par une foi vive et un désir ardent qui renferme la volonté de toutes les dispositions que Dieu veut et que l'Évangile commande (Lettres de pieté et de

Article 2 : N'appartient-il qu'à l'homme de recevoir spirituellement le saint sacrement de l'autel ?

80

Objection N°1.

Il semble qu'il n'appartienne pas qu'à l'homme de recevoir spirituellement l'eucharistie, mais que cela appartienne encore aux anges. Car sur ces paroles (Ps. 77) : L'homme a mangé le pain des anges, la glose dit (ord. et interl.) : c'est-à-dire le corps du Christ qui est véritablement la nourriture des anges. Or, il n'en serait pas ainsi, si les anges ne mangeaient pas le Christ spirituellement. Ils le reçoivent donc de la sorte.

Réponse à l'objection N°1 :

La réception du Christ dans l'eucharistie a pour fin de nous faire jouir de lui dans le ciel à la manière dont les anges en jouissent. Et parce que les moyens découlent de la fin, il s'ensuit que cette manducation du Christ par laquelle nous le recevons dans le sacrement, découle en quelque sorte de celle par laquelle les anges en jouissent dans le ciel. C'est pour ce motif qu'on dit que l'homme mange le pain des anges, parce qu'il appartient premièrement et principalement aux anges qui en jouissent dans son espèce propre ; mais il appartient secondairement aux hommes qui le reçoivent dans le sacrement.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Tract. 26 in Joan., inter med. et fin.) : Que le Christ veut que par cette nourriture et ce breuvage on comprenne la société de son corps et de ses membres, qui est l'Église des prédestinés. Or, il n'y a pas que les hommes qui appartiennent à cette société, mais les anges y appartiennent aussi. Les saints anges le reçoivent donc spirituellement.

Réponse à l'objection N°2 :

Les hommes et les anges appartiennent, il est vrai, à la société du corps mystique du Christ ; mais les hommes y appartiennent par la foi, tandis que les anges y appartiennent par la vision manifeste. Et comme les sacrements sont proportionnés à la foi par laquelle on voit la vérité dans un miroir et en énigme, il s'ensuit qu'à proprement parler il ne convient pas aux anges, mais aux hommes, de recevoir ce sacrement spirituellement.

Objection N°3.

Le même docteur dit (Lib. de Verb. Dom., serm. 46) : On doit recevoir le Christ spirituellement puisqu'il dit : Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Or, ceci convient non seulement aux hommes, mais encore aux saints anges ; car le Christ existe en eux par la charité et eux en lui. Il semble donc qu'il appartienne non seulement aux hommes, mais encore aux anges, de le recevoir spirituellement.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ demeure dans les hommes selon l'état présent par la foi, au lieu qu'il est dans les anges par la vision manifeste ; et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité, comme nous l'avons dit (Réponse N°2).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Tract. 26 sup. Joan.) : Mangez spirituellement le pain de l'autel et apportez à l'autel l'innocence. Or, il n'appartient pas aux anges de s'approcher de l'autel

direction, t. 38, p. 675, édit. de Versailles). †

pour en recevoir quelque chose. Il ne leur appartient donc pas de recevoir ce sacrement spirituellement.

Conclusion.

Puisque les anges n'ont pas le désir de recevoir le Christ sous les espèces sacramentelles, mais qu'ils en jouissent manifestement par la vision, ils le reçoivent ainsi spirituellement, mais ils ne reçoivent pas le sacrement de l'eucharistie.

Il faut répondre que le Christ est contenu dans l'eucharistie, non sous son espèce propre, mais sous l'espèce du sacrement ; par conséquent il arrive qu'on le reçoit spirituellement de deux manières :

1. Selon qu'il existe en son espèce. Les anges le reçoivent spirituellement de la sorte, en tant qu'ils lui sont unis par la jouissance de la charité parfaite et par la vision manifeste[1], mais non par la foi, comme nous lui sommes unis ici-bas.
2. Il arrive qu'on reçoit le Christ spirituellement selon qu'il existe sous les espèces eucharistiques, c'est-à-dire en tant que l'on croit au Christ et qu'on a le désir de recevoir ce sacrement. De la sorte, non seulement on reçoit le Christ spirituellement, mais encore on reçoit spirituellement l'eucharistie ; ce qui ne convient pas aux anges[2]. C'est pour cela que, quoique les anges reçoivent le Christ spirituellement, cependant il ne leur convient pas de recevoir ce sacrement spirituellement.

Article 3 : N'y a-t-il que l'homme juste qui puisse recevoir le christ sacramentellement ?

80

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait que le juste qui puisse recevoir le Christ sacramentellement. Car saint Augustin dit (Tract. 26 in Joan., circ. med.) : Pourquoi préparez-vous vos dents et votre estomac ? Croyez, et vous avez mangé ; car, croire en lui, c'est manger le pain de vie. Or, le pécheur ne croit pas en lui, parce qu'il n'a pas la foi formée à laquelle il appartient de croire en Dieu, comme nous l'avons vu (2a 2æ, quest. 4, art. 5). Le pécheur ne peut donc pas manger ce sacrement qui est le pain de vie.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces paroles et d'autres semblables doivent s'entendre de la manducation spirituelle qui ne convient pas aux pécheurs. C'est pourquoi il semble que l'erreur dont nous venons de parler, soit venue de l'interprétation vicieuse de ces paroles, parce qu'on n'a pas su distinguer entre la manducation corporelle et la manducation spirituelle.

Objection N°2.

On appelle surtout ce sacrement le sacrement de la charité, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4, Réponse N°3). Or, comme les infidèles sont privés de la foi, de même tous les pécheurs sont privés de la charité. Ainsi les infidèles ne paraissent pas pouvoir recevoir l'eucharistie sacramentellement, puisque dans la forme de ce sacrement on emploie ces expressions, mystère de foi. Pour la même raison un pécheur ne peut donc pas recevoir le corps du Christ sacramentellement.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Et c'est là le pain que nous attendons dans le ciel. †

2 La manducation spirituelle du Christ ne convient pas aux autres, parce qu'ils n'ont pas de corps, et que d'ailleurs jouissant de la vue de Dieu dans son espèce propre, ils ne peuvent désirer le voir sous une espèce étrangère. †

Si un infidèle reçoit les espèces sacramentelles, il reçoit le corps du Christ sous ces espèces, et par conséquent il reçoit le Christ sacramentellement, si le mot sacramentellement se rapporte à la chose reçue : mais si on le rapporte à celui qui la reçoit, alors il ne reçoit pas le Christ sacramentellement, à proprement parler ; parce qu'il ne fait pas usage de ce qu'il reçoit, comme d'un sacrement, mais comme d'une simple nourriture ; à moins que par hasard cet infidèle n'ait l'intention de recevoir ce que l'Église confère, quoiqu'il n'ait pas la foi véritable à l'égard des autres articles, ou même à l'égard de ce sacrement.

Objection N°3.

Un pécheur est plus abominable à Dieu qu'une créature irraisonnable. Car il est dit de l'homme pécheur (Ps. 48, 21) : L'homme qui est sans honneur et sans intelligence devient semblable aux bêtes, et il meurt comme elles. Or, un animal brut[1] ne peut recevoir l'eucharistie, pas plus qu'il ne peut recevoir le sacrement de baptême. Il semble donc que pour la même raison les pécheurs ne puissent la recevoir non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

Si un rat ou un chien mange une hostie consacrée, la substance du corps du Christ ne cesse pas d'être sous les espèces, tant que ces espèces subsistent, c'est-à-dire tant que la substance du pain subsisterait, et il en serait de même si on la jetait dans la boue. Et ceci ne déroge point à la dignité du corps du Christ, qui a voulu être crucifié par des pécheurs sans que sa dignité en souffrit ; surtout quand on réfléchit qu'un rat ou un chien ne touche pas le corps du Christ selon son espèce propre, mais seulement selon les espèces sacramentelles. Il y en a qui ont dit qu'aussitôt qu'un rat ou qu'un chien touche le sacrement, le corps du Christ cesse d'y être présent, ce qui déroge aussi à la vérité du sacrement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). On ne doit cependant pas dire qu'un animal brut reçoive sacramentellement le corps du Christ, parce qu'il n'est pas fait pour le recevoir, comme sacrement : par conséquent, il ne mange pas le corps du Christ sacramentellement, mais par accident ; comme le mangerait celui qui prendrait une hostie consacrée, sans savoir qu'elle l'est. Et parce que ce qui existe par accident n'entre pas dans la division d'un genre quelconque, c'est pour cela qu'on ne fait pas de cette manière de recevoir le corps du Christ un troisième mode indépendamment de la manducation sacramentelle et de la manducation spirituelle.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Jean, chap. 6) : Vos pères ont mangé la manne dans le désert et sont morts, saint Augustin dit (Tract. 26, à med.) : Il y en a beaucoup qui reçoivent le sacrement de l'autel et qui meurent en le recevant. D'où l'Apôtre dit : Qu'on mange son jugement et sa condamnation. Or, il n'y a que les pécheurs qui meurent en recevant le corps du Christ. Ils le reçoivent donc sacramentellement, et il n'y a pas que les justes qui aient cet avantage.

Conclusion.

Puisque le corps du Christ subsiste toujours dans l'eucharistie jusqu'à ce que les espèces sacramentelles soient corrompues, il s'ensuit que ceux qui sont injustes le reçoivent aussi.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a des anciens qui se sont trompés en disant que les pécheurs ne reçoivent pas le corps du Christ sacramentellement, mais qu'aussitôt qu'il arrive sur leurs lèvres, il cesse immédiatement d'être sous les espèces sacramentelles. Mais ce sentiment est erroné ; car il déroge à la vérité de ce sacrement à laquelle il appartient, comme nous l'avons dit (quest. 76, art. 6 ad 3), que tant que les espèces restent, le corps du Christ ne cesse pas d'être sous elles. Or, les espèces restent tant que la substance du pain subsisterait, si elle était là, comme nous l'avons vu (quest. 77, art. 5 et 8). Et comme il est évident que la substance du pain que le pécheur reçoit ne cesse pas

1 Comme un rat ou un chien. †

d’exister immédiatement, mais qu’elle subsiste jusqu’à ce qu’elle soit digérée par la chaleur naturelle, il s’ensuit que le corps du Christ reste pendant ce même temps sous les espèces sacramentelles que le pécheur a prises. Ainsi, on doit dire que le pécheur peut recevoir sacramentellement le corps du Christ et qu’il n’y a pas que le juste qui le reçoive ainsi[1]. [Q82-7] ;

Article 4 : Le pécheur qui reçoit le corps du Christ sacramentellement pèche-t-il ?

80

Objection N°1.

Il semble que le pécheur qui reçoit le corps du Christ sacramentellement ne pèche pas. Car le Christ n’a pas plus de dignité sous l’espèce du sacrement que sous son espèce propre. Or, les pécheurs qui touchaient le Christ sous son espèce propre ne péchaient pas ; au contraire, ils obtenaient le pardon de leurs péchés, comme on le voit de la femme pécheresse (Luc, chap. 7), et il est dit (Matth., 14, 36) : Que tous ceux qui touchèrent les franges de ses vêtements furent sauvés. Ils ne pèchent donc pas, mais ils obtiennent plutôt leur salut en recevant le sacrement du corps du Christ.

Réponse à l’objection N°1 :

Le Christ apparaissant sous son espèce propre, ne se donnait pas à toucher aux hommes en signe de leur union spirituelle avec lui, comme il se donne dans l’eucharistie pour qu’on le reçoive. C’est pour cela que les pécheurs qui le touchaient dans son espèce propre n’encouraient pas le crime de fausseté à l’égard des choses divines, comme les pécheurs qui le reçoivent dans le sacrement. De plus, le Christ portait encore la ressemblance de la chair du péché, et c’est pour cela qu’il était convenable qu’il se laissât toucher par les pécheurs ; mais cette ressemblance ayant été détruite par la gloire de la résurrection, il a défendu à la femme, dont la foi manquait encore d’une certaine perfection à son égard, de le toucher (Jean, 20, 17) : Ne me touchez pas, dit-il, car je ne suis pas encore monté vers mon Père, c’est-à-dire, ajoute saint Augustin (Tract. 121 in Joan.) : Je ne suis pas tel que je dois être dans votre cœur. C’est pourquoi les pécheurs qui manquent de la foi formée à l’égard du Christ, sont empêchés de s’approcher de ce sacrement.

Objection N°2.

L’eucharistie est comme tous les autres sacrements une médecine spirituelle. Or, on donne les remèdes aux malades pour les guérir, d’après ces paroles de l’Évangile (Matth., 9, 12) : Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecins, mais ceux qui se portent mal. Or, les infirmes ou ceux qui sont malades spirituellement, ce sont les pécheurs. Ils peuvent donc recevoir ce sacrement sans faire de faute.

Réponse à l’objection N°2 :

Toute médecine ne convient pas pour toute espèce de maladie. Car le remède qu’on donne à ceux qui n’ont plus la fièvre pour les fortifier, leur nuirait, si on le leur donnait quand la fièvre est encore très vive ; de même, le baptême et la pénitence sont aussi des remèdes purgatifs que l’on donne pour enlever la fièvre du péché, tandis que l’eucharistie est une médecine fortifiante qu’on ne doit donner qu’à ceux qui sont délivrés de leurs fautes.

1 C’est ce qui se trouve ainsi exprimé dans la prose de l’office du saint Sacrement : Sumunt boni, sumunt mali ; sorte tamen inæquali, vitæ vel interitûs. Mors est malis, vita bonis : vide paris sumptionis quam sit dispar exitus. †

Objection N°3.

L'eucharistie est le plus grand des biens, puisqu'elle contient en elle le Christ. Or, les plus grands biens, d'après saint Augustin (De lib. arb., liv. 2, chap. 19), sont tels que personne ne peut en faire un mauvais usage. Comme on ne pèche qu'autant qu'on fait mauvais usage d'une chose, aucun pécheur ne pèche donc en recevant l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°3 :

Par les plus grands biens, saint Augustin (cit., Objection N°2) entend les vertus de l'âme, dont personne n'abuse, comme des principes d'un mauvais usage. Mais il y en a qui en usent mal, comme d'objets qu'on peut mal employer, ainsi qu'on le voit à l'égard de ceux qui s'en enorgueillissent. De même l'eucharistie, considérée en elle-même, n'est pas le principe du mauvais usage, mais elle en est l'objet. D'où saint Augustin dit (Tract. 62 in Joan., circ. princ.) : Il y en a beaucoup qui reçoivent indignement le corps du Christ ; ce qui nous apprend avec quel soin nous devons éviter de recevoir mal ce qui est bon. Car le bien se change en mal quand on reçoit mal ce qui est don au lieu que l'Apôtre, au contraire, a changé le mal en bien, quand il a bien reçu le mal, c'est-à-dire quand il a supporté avec patience l'aiguillon de Satan.

Objection N°4.

Comme on perçoit l'eucharistie par le goût et le tact, de même aussi par la vue. Si donc un pécheur pèche par là même qu'il reçoit ce sacrement, il semble qu'il pécherait aussi en le voyant, ce qui est évidemment faux : puisque l'Église le propose à la vue et à l'adoration de tout le monde. Le pécheur ne pèche donc pas par là même qu'il reçoit ce sacrement.

Réponse à l'objection N°4 :

Par la vue on ne reçoit pas le corps lui-même du Christ, mais seulement son sacrement ; parce que la vue n'atteint pas la substance du corps du Christ, mais seulement les espèces sacramentelles, comme nous l'avons dit (quest. 76, art. 7) ; au lieu que celui qui mange reçoit non seulement les espèces sacramentelles, mais encore le Christ lui-même, qui est sous elles. C'est pourquoi, de tous ceux qui ont reçu le sacrement du Christ, c'est-à-dire le baptême, il n'y a personne qui soit empêché de voir le corps du Christ. Mais on ne doit pas permettre à ceux qui ne sont pas baptisés de le contempler, comme le prouve saint Denis (De eccles. hier., chap. 7). On ne doit admettre à le recevoir que ceux qui sont unis au Christ non seulement sacramentellement, mais encore réellement.

Objection N°5.

Il arrive quelquefois qu'un pécheur n'a pas la conscience de son péché. Cependant il ne paraît pas pécher en recevant le corps du Christ, parce que dans ce cas tous ceux qui le reçoivent pécheraient en s'exposant au péril de le recevoir indignement ; puisque l'Apôtre dit (1 Cor., 4, 4) : Quoique ma conscience ne me reproche rien, je ne suis pas pour cela justifié. Il ne semble donc pas que le pécheur soit coupable, s'il reçoit ce sacrement.

Réponse à l'objection N°5 :

Si l'on n'a pas la conscience de son péché, ceci peut tenir à deux choses :

1. Ce peut être par sa faute ; soit parce que, par suite de l'ignorance du droit qui n'excuse pas, on croit que ce qui est un péché n'en est pas un, comme si un fornicateur pensait que la simple fornication n'est pas un péché-mortel ; soit parce qu'on a mis de la négligence à s'examiner, contrairement à ce que dit l'Apôtre (1 Cor., 11, 28) : Que l'homme s'éprouve lui-même et qu'ensuite il mange de ce pain et boive de ce calice. Le pécheur qui reçoit ainsi le corps du Christ n'en pèche pas moins, quoiqu'il n'ait pas la conscience de son péché, parce que son ignorance est elle-même une faute.

2. Il peut se faire que ce ne soit pas par sa faute ; comme quand il s'est repenti de son péché, mais sans être suffisamment contrit. Dans ce cas, il ne pèche pas en recevant le corps du Christ[1], parce que l'homme ne peut savoir avec certitude s'il est véritablement contrit ; et il suffit qu'il trouve en lui des signes de contrition, par exemple qu'il se repente de ses fautes passées, et qu'il se propose de les éviter à l'avenir. Mais s'il ignore que ce qu'il a fait était un acte coupable, à cause de l'ignorance de fait qui excuse ; par exemple, s'il s'était approché d'une femme étrangère, croyant que c'est la sienne, on ne devrait pas pour cela lui donner le nom de pécheur. Il en est de même s'il a totalement oublié son péché, la contrition générale suffit pour qu'il soit effacé, comme nous le dirons (sup., quest. 2, art. 3, Réponse N°2). On ne doit donc pas non plus le considérer alors comme pécheur.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 11, 29) : Celui qui le mange et le boit indignement, mange et boit son jugement, c'est-à-dire sa condamnation. Or, suivant la glose (Pet. Lomb.), celui qui mange et boit indignement, c'est celui qui est dans le crime ou qui traite ce sacrement sans respect. Par conséquent, celui qui est dans le péché-mortel, s'il s'approche de ce sacrement, reçoit sa condamnation en péchant mortellement.

Conclusion.

Les pécheurs qui reçoivent l'eucharistie en état de péché-mortel commettent une fausseté dans le sacrement en indiquant par là qu'ils sont unis au Christ par la foi que la charité anime, ils encourent le crime de sacrilège et pèchent mortellement.

Il faut répondre que dans l'eucharistie comme dans les autres sacrements, ce qui est le sacrement est le signe de ce qui est la chose du sacrement. Mais dans l'eucharistie on distingue deux sortes de choses, comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 3) : l'une qui est signifiée et contenue, c'est le Christ lui-même ; l'autre qui est signifiée et qui n'est pas contenue, c'est-à-dire le corps mystique du Christ qui est la société des saints. — Par conséquent, quiconque reçoit ce sacrement signifie par là qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres : ce qui est produit par la foi formée[2] qui est incompatible avec le péché-mortel. C'est pourquoi il est évident que celui qui reçoit l'eucharistie dans l'état de péché-mortel, commet une fausseté dans ce sacrement et tombe pour ce motif dans le sacrilège, comme profanateur d'une chose sacrée, et par suite pèche mortellement. [Q82-9] ; [Q82-9b] ;

Article 5 : S'approcher de l'eucharistie quand on sait qu'on est en état de péché-mortel, est-ce la plus grave de toutes les fautes ?

80

Objection N°1.

Il semble que ce soit le plus grave de tous les péchés que de s'approcher de l'eucharistie quand on se sait en état de péché. Car saint Paul dit (1 Cor., chap. 11) : Quiconque aura mangé le pain et bu le calice du Seigneur indignement sera responsable du corps et du sang du Seigneur, c'est-à-dire, d'après la glose (interl. implic.), qu'il sera puni comme s'il eût mis à mort le Christ. Or, le péché de ceux qui ont mis à mort le Christ paraît avoir été le plus grave. Par conséquent, le péché par lequel on s'approche de la table sainte avec une conscience en mauvais état paraît être le plus grave.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Loin de là, car la vertu du sacrement lui fait obtenir dans ce cas la rémission de ses fautes. C'est ce que dit ailleurs saint Thomas : Si quis facta diligenti discussione suæ conscientiæ, quamvis forte non sufficienti, ad corpus Christi accedat, aliquo peccato mortali in ipso manente, quod ejus cognitionem præter fugiat, non peccat ; imò magis ex vi sacramenti remissionem consequitur (in 4, dist. 9, quæst. 1, art. 5). †

2 Par la foi formée, on entend la foi animée par la charité, contrairement à la foi informe qui désigne la foi sans l'état de grâce. †

On compare le péché de ceux qui reçoivent indignement l'eucharistie au péché de ceux qui ont mis à mort le Christ, en raison de la ressemblance de ces deux fautes, parce que l'une et l'autre sont commises contre le corps du Christ, mais non en raison de leur étendue. Car le péché de ceux qui ont fait mourir le Christ a été beaucoup plus grave :

1. Parce que l'un a été commis contre le corps du Christ dans son espèce propre, au lieu que l'autre est commis contre le corps du Christ dans l'espèce sacramentelle ;
2. Parce que l'un est résulté de l'intention que l'on a eue de nuire au Christ, tandis qu'il n'en est pas de même de l'autre[1].

Objection N°2.

Saint Jérôme dit[2] : Qu'y a-t-il de commun entre les femmes et vous qui conversez à l'autel avec Dieu ? Dites-moi, prêtre, dites-moi, clerc, comment vous baisez le Fils de Dieu avec ces mêmes lèvres que vous avez appliquées sur la bouche d'une prostituée ? Avec Judas vous trahissez le Fils de l'homme par un baiser. Ainsi, le fornicateur qui s'approche de la table du Christ paraît pécher, comme l'a fait Judas, dont le crime fut le plus grand. Cependant il y a beaucoup d'autres péchés plus graves que le péché de fornication, et il y a principalement le péché d'infidélité. Le péché de tout pécheur qui s'approche de la table du Christ est donc le plus grave.

Réponse à l'objection N°2 :

Le fornicateur qui reçoit le corps du Christ est comparé à Judas qui a trahi le Christ par un baiser, quant à la ressemblance du crime, parce que l'un et l'autre offensent le Christ en lui donnant une marque d'amour ; mais on ne les compare pas ensemble pour l'étendue de la faute, comme nous l'avons dit (Réponse N°1). Cependant cette ressemblance de faute ne convient pas moins aux autres pécheurs qu'aux fornicateurs. Car par les autres péchés mortels on agit contre la charité du Christ, dont l'eucharistie est le signe, et on y agit d'autant plus vivement que les péchés sont plus graves. Toutefois, le péché de fornication rend sous un rapport l'homme moins apte à recevoir l'eucharistie ; en ce qu'il soumet surtout l'esprit à la chair et qu'il empêche ainsi la ferveur de l'amour qui est requise dans ce sacrement. Mais l'empêchement qui atteint la charité elle-même, a encore plus de poids que celui qui atteint sa ferveur. Ainsi, le péché d'infidélité, qui sépare complètement l'homme de l'unité de l'Église, absolument parlant, le rend encore plus indigne de recevoir ce sacrement, qui est le sacrement de l'unité de l'Église, comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 4). Par conséquent, l'infidèle qui reçoit ce sacrement pèche plus grièvement que le pécheur fidèle et il méprise plus le Christ, selon qu'il est dans l'eucharistie, surtout s'il ne croit pas qu'il y est véritablement présent. Car il diminue autant qu'il est en lui la sainteté de ce sacrement et la vertu du Christ qui opère en lui, ce qui revient à mépriser le sacrement en lui-même : au lieu que le fidèle qui le reçoit avec la conscience de son péché, ne méprise pas ce sacrement en lui-même, mais quant à son usage, en le recevant indignement. D'où l'Apôtre, donnant la raison de ce péché, dit (1 Cor., chap. 11) : Qu'il ne discerne pas le corps du Seigneur, c'est-à-dire qu'il ne le distingue pas des autres aliments ; ce que fait principalement celui qui ne croit pas que le Christ est dans l'eucharistie.

Objection N°3.

L'impureté spirituelle est plus abominable à Dieu que l'impureté corporelle. Or, si quelqu'un jetait le corps du Christ dans la boue ou dans des ordures, son péché serait considéré comme le plus grave. On pèche donc plus grièvement, si on le reçoit avec le péché qui est une impureté spirituelle, et par conséquent ce péché est le plus grave.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Cette comparaison s'établit ordinairement à l'égard de ceux qui reçoivent indignement le corps du Christ par mépris, et qui ont ainsi l'intention de lui nuire autant qu'il est en eux. †

2 (hab., quoad partem in Epist. ad Ocean. de vita cleric., int. ejus op. asciticia) †

Celui qui jetterait ce sacrement dans la boue pécherait plus grièvement que celui qui s'en approche, en sachant bien qu'il est dans le péché-mortel.

1. Parce que le premier agirait ainsi dans l'intention de faire injure à l'eucharistie, ce que ne se propose pas le pécheur qui reçoit indignement le corps du Christ.
2. Parce que le pécheur est capable de recevoir la grâce, et par conséquent il est plus apte que toute autre créature irraisonnable à recevoir ce sacrement. Ainsi ce serait faire un usage beaucoup plus déréglé de l'eucharistie si on la donnait à manger aux chiens ou si on la jetait dans la boue pour être foulée aux pieds[1].

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Jean, chap. 15) : Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils ne seraient pas coupables, saint Augustin dit (Tract. 89 in Joan., à princ.) que ces paroles doivent s'entendre du péché d'infidélité, qui embrasse tous les autres, et, par conséquent, il semble que ce péché ne soit pas le plus grave, mais que ce soit plutôt le péché d'infidélité.

Conclusion.

Le péché de ceux qui s'approchent de l'eucharistie ayant sur la conscience un péché-mortel, quoiqu'il soit selon son espèce plus grave que la plupart des autres, n'est cependant pas le plus grave de tous.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 73, art. 6, et 2a 2æ, quest. 73, art. 3), un péché peut être dit plus grave qu'un autre de deux manières :

1. Par soi ;
2. Par accident.

Par soi, selon la nature de son espèce, qui se considère par rapport à son objet. À ce point de vue, plus l'objet contre lequel on pèche est grand, et plus le péché est grave. Et parce que la divinité du Christ est plus grande que son humanité, et que l'humanité elle-même l'emporte sur ses sacrements, il en résulte que les péchés les plus graves sont ceux que l'on commet contre la Divinité elle-même, comme le péché d'infidélité et de blasphème[2]. Les péchés les plus graves qui viennent ensuite sont ceux que l'on commet contre l'humanité du Christ[3]. D'où il est dit (Matth., 12, 32) : Celui qui aura parlé contre le fils de l'homme, il lui sera pardonné ; mais pour celui qui aura parlé contre l'Esprit-Saint, il ne lui sera pardonné ni en ce monde, ni dans le siècle à venir. En troisième lieu viennent les péchés que l'on commet contre les sacrements qui appartiennent à l'humanité du Christ, et il faut placer après ceux-là les autres péchés que l'on commet contre de simples créatures. — Par accident, un péché est plus grave qu'un autre de la part de celui qui pèche. Ainsi, le péché qu'on fait par ignorance ou par faiblesse est plus léger que celui qu'on fait par mépris ou de science certaine, et il en est de même des autres circonstances. Sous ce rapport, ce péché peut être plus grave dans quelques-uns, par exemple, dans ceux qui s'approchent de l'eucharistie avec mépris et avec la conscience de leur faute, et il peut être moins grave dans d'autres, par exemple, dans ceux qui s'approchent de ce sacrement en état de péché, dans la crainte qu'on ne les croie coupables. Par conséquent, il est évident que ce péché est plus grave que beaucoup d'autres, selon son espèce, quoiqu'il ne soit pas le plus grave de tous.

1 Melchior Canus pense qu'il y a deux péchés distincts dans une communion indigne, l'un d'omission à cause du défaut de pénitence, et l'autre de commission par suite de l'irrévérence commise envers l'eucharistie. Mais ce sentiment que réfute Sylvius n'est pas suivi. †

2 En général tous les péchés qui sont directement opposés aux vertus théologales. †

3 Considérée dans son espèce propre. †

Article 6 : Le prêtre doit-il refuser le corps du Christ au pécheur qui le demande ?

80

Objection N°1.

Il semble que le prêtre doive refuser le corps du Christ au pécheur qui le demande. Car on ne doit pas agir contre un précepte du Christ, pour éviter le scandale ou l'infamie de quelqu'un. Or, le Seigneur a dit (Matth., chap. 7) : Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint. Cependant, on donne aux chiens ce qui est saint, principalement quand on donne l'eucharistie aux pécheurs. On ne doit donc pas pour éviter un scandale ou l'infamie de quelqu'un donner ce sacrement au pécheur qui le demande.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est défendu de donner les choses saintes aux chiens, c'est-à-dire aux pécheurs manifestes ; mais on ne peut pas punir publiquement les fautes secrètes, on doit les réserver au jugement de Dieu.

Objection N°2.

De deux maux on doit choisir le moindre. Or, il semble que ce soit un moindre mal, qu'un pécheur soit diffamé ou qu'on ne lui donne pas une hostie consacrée, que de le laisser pécher mortellement en recevant le corps du Christ. Il semble donc qu'il vaille mieux diffamer le pécheur qui demande le corps du Christ ou lui donner une hostie non consacrée.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique ce soit un plus grand mal pour un pécheur occulte de pécher mortellement en recevant le corps du Christ que d'être diffamé, cependant pour le prêtre qui administre le corps du Christ il y a plus de mal à pécher mortellement en diffamant injustement un pécheur occulte que de lui laisser commettre un péché-mortel, parce que personne ne doit commettre un péché-mortel pour délivrer un autre du péché. D'où saint Augustin dit (Lib. Quæst. sup. Genes., quest. 42) : Qu'il y a le plus grand danger à admettre à titre de compensation que nous fassions quelque chose de mal pour empêcher qu'un autre ne fasse un mal plus grave. Mais un pécheur occulte devrait mieux aimer être diffamé que de s'approcher de la table du Seigneur indignement. — Toutefois on ne doit donner d'aucune manière une hostie non consacrée au lieu d'une hostie consacrée ; parce que le prêtre qui agirait ainsi, ferait faire, autant qu'il serait en lui, un acte d'idolâtrie à ceux qui croiraient que l'hostie est consacrée, à tous ceux qui seraient là présents aussi bien qu'à lui-même qui la recevrait. Car, comme le dit saint Augustin (in Ps. 98) : Que personne ne mange la chair du Christ, s'il ne l'adore auparavant. C'est pour cela qu'il est dit (extra, De celebrat. Mis., chap. De homine) : Quoique celui qui se sent coupable et qui se reconnaît indigne pèche grièvement, s'il s'approche de ce sacrement sans respect ; cependant il paraît encore faire une faute plus grande celui qui a la présomption de le simuler d'une manière frauduleuse.

Objection N°3.

On donne quelquefois le corps du Christ à ceux que l'on soupçonne d'une faute pour rendre leur culpabilité manifeste. Car il est dit (Decr. 2, quest. 5, chap. 23) : Souvent il arrive que dans les monastères des vols sont commis. C'est pourquoi nous ordonnons que quand les frères eux-mêmes doivent se laver de ce crime, une messe soit célébrée par l'abbé ou par quelqu'un à qui il en aura donné l'ordre, en présence des frères, et qu'après la messe tous communient en disant : Que le corps du Christ soit aujourd'hui pour moi une épreuve. Et plus loin (chap. 26) : Si on a imputé à un évêque ou à un prêtre quelque maléfice, il doit célébrer la messe et communier pour chacune des choses qui lui ont été imputées et se montrer ainsi innocent à leur égard. Or, il ne faut pas manifester les pécheurs

occultes, parce que s'ils viennent à dépouiller toute pudeur, ils n'en pèchent que plus librement, selon l'observation de saint Augustin (Lib. de Verb. Dom., serm. 16). On ne doit donc pas donner le corps du Christ aux pécheurs, quand même ils le demanderaient.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces décrets ont été abrogés par des lois contraires émanant des souverains pontifes. En effet le pape saint Étienne dit (cit. ab Alex. III, in epist. 19, ad fin.) : Les sacrés canons ne permettent d'extorquer de personne un aveu par l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante. Car c'est d'après l'aveu spontané des coupables ou la déposition des témoins que nous devons juger les délits publics qui ont été commis ; quant aux péchés secrets et inconnus, il faut les abandonner au jugement de celui qui seul connaît les cœurs des enfants des hommes. On trouve la même chose (extra, De purgationibus, chap. Ex tuarum). Car dans toutes ces choses on paraît tenter Dieu. Par conséquent, on ne peut les faire sans péché. Et la faute paraîtrait plus grave, si dans l'eucharistie, qui a été établie pour remédier au salut, on encourait un jugement de mort. On ne doit donc donner d'aucune manière le corps du Christ à quelqu'un qui est soupçonné d'un crime, pour éprouver son innocence[1].

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Ps. 21, 30) : Tous les riches de la terre ont mangé et adoré, saint Augustin dit (hab., in Glos. ord. et De consecrat., chap. 67, dist. 2) : Que le dispensateur n'empêche pas les riches de la terre, c'est-à-dire les pécheurs, de manger à la table du Seigneur.

Conclusion.

La majesté divine et la discipline de l'Église exigent qu'on refuse la sainte communion aux pécheurs manifestes et publics qui la demandent, mais non aux pécheurs occultes, qui n'ont perdu par aucun crime public le droit qu'ils ont reçu dans le baptême de s'approcher de la table du Seigneur.

Il faut répondre qu'on doit distinguer deux sortes de pécheurs ; car les vins sont occultes et les autres publics, c'est-à-dire connus par une évidence de fait, comme les usuriers publics, ou les ravisseurs publics, ou ceux qui ont été frappés par un jugement ecclésiastique ou séculier[2]. On ne doit pas donner la sainte communion aux pécheurs publics[3] qui la demandent. C'est pour cela que saint Cyprien écrit (liv. 1, epist. 10) : « Vous avez eu la bonté de croire que vous deviez me consulter sur ce que je pense des histrions, et de ce magicien qui étant établi parmi vous continue encore à exercer son art honteux, et vous me demandez si l'on doit admettre ces personnes à la sainte communion avec les autres chrétiens ; pour moi je crois qu'il ne convient ni à la majesté divine, ni à la discipline évangélique, de souiller l'honneur et la pureté de l'Église par une contagion aussi honteuse et aussi infâme. » —Mais si les pécheurs ne sont pas manifestes et qu'ils soient occultes, on ne peut leur refuser la sainte communion quand ils la demandent. Car, puisque tout chrétien, par là même qu'il a été baptisé, est admis à la table du Seigneur, on ne peut lui enlever son droit que pour une cause manifeste. C'est pour cela qu'à l'occasion de ces paroles de saint Paul (1 Cor., 5, 11) : Avec celui qui, portant le nom de frère, etc., la glose de saint Augustin dit (hom. ult. interl. inter med. et fin.) : Nous ne pouvons éloigner personne de la communion, à moins que de lui-même il ne s'avoue coupable, ou qu'il n'ait été désigné et convaincu comme tel par un jugement ecclésiastique ou séculier. Cependant, un prêtre qui connaît la faute d'un pécheur occulte, peut l'avertir en secret[4], et il peut aussi en public

1 Il n'est pas permis non plus de recevoir l'eucharistie pour attester son innocence, comme on le rapporte dans divers endroits de l'histoire ecclésiastique, à moins qu'on y soit poussé par un mouvement de l'Esprit-Saint. †

2 De là on distingue deux sortes de notoriété : la notoriété de droit, qui résulte de la sentence, du juge ou de l'aveu juridique du coupable, et la notoriété de fait, qui existe quand le péché est connu généralement dans le lieu où il a été commis. †

3 Le rituel romain s'exprime ainsi à ce sujet. Arcendi sunt publicè indigni, quales excommunicati, intcrdicti, manifestique infames, ut meretrices, concubinarii, fœneratores, magi, sortilegi, blasphemi et alii ejus generis publici peccatores, nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint. †

4 Il faut dans ce cas que la connaissance qu'on a du péché vienne d'ailleurs que de la confession, parce que le sceau de la confession oblige le confesseur à l'égard même du pénitent, et il ne peut lui parler de ce qu'il a appris de lui par la confession sans son consentement. †

exhorter généralement tout le monde à ne pas s'approcher de la table du Seigneur, avant de s'être repenti de ses péchés et de s'être réconcilié avec l'Église. Car, après qu'ils se sont repentis et réconciliés, on ne doit pas refuser même aux pécheurs publics la communion, surtout à l'article de la mort[1]. D'où on lit dans le troisième concile de Carthage (can. 35) qu'on ne refuse pas la réconciliation avec Dieu aux acteurs[2], aux histrions et à toutes les autres personnes semblables, ni même aux apostats du moment qu'ils sont convertis.

Article 7 : La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrement ?

80

Objection N°1.

Rien n'empêche de recevoir le corps du Christ sauf le péché. Or la pollution nocturne se produit sans péché car, comme le dit saint Augustin (Gen ad litt., liv. 12, chap. 15, ante med.) : « La même image qui vient à l'esprit de celui qui parle peut se présenter à l'esprit de celui qui dort, de manière que ce dernier soit incapable de distinguer l'image de la réalité, la chair réagit, et entraîne ce qui résulte de telles réactions ; il y a un péché aussi minime dans ceci qu'il n'y en a quand on parle et par conséquent quand on pense à ces choses-là. » La pollution nocturne n'empêche donc pas de recevoir ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Seul un péché-mortel empêche nécessairement une personne de recevoir ce sacrement ; mais la décence peut l'empêcher pour d'autres raisons, comme nous l'avons dit. (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Saint Grégoire dit dans une lettre à saint Augustin, évêque des anglais (Regist., liv. 12, epist. 31, ad interrogat. 10, vers, fin.) : « Ceux qui s'acquittent du devoir du mariage, non pour satisfaire la chair, mais à cause du désir d'avoir des enfants, devraient décider d'eux-mêmes s'ils doivent entrer dans l'église et recevoir le mystère du corps de Notre-Seigneur après des rapports sexuels ; parce qu'on ne devrait pas leur interdire de le recevoir puisqu'ils sont passés à travers le feu sans se brûler. » D'après ceci, il est évident que la pollution, même de la part de quelqu'un d'éveillé, si elle est sans péché, n'empêche pas de recevoir le corps du Christ. Par conséquent, c'est encore moins le cas pour une personne qui le fait étant endormie.

Réponse à l'objection N°2 :

Les rapports sexuels conjugaux, s'ils sont sans péché[3], n'empêche pas de recevoir ce sacrement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.) de la pollution nocturne qui se produit sans péché, à savoir à cause de l'impureté corporelle, et la distraction mentale, comme l'exprime saint Jérôme dans son commentaire sur saint Matthieu,[4] : « Si les pains de propositions ne pouvaient pas être mangés par ceux qui s'étaient approchés de leur femme, combien moins le pain qui est descendu du ciel peut-il être souillé et touché par ceux qui, il y a peu, étaient unis ensemble ? Nous ne condamnons pas le mariage, mais quand nous allons manger la chair de l'agneau, nous devons nous éloigner des œuvres de la chair. » Or, comme ceci doit être compris comme une décence et non comme une

1 Quand il s'agit des condamnés à mort, il ne faut les communier qu'autant qu'ils donnent des signes non équivoques de pénitence, et même qu'ils ont fait hors de la confession l'aveu de leur crime. À l'égard des pécheurs publics, on doit leur donner le viatique, s'ils sont en danger de mort et qu'ils soient pénitents. Les canons de l'Église sont formels à ce sujet. †

2 Mgr Gousset distingue entre les histrions et les acteurs. Il exclut les premiers en raison de leur profession, mais il n'exclut pas les autres (Voy. Théolog. mor., tom. 3, p. 52 et suiv.). †

3 Par exemple, si c'est pour avoir des enfants, ou de s'acquitter du devoir du mariage. †

4 (hab. in serm. De Esu agni, qui Hieron. adscribitur, sub fin., et chap. Sciatis, 33, quæst. 4) †

nécessité, saint Grégoire dit que « ceci doit être laissé à notre jugement. » Mais si « ce n'est pas le désir d'avoir des enfants, mais la luxure qui domine dans cette union, » on doit interdire d'approcher de ce sacrement, comme le dit saint Grégoire.

Objection N°3.

La pollution nocturne semble n'entraîner qu'une impureté corporelle. Or, il y a d'autres impuretés corporelles qui selon la loi empêchaient d'entrer dans les lieux saints, mais qui sous la nouvelle loi n'empêchent pas de recevoir ce sacrement : comme quand une femme a eu un enfant ou qu'elle a ses règles ou qu'elle a un flux de sang, comme l'écrit saint Grégoire à saint Augustin, évêque des anglais (loc. cit.). Par conséquent il semble que la pollution nocturne n'empêche pas un homme de recevoir ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme saint Grégoire le dit dans la lettre citée plus haut à saint Augustin, évêque des Anglais (loc. cit., Objection N°2), dans l'Ancien Testament certaines personnes nommées impures de manière figurative : ce que le peuple de la nouvelle loi comprend spirituellement. Par conséquent, ces mêmes impuretés du corps, si elles sont perpétuelles, ou si elles sont de longue durée, n'empêchent pas de recevoir ce sacrement salutaire, comme elles empêchaient d'approcher ces sacrements figuratifs ; mais si elles sont de courte durée, comme l'impureté de la pollution nocturne, la décence empêche de recevoir ce sacrement le jour où cela s'est produit. Par conséquent, le Deutéronome dit (23, 10) : S'il y a parmi vous un homme qui a eu une pollution en dormant ; il sortira du camp ; et il ne reviendra pas sans s'être lavé avec de l'eau le soir.

Objection N°4.

Le péché véniel n'empêche pas l'homme de recevoir ce sacrement, ni le péché-mortel après la pénitence. Or, même si on suppose que la pollution nocturne provient d'un autre péché qui l'a précédée, comme l'intempérance ou des mauvaises pensées, c'est la plupart du temps un péché véniel ; et si quelquefois il est mortel, l'homme peut s'en repentir le matin et confesser son péché. Il semble donc qu'on ne devrait pas l'empêcher de recevoir ce sacrement.

Réponse à l'objection N°4 :

Même si la contrition et la confession effacent la tache de la culpabilité, elles n'enlèvent pas celle de l'impureté corporelle, ni la distraction mentale qui s'ensuit.

Objection N°5.

L'homicide est un péché plus grave que la fornication. Or, si quelqu'un rêve pendant la nuit qu'il tue quelqu'un, ou qu'il vole, ou qu'il commet un autre péché, il n'est pas empêché de recevoir le corps du Christ pour cela. Par conséquent, il semble qu'il devrait l'être bien moins quand il rêve d'une fornication qui entraîne une pollution.

Réponse à l'objection N°5 :

Rêver d'un homicide n'entraîne pas une impureté corporelle, ni une telle distraction de l'esprit la fornication, à cause de son intense délectation ; cependant si le rêve d'homicide provient d'une cause qui est un péché, en particulier s'il est mortel, il empêche pour cela de recevoir ce sacrement.

Mais c'est le contraire. Le Lévitique (15, 16) dit : L'homme qui a un écoulement séminal sera impur jusqu'au soir. Or l'impur ne peut s'approcher des sacrements. Il semble donc que la pollution nocturne empêche de recevoir ce sacrement, qui est le plus grand de tous.

Conclusion.

Quoique la pollution nocturne, quand elle n'est précédée d'aucun crime mortel, n'empêche pas nécessairement de recevoir ce sacrement ; on peut en être empêché par la décence.

Il faut répondre qu'il y a deux choses à considérer au sujet de la pollution nocturne :

1. Quand elle empêche nécessairement un homme de recevoir ce sacrement ;
2. Quand elle ne l'empêche pas nécessairement, mais sous certaines conditions.

Seul le péché-mortel empêche nécessairement l'homme de recevoir ce sacrement. Et quoique la pollution nocturne en elle-même ne puisse pas être considérée comme un péché-mortel, de par sa cause, le péché-mortel peut s'y trouver. Pour cette raison, nous devons considérer la cause de la pollution nocturne. Elle peut provenir d'une cause spirituelle extérieure, à savoir, à cause de l'illusion du démon, qui, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 111, art. 3), peuvent provoquer des illusions dont la pollution nocturne peut s'ensuivre. Elle peut parfois provenir d'une cause spirituelle intérieure, comme de pensées qui ont précédé. D'autres fois, elles viennent de causes corporelles intérieures, comme l'abondance ou la faiblesse de la nature, ou même de l'excès de viande ou de boisson. Chacune de ces trois causes peut être sans péché, avec péché véniel ou exister avec le péché-mortel. Si elle est sans péché ou avec péché véniel, elle n'empêche pas nécessairement de recevoir ce sacrement, comme s'il était coupable du corps et du sang de Notre-Seigneur. Mais si elle est accompagnée d'un péché-mortel, elle l'empêche nécessairement. — Les illusions du démon peuvent parfois provenir d'une négligence de la préparation à la dévotion, ce qui peut être un péché-mortel ou véniel ; d'autres fois elles ne sont dues qu'à la seule malice des démons qui veulent empêcher les hommes de recevoir ce sacrement. D'où nous lisons dans les Conférences des Pères (collat. 22, chap. 6), que quand un des frères souffrait toujours de pollution les jours de fête où il devait communier, les supérieurs découvrirent qu'il n'y avait aucune faute de sa part, décrétèrent qu'il ne devait pas cesser de communier à cause de cela, et l'illusion démoniaque cessa. — Pareillement, des pensées impures qui ont précédé peuvent tout à fait être sans péché : par exemple quand quelqu'un a ces pensées au lieu de lire ou de discourir ; et si cela se fait sans concupiscence ni délectation, ces pensées ne seront pas impures, mais honnêtes ; et même si la pollution peut s'ensuivre de celles-ci, tout est clair d'après l'autorité de saint Augustin (Objection N°1). D'autres fois, ces pensées viennent de la concupiscence et de la délectation ; et si on y consent, il y a péché-mortel ; sinon, il est véniel. — De même, la cause corporelle est parfois sans péché, par exemple quand il y a infirmité de la nature, par conséquent ceux qui souffrent d'un flux de semence quand ils sont éveillés le font sans péché ; ou encore à cause de l'abondance de la nature ; ainsi, comme le sang peut couler sans péché, de même pour la semence, qui est une surabondance de sang, selon Aristote (De gener. animal, liv. 1, chap. 19, à princ.). Parfois elle est accompagnée d'un péché, par exemple quand elle provient d'un excès de nourriture ou de boisson ; elle peut alors être avec péché véniel ou mortel ; même si le péché est plus fréquemment mortel dans le cas des mauvaises pensées, à cause de la facilité qu'on a à y donner son consentement, que dans la consommation de nourriture et de boisson. Par conséquent, saint Grégoire (loc. sup. cit.), écrivant à saint Augustin, évêque des Anglais, dit qu'on devrait empêcher de communier celui qui se lève avec de mauvaises pensées, mais pas quand ils ont trop mangé ou trop bu, en particulier s'ils ont besoin de communier. On doit ainsi considérer si la cause de la pollution nocturne empêche nécessairement la réception de ce sacrement. — En vérité, jusqu'à un certain point, la décence l'empêche pour deux raisons : la première est toujours vérifiée, à savoir la saleté du corps, qui, avec le respect dû au sacrement, ne permet pas d'approcher de l'autel[1] ; excepté dans le cas où une telle impureté est perpétuelle ou de longue durée, comme l'est la lèpre ou un flux de sang, ou autre chose du même genre. L'autre raison est la distraction mentale, qui suit la pollution nocturne, en particulier quand elle est en rapport avec des pensées impures. Cet obstacle qui empêche de recevoir le sacrement, qui provient de la décence, peut être mis de côté en cas de

1 Par conséquent ceux qui veulent toucher ce qui est sacré doivent se laver les mains. †

nécessité, comme le dit saint Grégoire (loc. cit. ad interrogat. 11), « comme quand par hasard un jour de fête ou le ministère l'exige, quand il n'y a pas d'autres prêtres, la nécessité l'exige. »

Article 8 : La boisson ou la nourriture qu'on a prise auparavant empêche-t-elle de recevoir l'eucharistie ?

80

Objection N°1.

Il semble que la boisson ou la nourriture qu'on a préalablement prise n'empêche pas de recevoir l'eucharistie. Car ce sacrement a été établi par le Seigneur dans la cène. Or, le Seigneur l'a donné à ses disciples après le repas, comme on le voit (Luc, chap. 22 et 1 Cor., chap. 11). Il semble donc que nous devions aussi recevoir l'eucharistie après avoir pris d'autres aliments.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (loc. cit.), de ce que Jésus-Christ ne donna l'eucharistie à ses disciples qu'après qu'ils eurent mangé, il ne s'ensuit pas que les chrétiens ne doivent s'assembler pour la recevoir qu'après avoir dîné ou soupé, ou qu'ils doivent y participer au milieu de leur repas, comme faisaient ceux que saint Paul reprend et corrige. Car le Sauveur, pour faire sentir plus vivement la grandeur de ce mystère, a voulu que cette action ayant été la dernière de sa vie, demeurât plus profondément gravée dans le cœur et la mémoire de ses disciples. C'est pourquoi il n'a point ordonné de quelle manière on recevrait dans la suite ce sacrement, laissant ce soin à ses apôtres, par lesquels il devait établir et former des Églises.

Objection N°2.

Saint Paul dit (1 Cor., 11, 33) : Lorsque vous vous assemblez pour manger, c'est-à-dire pour recevoir le corps du Christ, attendez-vous les uns les autres ; si quelqu'un est pressé du besoin de manger, qu'il mange chez lui. Par conséquent, il semble qu'après avoir mangé à la maison, on puisse recevoir à l'église le corps du Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage est ainsi expliqué par la glose (interl.) : Si quelqu'un a faim et que dans son impatience il ne veuille pas attendre les autres, qu'il mange chez lui sa nourriture, c'est-à-dire qu'il se rassasie du pain terrestre et qu'il n'aille pas ensuite se présenter à la table sainte[1].

Objection N°3.

On lit dans les actes du concile de Carthage (3, can. 29, et hab. De cons., dist. 1, chap. 49) : Que le sacrement de l'autel ne soit célébré qu'à jeun, à l'exception du jour anniversaire où l'on célèbre la cène du Seigneur. On peut donc, du moins ce jour-là, recevoir le corps du Christ après avoir pris d'autres aliments.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans ce canon on s'exprime conformément à une coutume qui a été observée à une époque dans quelques pays[2], et d'après laquelle, pour représenter la cène du Seigneur, on recevait ce jour-là le corps du Christ sans être à jeun ; mais cette coutume est maintenant abrogée. Car, comme le dit saint Augustin (loc. cit.), dans tout l'univers on observe la coutume de recevoir le corps du Christ à jeun.

1 Les agapes, qui étaient des repas que les premiers fidèles célébraient, avaient sans doute lieu après l'eucharistie, mais ils ne durèrent pas longtemps à cause des abus qui s'ensuivirent. †

2 Cette coutume fut observée pendant quelque temps par quelques Églises d'Afrique, mais elle fut ensuite condamnée par le premier concile de Brague au VIe siècle. †

Objection N°4.

Celui qui prend de l'eau ou une médecine, ou une autre nourriture, ou une autre boisson en très petite quantité, ou qui avale des débris d'aliments qui lui restent dans la bouche, ne rompt pas le jeûne de l'Église et ne manque pas à la sobriété qui est exigée pour qu'on reçoive convenablement ce sacrement. Par conséquent, on n'est pas empêché par là de le recevoir.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous l'avons vu (2a 2æ, quest. 147, art. 6 ad 2), il y a deux sortes de jeûne ; le premier est le jeûne de la nature qui implique la privation de tout ce que l'on peut prendre préalablement à titre d'aliment ou de boisson[1]. Ce jeûne est requis pour l'eucharistie à cause des trois raisons que nous avons données (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi après avoir pris de l'eau ou un autre aliment, ou une autre boisson, ou même une médecine, en aussi petite quantité qu'on le voudra, il n'est pas permis de communier. Peu importe d'ailleurs que ce que l'on a pris nourrisse ou ne nourrisse pas[2], ou par soi ou avec d'autres choses, pourvu qu'on l'ait pris à titre d'aliment ou de boisson. Quant aux restes des aliments qui demeurent dans la bouche, si on les avale sans y faire attention, ils n'empêchent pas de recevoir ce sacrement ; parce qu'ils n'entrent pas dans le corps à la façon de la nourriture, mais à la manière de la salive : et il en est de même des restes d'eau ou de vin au moyen desquels on se lave la bouche[3] ; pourvu qu'ils ne passent pas en grande quantité, mais qu'ils soient seulement mêlés à la salive, ce qui est inévitable. — L'autre jeûne est celui de l'Église, qui est établi pour mortifier la chair. Ce jeûne n'est pas troublé par les choses dont nous venons de parler, parce qu'elles sont peu nourrissantes et qu'on les prend plutôt pour altérer.

Objection N°5.

Il y en a qui mangent ou qui boivent bien avant dans la nuit, et qui après l'avoir passée tout entière sans dormir, reçoivent le matin les mystères sacrés, lorsque leur digestion n'est pas encore complètement faite. Or, l'on manquerait moins à la sobriété, si l'on mangeait un peu le matin et qu'on communiât ensuite vers l'heure de none, puisque quelquefois il y aurait encore un plus grand espace de temps. Il semble donc que la nourriture qu'on prend ainsi à l'avance n'empêche pas de communier. [Q83-2] ;

Réponse à l'objection N°5 :

Quand on dit que l'eucharistie doit entrer dans la bouche du chrétien avant toute autre nourriture, on ne doit pas entendre ces paroles absolument par rapport à tout le temps, autrement celui qui aurait mangé ou bu une fois ne pourrait plus recevoir ce sacrement, mais on doit les entendre relativement au même jour. Et quoique le jour commence à divers moments suivant les différents sentiments[4], l'Église romaine le fait commencer au milieu de la nuit. C'est pourquoi si après minuit on a pris quelque chose comme aliment ou comme boisson, on ne peut communier le même jour. Mais on le peut, si on l'a fait avant minuit. Il est indifférent par rapport à la nature du précepte qu'on ait dormi après avoir mangé ou bu, ou que la digestion soit faite ; mais cela importe relativement au trouble d'esprit qu'on éprouve par suite d'une insomnie ou d'une indigestion. Si l'esprit en est profondément, troublé, on cesse d'être en état de recevoir ce sacrement.

---

1 Le jeûne de la nature consiste dans quelque chose d'indivisible ; il est aussi bien détruit par celui qui mange peu que par celui qui mange beaucoup. Il n'y a pas en ce cas de légèreté de matière. †

2 Si l'on avait avalé un morceau d'or, d'argent ou de fer, il est plus probable que le jeûne ne serait pas rompu, parce que les corps ne sont pas des choses sur lesquelles l'estomac puisse avoir action. †

3 On peut priser, fumer, et il est probable qu'on peut mâcher du tabac, pourvu qu'on en rejette le suc en crachant. Mais comme cette opinion n'est que probable, et que d'ailleurs cette manière d'user du tabac est inconvenante, on doit s'en abstenir avant de communier, à moins qu'on ait des motifs pour le faire. †

4 Car les uns le font commencer à midi, les autres au coucher du soleil, les uns à minuit, les autres au soleil levant. †

Objection N°6.

On ne doit pas moins de révérence à l'eucharistie lorsqu'on l'a reçue qu'avant de la recevoir. Or, il est permis de manger ou de boire après qu'on a communié. Il est donc permis de le faire aussi avant.

Réponse à l'objection N°6 :

On requiert la plus grande dévotion pour recevoir l'eucharistie, parce que c'est alors qu'on reçoit les effets du sacrement. Cette dévotion est empêchée, à la vérité, plutôt par les péchés qui précèdent que par ceux qui suivent. C'est pour cela que l'Église a ordonné de jeûner avant de la recevoir plutôt qu'après. Cependant il doit y avoir un certain intervalle entre le moment où l'on communie et celui où l'on prend d'autres aliments. C'est pour ce motif que dans la messe on dit l'oraison d'action de grâces après la communion, et que ceux qui communient disent aussi des prières particulières. D'après les anciens canons, le pape Clément Ier a rendu ce décret (epist. 2 à princ., ut hab. De consecrat., dist. 2, chap. 23) : Si c'est le matin qu'on reçoit le pain du Seigneur, que les ministres qui l'auront pris jeûnent jusqu'à sexte ; et s'ils l'ont reçu à la troisième ou à la quatrième heure, qu'ils jeûnent jusqu'à vêpres. Car autrefois on célébrait solennellement la messe plus rarement et avec de plus grandes préparations. Mais maintenant, parce qu'il faut célébrer plus fréquemment les mystères sacrés, on ne pourrait pas facilement observer cette règle[1]. C'est pour cela qu'elle a été abrogée par la coutume contraire.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Epist. 54 ad Januarium, chap. 6) : Il a plu au Saint-Esprit que par respect pour un aussi grand sacrement le corps du Seigneur entrât dans la bouche du chrétien avant toute autre nourriture.

Conclusion.

Il n'y a que le péché-mortel qui empêche par lui-même de communier ; les aliments ou la boisson qu'on aurait pris auparavant n'empêchent de le faire que d'après une loi de l'Église qui est très raisonnable, soit à cause de l'honneur dû à ce sacrement et de sa signification, soit encore pour qu'on ne s'expose pas à vomir et à s'enivrer.

Il faut répondre qu'une chose peut empêcher de recevoir l'eucharistie de deux manières :

1. Par elle-même, comme le péché-mortel qui a de la répugnance avec ce qui est signifié par ce sacrement, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 4).
2. À cause de la défense de l'Église. On est ainsi empêché de communier après avoir mangé ou bu, pour trois raisons :
   a) Par honneur pour ce sacrement, comme le dit saint Augustin (loc. cit.), afin qu'il entre dans la bouche de l'homme, lorsqu'elle n'est encore souillée par aucune nourriture, ni boisson.
   b) À cause de sa signification, pour nous faire comprendre que le Christ qui est la chose de ce sacrement et sa charité, doivent avant tout être établis dans nos cœurs, suivant ces paroles de l'Évangile (Matth., 6, 33) : Cherchez d'abord le royaume de Dieu.
   c) À cause du danger qu'il y a de vomir et de s'enivrer, ce qui arrive quelquefois parce qu'on fait un usage déréglé des aliments, comme le dit aussi l'Apôtre (1 Cor., 11, 21) : Les uns n'ont rien à manger, tandis que les autres sont ivres. — Cependant on excepte de cette règle générale les infirmes, qu'on doit communier même immédiatement après qu'ils ont mangé, s'ils sont en danger, dans la crainte qu'ils ne meurent sans la communion ; parce

1 On demande actuellement qu'on ne prenne des aliments qu'après l'action de grâces, c'est-à-dire environ un quart d'heure après avoir communié. †

que la nécessité n'a pas de loi. D'où il est dit (De consecr., dist. 2, chap. 93) : Que le prêtre communie immédiatement le malade, de peur qu'il ne meure sans la communion[1]. [Q83-6] ;

Article 9 : Ceux qui n'ont pas l'usage de raison doivent-ils recevoir l'eucharistie ?

80

Objection N°1.

Il semble que ceux qui n'ont pas l'usage de raison ne doivent pas recevoir l'eucharistie. Car on exige qu'on s'approche de ce sacrement avec dévotion et après s'être préalablement examiné, d'après ces paroles (1 Cor., 11, 28) : Que l'homme s'éprouve lui-même et qu'ensuite il mange de ce pain et boive de ce calice. Or, ces conditions ne peuvent être remplies par ceux qui n'ont pas l'usage de raison. On ne doit donc pas leur conférer ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Ceux qui sont privés de l'usage de la raison peuvent avoir de la dévotion envers l'eucharistie ; chez les uns elle existe présentement, chez les autres elle a existé dans le passé.

Objection N°2.

Parmi ceux qui manquent de l'usage de la raison, se trouvent les possédés et ceux qu'on appelle énergumènes. Or, on éloigne ceux qui sont dans cet état de la vue de l'eucharistie, d'après saint Denis (De hier. eccles., chap. 3). On ne doit donc pas donner ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Denis parle (loc. cit.) en cet endroit des énergumènes qui n'avaient pas encore été baptisés : la puissance du démon n'a pas encore été éteinte en eux, et elle s'y maintient par le péché originel. Mais pour ceux qui sont baptisés et que les esprits immondes tourmentent corporellement, il faut raisonner à leur égard de la même manière qu'à l'égard des autres insensés. D'où Cassien dit (Collat. 7, chap. 30) : Nous ne nous rappelons pas que la sainte communion ait été jamais interdite par nos pères à ceux qui sont tourmentés par les esprits immondes.

Objection N°3.

Parmi ceux qui n'ont pas l'usage de raison les enfants paraissent être les plus innocents. Or, on ne confère pas ce sacrement aux enfants. On doit donc encore beaucoup moins le conférer à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut raisonner à l'égard des enfants qui ne font que de naître de la même manière qu'à l'égard des insensés qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Par conséquent on ne doit pas leur accorder les saints mystères, quoique quelques Grecs fassent le contraire ; parce que saint Denis dit (De cœlest. hier., chap. 2) qu'on doit donner la sainte communion à ceux qui sont baptisés. Ils ne comprennent pas qu'il parle à cet endroit du baptême des adultes. Cependant les enfants n'éprouvent de cette privation aucun détriment spirituel, malgré ces paroles du Seigneur (Jean, 6, 54) : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous, parce que, comme le dit saint Augustin (Voy. quest. 73, art. 3, Réponse N°1), chacun des fidèles devient alors participant du corps et du sang du Seigneur, c'est-à-dire spirituellement, quand le baptême le rend membre du corps du Christ.

1 Il faut encore excepter le cas où un prêtre se trouve dans la nécessité d'achever le saint sacrifice, et celui où il y aurait danger de profanation pour la sainte hostie, car on reconnaît dans ce cas qu'un prêtre et même un laïque pourrait la prendre sans être à jeun. †

Mais quand les enfants commencent à avoir un certain usage de raison de manière à pouvoir témoigner de la dévotion envers ce sacrement, alors on peut le leur conférer[1].

Mais c'est le contraire. Le concile d'Orange (1, can. 13) et le droit disent (Decr. 26, quæst. 6, chap. Qui recedunt) : On doit conférer aux insensés tout ce qui appartient à la piété. Par conséquent on doit leur conférer l'eucharistie qui est le sacrement de la piété.

Conclusion.

On ne doit pas éloigner de l'eucharistie tous ceux qui sont privés de l'usage de la raison, mais ceux qui ne l'ont jamais eue ; quant à ceux qui ont eu l'usage de la raison au commencement et qui l'ont ensuite perdu, s'ils ont montré de la dévotion pendant qu'ils étaient en jouissance de cette faculté, on peut leur donner l'eucharistie à l'article de la mort, à moins que par hasard on ne craigne qu'ils ne vomissent la sainte hostie ou qu'ils ne la crachent.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de personnes qu'on dit n'avoir pas l'usage de raison.

1. On le dit de ceux qui ne jouissent que faiblement de cette faculté. C'est ainsi qu'on dit qu'une personne ne voit pas, parce qu'elle voit mal. Comme ces personnes peuvent avoir pour l'eucharistie une certaine dévotion, on ne doit pas leur refuser ce sacrement[2].
2. On le dit de ceux qui n'ont point du tout l'usage de raison : soit qu'ils ne l'aient jamais eu, et qu'ils soient ainsi depuis leur naissance ; alors on ne doit pas leur donner l'eucharistie, parce qu'antérieurement la dévotion envers ce sacrement n'a existé en eux d'aucune manière ; soit qu'ils n'aient pas toujours été privés de cette faculté. Dans ce cas, si quand ils étaient maîtres de leurs facultés on a vu en eux de la dévotion pour ce sacrement, on doit le leur conférer à l'article de la mort ; à moins que par hasard on ne craigne qu'ils ne le vomissent ou qu'ils ne le crachent[3]. C'est pour cela qu'il est dit (conc. Carth. 4, can. 76, et hab. in Decret. 26, quæst. 6, chap. 8) : Quand quelqu'un est malade et qu'il demande la pénitence, si par hasard pendant que le prêtre qu'il a appelé vient à lui, il se trouve oppressé par le mal au point de ne pouvoir plus parler, ou qu'il tombe dans une frénésie, que ceux qui l'ont entendu rendent témoignage et qu'il reçoive la pénitence, et si l'on croit qu'il va mourir, qu'on le réconcilie par l'imposition des mains et qu'on lui mette l'eucharistie dans la bouche[4].

Article 10 : Est-il permis de recevoir l'eucharistie tous les jours ?

80

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de recevoir l'eucharistie tous les jours. Car, comme le baptême représente la passion du Seigneur, de même aussi l'eucharistie. Or, il n'est pas permis de se faire baptiser plusieurs fois, mais on ne doit l'être qu'une seule ; parce que le Christ n'est mort qu'une fois pour nos péchés, selon l'expression de saint Pierre (1 Pierre, 3, 18). Il semble donc qu'il ne soit pas permis de recevoir l'eucharistie tous les jours.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Avant qu'un enfant n'ait fait sa première communion, s'il vient à tomber dangereusement malade et qu'il ait assez d'intelligence pour savoir ce qu'est l'eucharistie, on doit le communier en viatique. Benoit XIV s'exprime ainsi à ce sujet : Haud, leviter delinquere credimus, qui pueros etiam duodenes et perspicacis ingenii sinunt ex hac vita migrare sine viatico, hanc unam ob causam quia scilicet nunquam antea eucharisticum panem degustârunt (De synod., liv. 7, chap. 12). †

2 Dès qu'il y a quelque légère raison d'espérer que le sacrement sera utile, dit Mgr de la Luzerne, il vaut mieux risquer le sacrement que l'homme, et l'exposer à être conféré sans fruit que de priver un chrétien de ses salutaires effets (Instruct. sur le rituel de Langres, ch. 5, art. 4). †

3 Le catéchisme du concile de Trente s'exprime sur ce point absolument de la même manière (De Eucharist. sacram., § 68). †

4 Cependant d'après saint Liguori on ne devrait pas donner la communion à quelqu'un qui serait tombé en démence, si l'on était sûr qu'il était tout à fait impénitent lorsqu'il a perdu la raison (Theolog. mor., liv. 6, n° 302). †

Par le sacrement de baptême l'homme est configuré à la mort du Christ, en recevant en lui-même son caractère. Et c'est pour cela que comme le Christ n'est mort qu'une fois, de même l'homme ne doit être baptisé qu'une fois. Mais par l'eucharistie l'homme ne reçoit pas le caractère du Christ ; il reçoit le Christ lui-même dont la vertu demeure éternellement. D'où saint Paul dit (Héb., 10, 14) : que par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés. C'est pourquoi, l'homme ayant besoin chaque jour de la vertu salutaire du Christ, il peut avec raison recevoir chaque jour ce sacrement. Et parce que le baptême est principalement la régénération spirituelle, il s'ensuit que comme l'homme ne naît qu'une fois charnellement, de même il ne doit renaître qu'une fois spirituellement par le baptême, selon cette remarque de saint Augustin (Tract. 11 in Joan.) : Comment l'homme peut-il naître lorsqu'il est vieux ? Mais l'eucharistie est la nourriture spirituelle. Par conséquent, comme on prend chaque jour de la nourriture pour le corps, de même il est louable de recevoir tous les jours ce sacrement[1]. Aussi le Seigneur nous apprend à le demander par ces paroles (Luc, 11, 3) : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. En les expliquant, saint Augustin dit (Lib. de Verb. Dom., loc. sup. cit.) : Si vous recevez chaque jour ce sacrement, chaque jour est pour vous aujourd'hui ; le Christ ressuscite pour vous chaque jour, car aujourd'hui est pour vous tous les jours où le Christ ressuscite pour vous.

Objection N°2.

La vérité doit répondre à la figure. Or, l'agneau pascal qui fut la principale figure de l'eucharistie, comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 6), n'était mangé qu'une fois l'an. L'Église ne célèbre aussi qu'une fois par an la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial. Il semble donc qu'il ne soit pas permis de communier tous les jours, mais seulement une fois par an.

Réponse à l'objection N°2 :

L'agneau pascal a été la principale figure de l'eucharistie, quant à la passion du Christ que ce sacrement représente. C'est pour cela qu'on ne le recevait qu'une fois par an, parce que le Christ n'est mort qu'une fois ; et c'est aussi pour cela que l'Église ne célèbre qu'une fois par an la mémoire de la passion du Christ : au lieu que dans l'eucharistie on nous donne le mémorial de la passion du Christ à la manière d'une nourriture que l'on prend tous les jours. C'est pour ce motif que sous ce rapport elle est figurée par la manne que l'on donnait tous les jours au peuple dans le désert.

Objection N°3.

On doit le plus grand respect à ce sacrement dans lequel le Christ est contenu tout entier. Or, c'est une marque de respect que de s'abstenir de le recevoir. C'est pourquoi on loue le centurion qui a dit (Matth., 8, 8) : Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison, et on fait aussi l'éloge de saint Pierre qui a dit (Luc, 5, 8) : Sortez de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur. Il n'est donc pas louable de recevoir l'eucharistie tous les jours.

Réponse à l'objection N°3 :

Le respect dû à l'eucharistie comprend la crainte jointe à l'amour ; c'est pour cela que la crainte respectueuse que l'on a pour Dieu est appelée une crainte filiale, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 67, art. 4, Réponse N°2, et 2a 2æ, quest. 19). Car l'amour provoque le désir de le recevoir et la crainte fait naître l'humilité nécessaire pour le vénérer. C'est pour cela qu'il appartient au respect dû à ce sacrement qu'on le reçoive tous les jours et qu'on s'en abstienne quelquefois. D'où saint Augustin dit (epist. 54, chap. 3) : Si l'un dit qu'il ne faut pas recevoir l'eucharistie tous les jours, et qu'un autre dise le contraire ; que chacun fasse ce que les lumières de sa foi et de sa piété lui conseilleront : car il n'y

1 Le concile de Trente souhaite que les fidèles qui assistent à chaque messe communient non seulement en esprit et de cœur, mais encore par la réception sacramentelle de l'eucharistie, afin qu'ils reçoivent un fruit plus abondant de ce sacrifice (sess. 22, cap. 6). †

eut pas de contestation entre Zachée et le centenier, quoique l'un ait reçu le Seigneur avec joie et que l'autre ait dit : Je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison. Tous deux honorèrent le Seigneur, quoiqu'ils ne le fissent pas de la même manière. Cependant l'amour et l'espérance auxquels l'Écriture nous excite toujours sont préférables à la crainte. C'est pour cela que quand saint Pierre eut dit : Éloignez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur, Jésus répondit : Ne craignez pas.

Objection N°4.

S'il était louable de recevoir l'eucharistie souvent, plus on la recevrait fréquemment et plus on mériterait d'éloges. Or, on la recevrait plus fréquemment si on la recevait plusieurs fois dans le même jour. Il serait donc louable de communier plusieurs fois dans un jour, ce qui n'est cependant pas conforme à la coutume de l'Église. Il ne paraît donc pas louable qu'on reçoive ce sacrement tous les jours.

Réponse à l'objection N°4 :

Parce que le Seigneur dit : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, on ne doit pas communier plusieurs fois dans un jour[1], afin que du moins en ne communiant qu'une fois dans un jour, on représente l'unité de la passion du Christ.

Objection N°5.

L'Église a l'intention de pourvoir à l'utilité des fidèles par ses statuts. Or, d'après une loi de l'Église, les fidèles ne sont tenus de communier qu'une fois par an. D'où il est dit (extra, De pœnit. et remiss., chap. 12) : Que tout fidèle de l'un et de l'autre sexe reçoive avec respect, au moins à Pâques, le sacrement de l'eucharistie, à moins que, d'après le conseil de son propre prêtre, il ne pense que pour une cause raisonnable il doive s'abstenir pendant un temps de le recevoir. Il n'est donc pas louable de recevoir tous les jours ce sacrement.

Réponse à l'objection N°5 :

Selon les divers états de l'Église elle a établi à cet égard des lois différentes. Car dans la primitive Église, quand la foi chrétienne était dans sa plus grande ferveur, il a été statué que les fidèles communieraient tous les jours. D'où le pape Anaclet dit (epist. 1, in med. et hab. De consecrat., chap. 10, dist. 2) : Qu'après la consécration, tous ceux qui y assistent communient ; car les apôtres l'ont ordonné ainsi et l'Église romaine le maintient. Ensuite, la ferveur de la foi s'étant relâchée, le pape Fabien ordonna (Decret. 7, et hab., De consecrat., chap. 16, dist. 2) que si l'on ne communiait pas plus souvent, tous le fissent au moins trois fois dans l'année, c'est-à-dire à Pâques, à la Pentecôte, et à Noël. Le pape Sotère dit que l'on devait encore communier le jeudi saint, comme on le voit (Decret. De consecrat, dist. 2, chap. 17). Enfin, l'iniquité s'étant multipliée, la charité de la multitude se refroidit, et Innocent III statua (De concil. Latran. 4, chap. 21) que les fidèles communieraient au moins une fois par an, c'est-à-dire à Pâques. Cependant Gennade conseille (Lib. de ecclesiast. dogmat., chap. 53) de communier tous les jours de fête.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de Verb. Dom., serm. 28, circ. med.) : C'est le pain quotidien, recevez-le chaque jour pour qu'il vous serve chaque jour.

Conclusion.

1 Il y a des théologiens qui pensent qu'on pourrait donner le même jour la communion en viatique à quelqu'un qui aurait fait la communion ordinaire le matin et qui serait ensuite tout à coup tombé en danger de mort. Benoît XIV examine la question et la laisse indécise (De synod., liv. 7, chap. 11). †

Puisque la vertu de l'eucharistie est extrêmement salutaire aux hommes, il est avantageux de la recevoir tous les jours, si on se trouve, tous les jours, préparé avec toute la dévotion qu'elle demande, ce qui n'arrive pas à tout le monde pour beaucoup de raisons qui s'y opposent.

Il faut répondre qu'à l'égard de l'usage de ce sacrement on peut considérer deux choses :

1. L'une par rapport au sacrement lui-même dont la vertu est salutaire aux hommes. C'est pourquoi il est utile de le recevoir chaque jour, afin que chaque jour l'homme en reçoive les fruits. D'où saint Ambroise dit (De sacram., liv. 4, chap. 6) : Comme toutes les fois qu'on répand le sang du Christ, on le répand pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir ; car puisque je pèche toujours, je dois toujours prendre le remède.
2. L'autre considération se rapporte à celui qui le prend et dont on exige qu'il s'en approche avec une grande dévotion et un grand respect. Et c'est pour cela que, si tous les jours on s'y trouve préparé, il est louable de le recevoir tous les jours. C'est pour ce motif que saint Augustin après avoir dit : Recevez-le tous les jours, pour qu'il vous soit utile tous les jours, ajoute : Mais vivez de telle sorte que vous méritiez de le recevoir ainsi chaque jour. Toutefois, parce que souvent dans la plupart des hommes il se rencontre beaucoup de choses qui empêchent cette dévotion, en raison de leur indisposition corporelle, ou de l'indisposition de leur âme, il n'est pas utile à tout le monde de s'approcher tous les jours de ce sacrement ; il n'est avantageux de le faire que toutes les fois qu'on se sent préparé[1]. D'où il est dit (Lib. de ecclesiast. dogmat., chap. 53) : Je ne loue, ni je ne blâme l'usage de recevoir tous les jours la communion eucharistique.

Article 11 : Est-il permis de s'abstenir absolument de communier ?

80

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis de s'abstenir absolument de communier. Car le centurion est loué pour avoir dit (Matth., 8, 8) : Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison. Celui qui pense qu'il doit s'abstenir de communier lui ressemble, comme nous l'avons vu (art. préc., Réponse N°3). Par conséquent, puisque l'Évangile ne dit pas que le Christ soit jamais venu dans sa maison, ii semble qu'il soit permis à quelqu'un de s'abstenir de communier pendant toute sa vie.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Grégoire dans son Pastoral (part. 1, chap. 6), la véritable humilité consiste à ne pas repousser avec obstination ce qui nous est utilement commandé. C'est pourquoi l'humilité ne peut être louable, si elle va contre le précepte du Christ, et si on s'abstient ainsi absolument de communier. Car il n'a pas été ordonné au centurion de recevoir le Christ dans sa maison.

Objection N°2.

Il est permis à tout le monde de s'abstenir des choses qui ne sont pas nécessaires au salut. Or, l'eucharistie n'est pas de nécessité de salut, comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 3). Il est donc permis de s'abstenir absolument de recevoir ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

1 La difficulté est de savoir au juste ce que l'on doit exiger de perfection de la part de ceux qui communient. On convient que plus une personne communie souvent, plus on doit être exigeant à son égard, parce que si la communion est profitable aux fidèles, ils doivent devenir toujours plus parfaits, et s'ils ne le deviennent pas c'est un motif pour les empêcher de la recevoir aussi souvent. Saint Liguori croit qu'on peut communier tous les huit jours quoiqu'on commette des péchés véniels d'habitude ou par préméditation. †

On dit que l'eucharistie n'est pas nécessaire, comme le baptême, relativement aux enfants qui peuvent se sauver sans communier, mais qui ne le peuvent pas sans être baptisés ; tandis que, par rapport aux adultes, ces deux sacrements sont l'un et l'autre également nécessaires. [Q82-1] ;

Objection N°3.

Les pécheurs ne sont pas tenus de communier. Aussi, après avoir dit : Que tout le monde communie trois fois par an, le pape Fabien a ajouté (loc. cit., art. préc. ad 5) : À moins qu'on n'en soit empêché par de grandes fautes. Par conséquent, si ceux qui ne sont pas dans le péché sont tenus de communier, il semble que les pécheurs soient dans une condition meilleure que les justes ; ce qui répugne. Il semble donc qu'il soit également permis aux justes de s'abstenir de communier.

Réponse à l'objection N°3 :

Les pécheurs subissent un grand dommage d'être ainsi empêchés de recevoir ce sacrement ; ils ne sont donc pas pour cela dans une condition meilleure. Et quoique ceux qui restent dans le péché ne soient pas pour cela excusés de ce qu'ils transgressent ce précepte, cependant on excuse les pénitents, qui, comme le dit Innocent III (loc. cit., art. préc., Réponse N°5), s'en abstiennent selon le conseil du prêtre qui les confesse[1].

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 6, 54) : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.

Conclusion.

Puisque la réception spirituelle de l'eucharistie, qui est nécessaire au salut, implique le vœu de recevoir ce sacrement, et que ce vœu devient vain si on ne l'accomplit pas, quand il est opportun de le faire, il est évident que les hommes sont obligés de recevoir l'eucharistie, non seulement d'après les lois de l'Église, mais encore d'après l'ordre du Christ.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), il y a deux manières de recevoir l'eucharistie, l'une spirituelle et l'autre sacramentelle. Or, il est évident que tout le monde est tenu de la recevoir au moins spirituellement, parce que c'est s'incorporer au Christ, comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 3, Réponse N°1). La manducation spirituelle implique d'ailleurs le vœu ou le désir de recevoir ce sacrement, comme nous l'avons vu (ibid.). C'est pourquoi on ne peut être sauvé sans avoir la volonté de le recevoir. — Et comme ce vœu serait vain, si on ne l'accomplissait quand il y a lieu de le faire, il s'ensuit qu'il est évident que l'on est tenu de recevoir ce sacrement, non seulement d'après les préceptes de l'Église, mais d'après l'ordre du Seigneur, qui dit (Luc, 22, 19) : Faites cela en mémoire de moi. Mais les lois de l'Église ont déterminé l'époque où l'on devait exécuter le précepte du Christ[2].

1 Sauf cette exception il n'y a que l'évêque qui puisse permettre de communier avant ou après le temps pascal. De droit commun le temps de la communion pascale s'étend du dimanche des Rameaux an dimanche de Quasimodo. Dans certains diocèses il commence au dimanche de la Passion et ne finit qu'au dimanche du Bon-Pasteur. C'est à l'ordinaire à régler ce point de discipline. †

2 D'après le concile de Latran de l'an 1215, on doit communier au moins une fois chaque année à Pâques, de la main de son propre pasteur. Le concile de Trente a ainsi renouvelé et confirmé ce décret (sess. 13, can. 9) : Si quis negaverit omnes et singulos Christi fideles utriusque sexûs, cùm ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis, saltem in Paschate, ad communicandum, juxtà præceptum sanctæ matris Ecclesiæ, anathema sit. †

Article 12 : Est-il permis de recevoir le corps du christ sans le sang ?

80

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de recevoir le corps du Christ sans le sang. Car le pape Gélase dit (hab., De consecr., dist. 2, chap. 12) : Nous apprenons qu'il y en a qui ne reçoivent que le corps sacré du Christ, et qui s'abstiennent de recevoir le calice de son précieux sang, parce qu'ils se laissent conduire, nous ne savons par quelle superstition, nous ordonnons qu'ils reçoivent le sacrement tout entier, ou qu'ils en soient complètement privés. Il n'est donc pas permis de prendre le corps du Christ sans le sang.

Réponse à l'objection N°1 :

Le pape Gélase parle des prêtres qui, comme ils consacrent le sacrement tout entier, doivent aussi le recevoir tout entier. Car, comme le dit un concile de Tolède (12, can. 5), quel sera le sacrifice auquel on ne voit pas le sacrificateur lui-même prendre part ?

Objection N°2.

Manger le corps et boire le sang sont deux actes qui concourent à la perfection de l'eucharistie, comme nous l'avons vu (quest. 74, art. 1, et quest. 76, art. 2, Réponse N°1). Si donc on reçoit le corps sans le sang, le sacrement sera imparfait, ce qui semble être un sacrilège. C'est pourquoi le pape Gélase ajoute (loc. cit.) : Parce que la division d'un seul et même mystère ne peut avoir lieu sans un grand sacrilège.

Réponse à l'objection N°2 :

La perfection de ce sacrement n'existe pas dans l'usage qu'en font les fidèles, mais dans la consécration de la matière. C'est pour cela que le peuple en recevant le corps sans le sang ne déroge en rien à la perfection du sacrement, pourvu que le prêtre qui le consacre reçoive l'un et l'autre.

Objection N°3.

On célèbre ce sacrement en mémoire de la passion du Seigneur, comme nous l'avons dit (loc. cit.), et on le reçoit pour le salut de l'âme. Or, la passion du Christ est exprimée plus vivement par le sang que par le corps, et on offre aussi le sang pour le salut de l'âme, comme on le voit (quest. 76, art. 2, Réponse N°1). On devrait donc plutôt s'abstenir de recevoir le corps que de recevoir le sang : par conséquent, ceux qui s'approchent de l'eucharistie ne doivent pas recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang.

Réponse à l'objection n°3

La représentation de la passion du Seigneur a lieu dans la consécration même de l'eucharistie, dans laquelle on ne doit pas consacrer le corps sans le sang. Mais le peuple peut prendre le corps sans le sang. Il ne résulte de là aucun dommage, parce que le prêtre, dans la personne de tout le monde, offre le sang et le reçoit, et que le Christ est contenu tout entier sous l'une et l'autre espèce[1], comme nous l'avons vu (quest. 76, art. 2).

Mais c'est le contraire. C'est l'usage de beaucoup d'Églises où l'on donne au peuple qui communie le corps du Christ sans lui donner son sang.

Conclusion.

Puisqu'il appartient au prêtre de consacrer et de produire ce sacrement dont la perfection consiste dans ces deux choses, il ne doit d'aucune manière prendre le corps du Christ sans le sang ; mais il y

1 C'est encore ce que le concile de Trente a ainsi défini (ibid., can. 5) : Si quis negaverit totum et integrum Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falsò asserunt, non secundùm ipsius Christi institutionem sub utraque specie sumatur ; anathema sit. †

a des Églises qui ont prudemment la coutume de ne donner aux fidèles que le corps du Christ, pour éviter tout danger d'irrévérence.

Il faut répondre qu'à l'égard de l'usage de l'eucharistie, on peut considérer deux choses, l'une par rapport au sacrement lui-même, l'autre par rapport à ceux qui le reçoivent. Par rapport au sacrement lui-même, il convient qu'on reçoive le corps et le sang, parce que la perfection du sacrement consiste dans l'un et l'autre. C'est pourquoi, comme il appartient au prêtre de consacrer ce sacrement et de le parfaire, il ne doit d'aucune manière prendre le corps du Christ sans le sang[1]. — Par rapport à ceux qui le reçoivent, il faut un grand respect et de grandes précautions pour qu'il n'arrive rien d'injurieux à un sacrement aussi élevé ; ce qui pourrait arriver surtout en prenant le sang, qu'il serait facile de répandre, si on ne le prenait avec beaucoup de soin. Et parce que la multitude des chrétiens a augmenté et qu'elle renferme des vieillards, des jeunes gens, des enfants dont quelques-uns ne sont pas assez raisonnables pour employer toutes les précautions nécessaires dans l'usage de ce sacrement, on a établi, pour ce motif, la coutume dans certaines Églises de ne pas donner au peuple le sang, mais de le faire prendre seulement par le prêtre[2].

80

1 Cette double condition est nécessaire pour l'intégrité du sacrifice (Voy. ailleurs, quest. 74, art. 1) †

2 Cette coutume a été établie d'après les meilleures raisons. Voyez à ce sujet le traité de Bossuet sur la communion sous les deux espèces (edit. de Versailles, tom. 23). Le concile de Trente a d'ailleurs ainsi anathématisé ceux qui la censuraient (sess. 21, can. 2) : Si quis dixerit sanctam Ecclesiam catholicam non factis, causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes, sub panis tantummodò specie communicent, aut in eo errasse ; anathema sit. †

QUESTION 81 : DE LA MANIÈRE DONT LE CHRIST A FAIT USAGE DE L'EUCHARISTIE

Question 81 : De la manière dont le Christ a fait usage de l'eucharistie.....461
Article 1 : Le Christ a-t-il pris son corps et son sang ?.....461
Article 2 : Le Christ a-t-il donné à Judas son corps ?.....463
Article 3 : Le Christ a-t-il pris et a-t-il donné à ses disciples son corps impassible ?.....464
Article 4 : Si l'eucharistie avait été conservée au temps de la mort du Christ ou qu'on l'eût consacrée, serait-il mort dans le sacrement ?.....466

Nous devons ensuite considérer la manière dont le Christ a fait usage de l'eucharistie lorsqu'il l'a instituée.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le Christ a-t-il pris son corps et son sang ?
2. L'a-t-il donné à Judas ?[1]
3. En quel état était le corps qu'il a pris ou qu'il a donné ? était-il passible ou impassible ?
4. Que serait devenu le Christ dans l'eucharistie, si on l'eût conservé ou qu'on l'eût consacré pendant les trois jours qu'a duré sa mort ?

Article 1 : Le Christ a-t-il pris son corps et son sang ?

81

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas pris son corps et son sang. Car, à l'égard des faits et des paroles du Christ, on ne doit affirmer que ce que l'autorité de l'Écriture sainte rapporte. Or, on ne voit pas dans les Évangiles que le Christ ait mangé son corps ou bu son sang. On ne doit donc pas l'affirmer.

Réponse à l'objection N°1 :

On lit dans les Évangiles que le Christ a reçu le pain et le calice ; mais on ne doit pas entendre qu'il l'ait reçu seulement dans ses mains, comme quelques-uns le prétendent ; mais qu'il l'a reçu de la manière qu'il l'a fait recevoir aux autres. Ainsi, quand il eut dit à ses disciples : Recevez et mangez, puis : Recevez et buvez, on doit entendre qu'il l'a reçu lui-même en mangeant et en buvant. C'est ce qui a fait dire au poète : Le roi est assis dans la cène, environné de ses douze apôtres ; il se tient dans ses mains et il est à lui-même sa nourriture.

Objection N°2.

Rien ne peut exister en soi-même, si ce n'est par hasard en raison des parties, selon qu'une partie d'un corps est dans une autre, comme on le voit (Phys., liv. 4, text. 34). Or, ce qu'on mange ou ce qu'on boit, est dans celui qui le mange ou qui le boit. Par conséquent, puisque le Christ est tout entier sous l'une et l'autre espèce sacramentelle, il semble impossible qu'il ait lui-même reçu ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Toute la tradition cite le crime de Judas comme un sacrilège. Il n'y a que saint Hilaire qui ait été d'une opinion différente, et tout en combattant son sentiment particulier saint Thomas l'explique. †

Comme nous l'avons dit (quest. 76, art. 5), le Christ, selon qu'il est dans l'eucharistie, se rapporte au lieu, non selon ses propres dimensions, mais selon les dimensions des espèces sacramentelles, de telle sorte que le Christ est dans tous les lieux où se trouvent ces espèces. Et parce que ces espèces ont pu être dans les mains et dans la bouche du Christ, le Christ a pu être tout entier dans ses mains et dans sa bouche. Mais c'eût été impossible selon que le corps se rapporte au lieu par ses propres dimensions[1].

Objection N°3.

Il y a deux manières de recevoir l'eucharistie, l'une spirituelle et l'autre sacramentelle. Or, la première ne convenait pas au Christ, parce qu'il n'a rien reçu du sacrement, et par conséquent la seconde ne lui convenait pas non plus, parce que la réception sacramentelle sans la réception spirituelle est imparfaite, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 1). Le Christ n'a donc reçu ce sacrement d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 79, art. 1, Réponse N°2), l'eucharistie a pour effet, non seulement d'augmenter la grâce habituelle, mais elle produit encore une délectation actuelle de la douceur spirituelle. Ainsi, quoique la grâce n'ait pas été augmentée dans le Christ par la réception de ce sacrement, cependant il a trouvé une certaine délectation spirituelle dans son institution. C'est ce qui lui faisait dire (Luc, 21, 15) : J'ai désiré du désir le plus vif de manger cette pâque avec vous ; ce qu'Eusèbe entend du nouveau mystère du Nouveau Testament, qu'il livrait à ses disciples (hab. in Cat. S. Thomæ). C'est pourquoi il a mangé son propre corps spirituellement et il l'a mangé de même sacramentellement, en tant qu'il l'a reçu sous les espèces sacramentelles[2] qu'il comprenait être le sacrement de son corps et qu'il avait lui-même disposées. Mais il l'a reçu autrement que le reçoivent sacramentellement et spirituellement les autres personnes, parce que celles-ci reçoivent une augmentation de grâce et qu'elles ont besoin des signes sacramentels pour la perception de la vérité.

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme dit à Hédibie (quest. 2, à med.) : Jésus-Christ Notre-Seigneur est le convive et le festin, c'est lui qui mange et qui est mangé.

Conclusion.

Le Christ ayant eu l'habitude d'observer le premier ce qu'il a établi pour être observé par les autres, non seulement il a établi le sacrement de son corps pour que les autres le prennent, mais il l'a encore pris lui-même.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que dans la cène le Christ avait donné son corps et son sang à ses disciples, mais qu'il ne l'avait pas pris lui-même. Ce sentiment ne paraît pas convenable, parce que le Christ a observé le premier ce qu'il a établi pour être observé par les autres. Ainsi il a voulu être baptisé avant d'imposer aux autres le baptême, d'après ces paroles (Actes, 1, 1) : Jésus a commencé à faire et à enseigner. Par conséquent, il a pris d'abord son corps et son sang, et il l'a ensuite donné à prendre à ses disciples. C'est pour cela qu'à l'occasion de ces paroles (Ruth, 3, 7) : Et lorsque Booz, après avoir bu et mangé, etc., la glose dit (ordin.) : Que le Christ a mangé et a bu dans la cène, lorsqu'il a livré à ses disciples le sacrement de son corps et de son sang ; et que par là même que ses disciples ont communié à sa chair et à son sang, il y a aussi participé.

---

1 C'est la fameuse objection de Rousseau qui prétendait que puisque le Christ s'était lui-même communié, sa bouche l'avait contenu tout entier et que la partie avait été plus grande que le tout. Ce sophisme ne repose, comme on le voit, que sur une équivoque, car il ne serait concluant que pour le cas où le Christ dans l'eucharistie se rapporterait au lieu selon ses propres dimensions ; ce qui est contraire à l'enseignement théologique. Au reste il est de foi que le Christ a consacré, mais il n'est pas de foi qu'il s'est communié lui-même. †

2 Quoique le Christ se voie clairement sous les espèces, il s'est reçu néanmoins sacramentellement, selon cette observation de saint Bonaventure : Nec oportet quod veniat signum tanquam velamen, sed sufficit quod veniat tanquam significans. †

Article 2 : Le Christ a-t-il donné à Judas son corps ?

81

Objection N°1.

Il semble que le Christ n'ait pas donné à Judas son corps. Car, comme on le voit (Matth., 26, 29), après qu'il eut donné son corps et son sang à ses disciples, il leur dit : Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. D'où il semble que ceux auxquels il avait donné son corps et son sang, le devaient boire avec lui de nouveau. Or, Judas ne l'a pas ensuite bu avec lui. Il n'a donc pas reçu le corps du Christ et son sang avec les autres disciples.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement est celui que fait saint Hilaire pour montrer que Judas n'a pas reçu le corps du Christ ; mais il n'est pas concluant, parce que le Christ parle aux disciples dont Judas s'est séparé lui-même. Car ce n'est pas le Christ qui l'a exclu, et c'est pour cela qu'autant qu'il est en lui, il boit encore avec Judas le vin dans le royaume de Dieu ; mais c'est Judas qui a lui-même répudié ce banquet.

Objection N°2.

Le Seigneur a accompli ce qu'il a commandé, d'après ces paroles (Actes, 1, 1) : Jésus a commencé à faire et à enseigner. Or, il a dit (Matth., 7, 6) : Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. Par conséquent, puisqu'il connaissait que Judas était un pécheur, il semble qu'il ne lui ait pas donné son corps et son sang.

Réponse à l'objection N°2 :

L'iniquité de Judas était connue du Christ, comme Dieu ; mais il ne la connaissait pas à la manière dont les hommes connaissent les choses. C'est pourquoi le Christ n'a pas repoussé Judas de la communion pour nous apprendre par cet exemple que les autres prêtres ne doivent pas repousser les pécheurs occultes.

Objection N°3.

On voit que le Christ a donné en particulier à Judas un morceau de pain trempé (Jean, chap. 13). S'il lui a donné son corps, il semble qu'il le lui ait donné sous ce morceau de pain, surtout quand on remarque qu'il est dit au même endroit : Que quand il eut pris ce morceau, Satan entra en lui. Saint Augustin dit à ce sujet (Tract. 62 in Joan.) : Ceci nous apprend combien nous devons prendre garde de mal recevoir ce qui est bon ; car si on reprend celui qui ne juge pas, c'est-à-dire qui ne discerne pas le corps du Christ des autres aliments, comment ne condamnerait-on pas celui qui s'approche de la table en ennemi, tout en feignant qu'il est ami. Or, Judas ne reçut pas le corps du Christ avec ce morceau de pain trempé. Car, comme l'observe le même Père (Tract. 62) sur ces paroles de saint Jean : Cùm intinxisset panem, dedit Judæ Simonis Iscariothis, etc. Ce ne fut pas en ce moment que Judas reçut le corps du Christ, comme le pensent quelques auteurs qui n'ont pas lu ce texte assez attentivement. Il semble donc que Judas n'ait pas reçu le corps du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

Certainement Judas n'a pas reçu le corps du Christ sous ce morceau de pain, mais il n'a reçu que du pain[1]. Comme l'observe saint Augustin (loc. cit.), ce morceau trempé signifie peut-être la dissimulation de Judas ; car il y a des choses que l'on trempe, pour leur donner une fausse couleur. Ou bien s'il

1 Le récit de la trahison a été d'ailleurs placé après celui qui regarde l'institution de l'eucharistie et sa dispensation. †

signifie quelque chose de bon[1], ce n'est pas à tort que la damnation est venue frapper celui qui était ingrat à l'égard de ce bienfait. Et, à cause de cette ingratitude ce qui est bon est devenu pour lui mauvais ; comme il arrive à l'égard de ceux qui reçoivent indignement le corps du Christ. Et comme l'observe le même Père (ibid.), on doit comprendre que le Seigneur avait auparavant distribué à tous ses disciples le sacrement de son corps et de son sang, lorsque Judas était avec eux, ainsi que le raconte saint Luc : et c'est après cela que, suivant le récit de saint Jean, le Seigneur a désigné celui qui le trahirait en lui offrant vin morceau de pain trempé.

Mais c'est le contraire. Saint Chrysostome dit (Hom. 83 in Matth.) : Judas en participant aux mystères ne s'est pas converti : par conséquent son crime a été plus atroce sous un double rapport : soit parce qu'il s'est approché des mystères avec un pareil dessein ; soit parce qu'en s'en approchant il n'a été rendu meilleur, ni par la crainte, ni par le bienfait, ni par l'honneur.

Conclusion.

Quoique Judas eût mérité d'être privé de l'eucharistie à cause de sa malice, cependant le Christ lui a donné son corps et son sang dans la crainte qu'on ne séparât de la communion des autres un pécheur occulte, sans accusateur et sans preuve évidente.

Il faut répondre que saint Hilaire a supposé (Sup. Matth., can. 30) que le Christ n'avait pas donné à Judas son corps et son sang. C'eût été en effet convenable, si on considère la malice de Judas. Mais parce que le Christ a dû être pour nous un exemple de justice, il ne lui convenait pas, comme maître, de séparer de la communion des autres, Judas qui était un pécheur occulte sans accusateur et sans preuve évidente ; de peur de donner par là l'exemple aux prélats de l'Église d'agir de même, et que Judas exaspéré n'en prît l'occasion de pécher. C'est pourquoi il faut dire que Judas reçut le corps et le sang du Seigneur avec les autres disciples, comme le disent saint Denis (De eccles. hier., chap. 3) et saint Augustin (Tract. 62 sup. Joan.).

Article 3 : Le Christ a-t-il pris et a-t-il donné à ses disciples son corps impassible ?

81

Objection N°1.

Il semble que le Christ ait pris et qu'il ait donné à ses disciples son corps impassible. Car sur ces paroles (Matth., 17, 2) : Il fut transfiguré devant eux, la glose dit (ord.) : Ce corps qu'il a eu par nature il l'a donné à ses disciples dans la cène, non mortel et passible. Et sur ces autres paroles (Lévit., 2, 5) : Si votre oblation se fait d'une chose frite dans la poêle, la même glose ajoute : La croix qui est plus forte que toutes choses a rendu la chair du Christ apte à être mangée, quoiqu'elle ne parût pas l'être avant la passion. Or, le Christ a donné son corps comme étant apte à être mangé. Il l'a donc donné tel qu'il a été après la passion, c'est-à-dire impassible et immortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est dit que le Christ n'a pas donné dans la cène son corps mortel et passible, parce qu'il ne l'a pas donné d'une manière mortelle et passible. Quant à la croix elle a rendu la chair du Christ apte à être mangée, en tant que ce sacrement représente la passion du Christ.

1 C'est-à-dire la douceur delà bonté divine, parce que le pain trempé n'en est que meilleur au goût. †

Objection N°2.

Tout corps passible souffre par le contact et la manducation. Si donc le corps du Christ avait été passible, il aurait souffert lorsqu'il aurait été touché et mangé par ses disciples.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison serait concluante, si le corps du Christ, tout passible qu'il était, avait été aussi dans ce sacrement d'une manière passible.

Objection N°3.

Les paroles sacramentelles n'ont pas aujourd'hui plus de vertu, quand elles sont prononcées par le prêtre dans la personne du Christ, qu'elles n'en eurent alors quand le Christ les prononça. Or, maintenant par la vertu des paroles sacramentelles on consacre à l'autel le corps impassible et immortel du Christ ; à plus forte raison le Christ l'a-t-il fait alors.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 76, art. 4), les accidents du corps du Christ sont dans l'eucharistie par une concomitance réelle, mais non par la force du sacrement, d'après laquelle la substance du corps du Christ y est. C'est pourquoi la vertu des paroles sacramentelles s'étend à ce que le corps du Christ existe dans l'eucharistie[1], c'est-à-dire avec tous les accidents qui existent réellement en lui.

Mais c'est le contraire. Comme le dit le pape Innocent III (De myster. Mis., liv. 3, chap. 12) : Il donna à ses disciples son corps tel qu'il était. Or, il était alors passible et mortel. Il le leur a donc donné en cet état.

Conclusion.

Puisque le Christ a donné à ses disciples sous l'espèce du sacrement le même corps que celui qu'ils voyaient dans son espèce propre, il a pris et il leur a donné à manger son corps passible, mais d'une manière impassible.

Il faut répondre que Hugues de Saint-Victor a supposé (Voy. sup., quest. 45, art. 2) qu'avant sa passion le Christ a pris à des époques différentes les quatre qualités du corps glorifié : la subtilité dans sa naissance, quand il est sorti du sein de la Vierge ; l'agilité, quand il a marché à pied sec sur la mer ; la clarté dans la transfiguration ; l'impassibilité dans la cène quand il a donné son corps à manger à ses disciples. Et d'après cela il leur a donné son corps impassible et immortel. Mais quoi qu'il en soit des autres qualités dont nous avons déjà dit (quest. 28, art. 2, Réponse N°3, et quest. 45, art. 2, et quest. 54, art. 1, Réponse N°1) ce que l'on en devait penser, à l'égard de l'impassibilité il est impossible qu'on admette ce sentiment. Car il est évident que c'était le même corps du Christ que ses disciples voyaient alors dans son espèce propre et qu'ils recevaient sous l'espèce du sacrement. Or, il n'était pas impassible, selon qu'on le voyait dans son espèce propre, et il était même tout prêt à souffrir la passion ; par conséquent ce même corps qu'on recevait sous l'espèce sacramentelle n'était pas impassible non plus. —Cependant quoiqu'il fût passible en lui-même, il était sous l'espèce du sacrement d'une manière impassible comme il y était d'une manière invisible, quoiqu'il fût visible en lui-même. Car, comme la vision requiert le contact du corps qui est vu avec le milieu environnant qui agit sur la vue, de même la passion demande le contact du corps qui souffre avec les choses qui agissent sur lui. Or, le corps du Christ, selon qu'il existe dans le sacrement, ainsi que nous l'avons dit (quest. 76, art. 4 à 6), n'est pas mis en rapport avec les choses qui l'environnent par l'intermédiaire de ses propres dimensions au moyen desquelles les corps se touchent, mais par l'intermédiaire des dimensions des espèces du pain et du vin. C'est pourquoi ce sont ces espèces qui pâtissent et que l'on voit, et non le corps lui-même du Christ.

1 C'est-à-dire que la substance du pain soit changée en la substance du corps ; quant aux qualités du corps elles s'y trouvent par concomitance. †

Article 4 : Si l’eucharistie avait été conservée au temps de la mort du Christ ou qu’on l’eût consacrée, serait-il mort dans le sacrement ?

81

Objection N°1.

Il semble que si l’eucharistie avait été conservée dans un vase pendant le temps de la mort du Christ, ou qu’elle eût été consacrée par un des apôtres, il n’y serait pas mort. Car la mort du Christ est arrivée par sa passion. Or, le Christ était alors dans l’eucharistie d’une manière impassible. Il ne pouvait donc mourir dans ce sacrement.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.), la passion convient au corps qui souffre par suite de ses rapports avec un agent extérieur. C’est pourquoi le Christ selon qu’il est dans l’eucharistie ne peut pas souffrir, mais il peut mourir.

Objection N°2.

Dans la mort du Christ, son sang a été séparé du corps. Or, le corps du Christ et le sang existent ensemble dans l’eucharistie. Le Christ n’y serait donc pas mort.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme nous l’avons dit (quest. 76, art. 2), le corps du Christ est sous l’espèce du pain par la force de la consécration, tandis que le sang est sous l’espèce du vin. Mais maintenant que le sang du Christ n’est pas réellement séparé de son corps, par la concomitance réelle[1], il arrive que le sang du Christ est sous l’espèce du pain simultanément avec le corps, et que le corps est sous l’espèce du vin simultanément avec le sang. Mais si au temps de la passion du Christ, quand le sang a été réellement séparé de son corps, ce sacrement avait été consacré, il n’y aurait eu que le corps sous l’espèce du pain et que le sang sous l’espèce du vin.

Objection N°3.

La mort arrive par la séparation de l’âme et du corps. Or, le corps aussi bien que l’âme du Christ sont contenus dans ce sacrement. Le Christ ne pouvait donc pas y mourir.

Réponse à l’objection N°3 :

Comme nous l’avons dit (quest. 76, art. 1, Réponse N°1), l’âme du Christ est dans l’eucharistie par la concomitance réelle, parce qu’elle n’existe pas sans le corps, mais elle n’y est pas par la force de la consécration. C’est pourquoi si ce sacrement avait été alors consacré ou produit, quand l’âme était réellement séparée du corps, l’âme du Christ n’aurait pas été dans le sacrement, non parce que les paroles auraient manqué de vertu, mais en raison de la disposition de la chose, qui n’eût pas été la même.

Mais c’est le contraire. Le même Christ qui était sur la croix aurait été dans l’eucharistie. Or, il mourait sur la croix. Il serait donc mort aussi dans le sacrement qu’on aurait conservé.

Conclusion.

Puisque le même Christ qui était sur la croix aurait été aussi dans l’eucharistie, si ce sacrement avait été conservé au temps de sa mort, il s’ensuit que le Christ serait mort dans ce sacrement.

1 Cette concomitance n’existe qu’en vertu de leur connexion naturelle qui n’existait pas alors. †

Il faut répondre que le corps du Christ est substantiellement le même dans l'eucharistie et dans sa propre espèce, mais il n'y est pas de la même manière. Car dans sa propre espèce il touche les corps qui l'environnent par ses propres dimensions, tandis qu'il n'en est pas de même selon qu'il existe dans le sacrement, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi tout ce qui appartient au Christ, selon ce qu'il est en lui-même, peut lui être attribué selon qu'il existe dans son espèce propre et dans le sacrement, comme vivre, mourir, souffrir, être animé ou inanimé et toutes les autres choses semblables. Au contraire, tout ce qui lui convient par rapport aux corps extérieurs peut lui être attribué selon qu'il existe dans son espèce propre et non selon qu'il est dans le sacrement ; comme être insulté, conspué, crucifié, flagellé et toutes les autres choses de ce genre. D'où l'on a dit poétiquement : « En conservant le sacrement, vous auriez pu réunir la douleur qui lui est interne, mais celle qu'on lui inflige extérieurement n'aurait pu lui convenir[1]. »

81

1 Ce sentiment est celui de Scot (in 4, dist. 10, quest. 6), de Richard de Saint-Victor (dist. 10, quest. 5, art. 2), de saint Bonaventure (dist. 2) et de la plupart des scolastiques. †

QUESTION 82 : DU MINISTRE DE L'EUCHARISTIE

Question 82 : Du ministre de l'eucharistie.....468
Article 1 : La consécration de l'eucharistie est-elle propre au prêtre ?.....469
Article 2 : Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer une seule et même hostie ?.....470
Article 3 : La dispensation de l'eucharistie n'appartient-elle qu'au prêtre ?.....471
Article 4 : Le prêtre qui consacre est-il tenu de communier ?.....473
Article 5 : Un mauvais prêtre peut-il consacrer l'eucharistie ?.....474
Article 6 : La messe d'un mauvais prêtre vaut-elle celle d'un bon prêtre ?.....476
Article 7 : Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ?.....477
Article 8 : Un prêtre dégradé peut-il consacrer ?.....479
Article 9 : Est-il permis de recevoir la communion des excommuniés, des hérétiques ou des pécheurs, et d'entendre leur messe ?.....480
Article 10 : Est-il permis à un prêtre de s'abstenir absolument de la consécration de l'eucharistie ?.....482

Nous avons maintenant à nous occuper du ministre de l'eucharistie.
À ce sujet dix questions se présentent :

1. Est-ce le propre du prêtre que de consacrer l'eucharistie ?[1]
2. Plusieurs prêtres peuvent-ils ensemble consacrer la même hostie ?[2]
3. La dispensation de ce sacrement n'appartient-elle qu'au prêtre ?[3]
4. Est-il permis à un prêtre qui consacre de s'abstenir de la communion ?[4]
5. Un prêtre qui est dans le péché peut-il confectionner ce sacrement ?[5]
6. La messe d'un mauvais prêtre vaut-elle moins que celle d'un bon ?
7. Les hérétiques, les schismatiques ou les excommuniés peuvent-ils confectionner ce sacrement ?[6]
8. Les dégradés le peuvent-ils ?[7]
9. Ceux qui reçoivent la communion de pareils prêtres pèchent-ils ?[8]

---

1 Les vaudois ont reconnu à tout laïque qui est en état de grâce le pouvoir de consacrer. Luther leur accordait la même faculté (De civ. Babyl., liv. 1) ainsi que Grotius, tout en soumettant l'usage de ce pouvoir à la délégation de l'Église ; mais il est de foi que ce pouvoir n'appartient qu'aux évêques et aux prêtres : Hoc sacramentum nemo potest conficere, dit le concile de Latran, nisi sacerdos qui ritè fuerit ordinatus. Si quis dixerit illis verbis, dit le concile de Trente, Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem sacrum ; anathema sit (sess. 22, can. 2). †

2 Cet article a pour objet de justifier la coutume qui existe dans l'Église latine, où les prêtres qui viennent d'être ordonnés consacrent avec l'évêque, et celle qui existe chez les grecs dont les prêtres qui accompagnent l'évêque consacrent avec lui dans les lieux où il n'y a qu'un temple. †

3 Le prêtre est le ministre ordinaire de la dispensation de l'eucharistie. C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Trente (sess. 13, chap. 8) : Semper in Ecclesia Dei hunc morem fuisse, tanquam ex apostolica traditione descendentem, ut laici eucharistiam à sacerdotibus acciperent. †

4 La communion n'est pas considérée généralement comme étant de l'essence du sacrifice, mais elle en est une partie intégrante, comme le disent saint Thomas et ses disciples. †

5 Les hussites, les wicleffistes, condamnés par le concile de Constance, les vaudois et les donatistes, ont dit que les sacrements conférés par des ministres dans l'état de péché-mortel sont nuls ; ce qui a été ainsi anathématisé par le concile de Trente (sess. 7, can. 12) : Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem, modò omnia essentialia quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere, aut conferre sacramentum ; anathema sit. †

6 Le concile de Trente anathématise ceux qui croient que le caractère imprimé par l'ordre soit amissible (sess. 27, can. 4) : Si quis dixerit per sacram ordinationem non imprimi characterem, vel eum qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse ; anathema sit. †

7 La dégradation, la déposition et la suspense sont dits peines différentes. La dégradation consiste à enlever le grade, c'est-à-dire l'honneur, la dignité et la place qui convenaient à l'ordre qu'on a reçu ; la déposition enlève l'exercice du ministère sans aucune espérance de le rendre à l'avenir, et la suspense en défend l'exercice pour un temps en laissant l'espérance d'y être réintégré. †

8 Voyez sur cette question ce que nous avons dit (quest. 64, art. 6, Réponse N°1). †

10. Est-il permis à un prêtre de s’abstenir absolument de célébrer ?[9]

Article 1 : La consécration de l’eucharistie est-elle propre au prêtre ?

82

Objection N°1.

Il semble que la consécration de l’eucharistie ne soit pas propre au prêtre. Car nous avons dit (quest. 78, art. 4) que ce sacrement est consacré par la vertu des paroles qui sont la forme de ce sacrement. Or, ces paroles ne sont pas changées, soit qu’elles soient prononcées par un prêtre, soit par tout autre. Il semble donc qu’il n’y ait pas que le prêtre, mais que toute autre personne puisse consacrer ce sacrement.

Réponse à l’objection N°1 :

La vertu sacramentelle consiste dans plusieurs choses et elle ne consiste pas seulement dans une seule ; ainsi, la vertu du baptême consiste dans les paroles elles-mêmes et dans l’eau. Par conséquent, la vertu consécratoire ne consiste pas seulement dans les paroles elles-mêmes, mais encore dans la puissance que le prêtre a reçue dans sa consécration et son ordi nation, lorsque l’évêque lui a dit : Recevez la puissance d’offrir dans l’Église le sacrifice aussi bien pour les vivants que pour les morts. Car la vertu instrumentale consiste aussi dans plusieurs instruments par lesquels l’agent principal agit.

Objection N°2.

Le prêtre consacre ce sacrement dans la personne du Christ. Or, un saint laïc est uni au Christ par la charité. Il semble donc qu’un laïc puisse consacrer ce sacrement. D’où saint Chrysostome dit (Hom. 43 in Matth. in opere imperf.) : Que tout saint est prêtre.

Réponse à l’objection N°2 :

Un laïc qui est juste est uni au Christ d’une union spirituelle, par la foi et la charité, mais non par la puissance sacramentelle. C’est pourquoi il a le sacerdoce spirituel pour offrir les victimes spirituelles dont le Psalmiste dit (Ps. 50, 19) : L’esprit affligé est un sacrifice agréable à Dieu ; (Rom., 12, 1) : Offrez vos corps comme une hostie vivante. Et saint Pierre dit (1 Pierre, 2, 5) : Vous êtes un ordre de saints prêtres destinés à offrir des victimes spirituelles.

Objection N°3.

Comme le baptême a pour but le salut des hommes, de même aussi l’eucharistie, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 79, art. 1). Or, un laïc peut baptiser aussi, ainsi que nous l’avons vu (quest. 67, art. 3). La confection de ce sacrement n’est donc pas une chose propre au prêtre.

Réponse à l’objection N°3 :

La réception de l’eucharistie n’est pas aussi nécessaire que celle du baptême, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 73, art. 3, et quest. 80, art. 11, Réponse N°2). C’est pour cela que quoique dans le cas de nécessité un laïc puisse baptiser, il ne peut cependant pas consacrer le sacrement de l’eucharistie.

Objection N°4.

Ce sacrement est rendu parfait dans la consécration de la matière. Or, il n’appartient qu’à l’évêque de consacrer les autres matières, comme le chrême, l’huile sainte, et l’huile bénite. Cependant leur

9 D’après le sentiment le plus commun et le plus probable le prêtre est tenu de droit divin de célébrer la messe : Omnis namque pontifex, dit saint Paul, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. †

consécration n’est pas une aussi grande chose que la consécration de l’eucharistie, dans laquelle le Christ est tout entier. Ce n’est donc pas une chose propre au prêtre, mais il n’appartient qu’à l’évêque de confectionner ce sacrement.

Réponse à l’objection N°4 :

L’évêque reçoit le pouvoir d’agir au nom du Christ sur son corps mystique, c’est-à-dire sur l’Église ; le prêtre ne reçoit pas cette puissance dans son ordination, quoiqu’il puisse la recevoir de l’évêque par délégation. C’est pourquoi les choses qui n’appartiennent pas à la disposition du corps mystique, comme la consécration de l’eucharistie, ne sont pas réservées à l’évêque. Mais il lui appartient de transmettre non seulement au peuple, mais encore aux prêtres, les choses d’après lesquelles ils peuvent remplir leurs propres charges. Et parce que la bénédiction du chrême et de l’huile sainte et de l’huile des infirmes et des autres choses que l’on consacre, comme l’autel, l’église, les vêtements et les vases, rend apte d’une certaine manière à la confection des sacrements qui appartiennent à l’office des prêtres, il s’ensuit que ces consécrations sont réservées à l’évêque, comme au prince de l’ordre ecclésiastique tout entier.

Mais c’est le contraire. Saint Isidore dit, dans une de ses épîtres[1] : Il appartient au prêtre de consacrer sur l’autel de Dieu le sacrement du corps et du sang du Seigneur.

Conclusion.

Le sacrement de l’eucharistie n’étant consacré que dans la personne du Christ, cette consécration est la fonction propre des prêtres auxquels cette puissance a été accordée.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 78, art. 1 et 4), ce sacrement est si noble, qu’il n’est confectionné que dans la personne du Christ. Or, quiconque fait une chose au nom d’un autre, doit nécessairement la faire par la puissance qu’il en a reçue. Or, comme le Christ accorde à celui qui est baptisé la puissance de recevoir l’eucharistie, de même il accorde au prêtre, dans son ordination, le pouvoir de la consacrer en son nom. Car par là le prêtre se trouve placé au rang de ceux auxquels le Seigneur a dit (Luc, 22, 19) : Faites cela en mémoire de moi. C’est pour ce motif qu’on doit dire qu’il appartient en propre aux prêtres de consacrer ce sacrement. [Q83-1] ; [Q83-4] ;

Article 2 : Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer une seule et même hostie ?

82

Objection N°1.

Il semble que plusieurs prêtres ne puissent pas consacrer une seule et même hostie. Car nous avons dit (quest. 67, art. 6) que plusieurs prêtres ne peuvent pas simultanément baptiser une seule personne. Or, la puissance du prêtre qui consacre n’est pas moindre que celle de l’homme qui baptise. Plusieurs prêtres ne peuvent donc pas non plus consacrer ensemble une seule hostie.

Réponse à l’objection N°1 :

On ne voit pas que le Christ ait baptisé simultanément avec les apôtres, quand il leur a enjoint l’office de baptiser ; c’est pour cela que la raison n’est pas la même.

1 (ad Laudefred. quæ hab. post concil. Tolet. 8, et hab. in Decret., dist. 25, chap. Perlectis) †

Objection N°2.

Ce que l'on peut faire par un seul, il est inutile de le faire par plusieurs. Or, dans les sacrements il ne doit rien y avoir de superflu. Par conséquent, puisqu'il suffit d'un prêtre pour consacrer, il semble que plusieurs ne puissent consacrer une seule et même hostie.

Réponse à l'objection N°2 :

Si tous les prêtres opéraient par leur vertu propre, il serait inutile qu'il y eût d'autres célébrants, du moment qu'un seul suffirait. Mais parce que le prêtre ne consacre qu'au nom du Christ, et que plusieurs sont un dans le Christ, il importe peu que ce sacrement soit consacré par un seul ou par plusieurs, sinon qu'il faut observer le rite de l'Église.

Objection N°3.

Comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 26) : L'eucharistie est le sacrement de l'unité. Or, le contraire de l'unité paraît être la multiplicité. Il ne semble donc pas convenable pour l'eucharistie que plusieurs prêtres consacrent la même hostie.

Réponse à l'objection N°3 :

L'eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église, qui consiste en ce que la multitude des chrétiens sont un dans le Christ.

Mais c'est le contraire. D'après la coutume de certaines Églises, les prêtres que l'on vient d'ordonner célèbrent avec l'évêque qui a fait l'ordination.

Conclusion.

Plusieurs prêtres peuvent simultanément consacrer la même hostie, pourvu qu'ils prononcent en même temps les mêmes paroles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le prêtre, quand il est ordonné, est élevé au rang de ceux qui ont reçu du Seigneur le pouvoir de consacrer dans la cène. C'est pourquoi, d'après la coutume de certaines Églises, comme les apôtres ont fait la cène avec le Christ, de même les nouveaux ordinants célèbrent avec l'évêque qui les a ordonnés. — Cependant on ne réitère pas pour cela la consécration à l'égard de la même hostie ; parce que, comme le dit Innocent III (De myst. Miss., liv. 4, chap. 25), tous doivent diriger leur intention au même instant de la consécration[1]

Article 3 : La dispensation de l'eucharistie n'appartient-elle qu'au prêtre ?

82

Objection N°1.

Il semble que la dispensation de l'eucharistie n'appartienne qu'au prêtre. Car le sang du Christ n'appartient pas moins à ce sacrement que son corps. Or, le sang du Christ est dispensé par les diacres. D'où saint Laurent dit à saint Sixte : Essayez si vous avez choisi un digne ministre en celui auquel vous avez confié la dispensation du sang du Seigneur. Donc, pour la même raison, la dispensation du corps du Christ n'appartient pas qu'aux prêtres.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Il importe que l'on prononce ensemble les paroles de la consécration de manière que l'on ne fasse qu'un, et c'est pour ce motif que dans le pontifical romain il est dit : Ut benè advertat quod secretas morosè dicat et aliquantulùm altè, ita ut ordinati sacerdotes possini secum omnia dicere, et præsertim verba consecrationis quæ dici debent eodem momento per ordinatos quo dicuntur per pontificem. †

Le diacre étant très proche de l'ordre sacerdotal participe en quelque chose à son office, de manière qu'il dispense le sang, mais non le corps, si ce n'est dans le cas de nécessité, lorsque le prêtre ou l'évêque le lui ordonne :

1. Parce que le sang du Christ est contenu dans un vase, et par conséquent il n'est pas nécessaire que celui qui le dispense le touche, comme on est obligé de toucher le corps du Christ.
2. Parce que le sang désigne la rédemption qui a découlé du Christ sur le peuple. C'est pour cela qu'on mêle au sang l'eau qui signifie le peuple. Et comme les diacres sont entre le prêtre et le peuple, la dispensation du sang leur convient mieux que la dispensation du corps[1].

Objection N°2.

Les prêtres sont établis les ministres des sacrements. Or, l'eucharistie se perfectionne dans la consécration de la matière et non dans l'usage auquel la dispensation appartient. Il semble donc qu'il n'appartienne pas au prêtre de dispenser le corps du Seigneur.

Réponse à l'objection N°2 :

Il appartient au même de dispenser l'eucharistie et de la consacrer pour la raison que nous avons donnée (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Saint Denis dit (De eccles. hier., chap. 3 à princ. et chap. 4) que l'eucharistie a une vertu perfective aussi bien que le saint chrême. Or, il n'appartient pas au prêtre, mais à l'évêque, de marquer du saint chrême ceux qui ont été baptisés. Il appartient donc aussi à l'évêque et non au prêtre de dispenser ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le diacre participe sous un rapport à la vertu illuminative du prêtre et qu'à ce titre il dispense le sang, de même le prêtre participe à la dispensation perfective de l'évêque, et à ce titre il dispense l'eucharistie par laquelle l'homme est perfectionné en lui-même par rapport au Christ. Quant aux autres perfections par lesquelles l'homme est perfectionné relativement aux autres, elles sont réservées à l'évêque.

Mais c'est le contraire. Le droit dit (De consecrat., dist. 12, chap. 27) : Il est arrivé à notre connaissance que des prêtres laissent aux laïcs ou aux femmes le soin de donner le corps du Seigneur aux infirmes ; le concile défend de faire désormais un acte aussi présomptueux, mais il ordonne aux prêtres de communier par eux-mêmes les malades.

Conclusion.

Puisque les prêtres consacrent l'eucharistie au nom du Christ et qu'ils sont des intermédiaires entre Dieu et le peuple, c'est à eux surtout qu'appartient la dispensation d'un aussi grand sacrement.

Il faut répondre que la dispensation du corps du Christ appartient au prêtre pour trois motifs :

1. Parce que, comme nous l'avons dit (art. 1), il consacre au nom du Christ. Or, comme c'est le Christ qui a consacré son corps dans la cène, c'est aussi lui qui l'a donné à prendre aux autres. Par conséquent, comme la consécration du corps du Christ appartient au prêtre, de même aussi sa dispensation.

1 Du temps de saint Thomas il paraît que l'on avait généralement restreint la fonction du diacre, pour les raisons qu'il donne, à distribuer la communion sous l'espèce du vin. †

2. Parce que le prêtre est établi médiateur entre Dieu et le peuple. Ainsi, comme il lui appartient d'offrir les dons du peuple à Dieu, de même il lui appartient de transmettre au peuple les dons qui ont été divinement sanctifiés.
3. Parce que, par respect pour ce sacrement, il n'est touché par aucune chose, à moins qu'elle n'ait été consacrée. Ainsi, on consacre le corporal et le calice, aussi bien que les mains du prêtre qui doivent toucher ce sacrement. Il n'est donc permis à aucun autre de le toucher, sinon dans le cas de nécessité, comme s'il tombait à terre, ou dans une autre circonstance semblable[1]. [Q83-1] ;

Article 4 : Le prêtre qui consacre est-il tenu de communier ?

82

Objection N°1.

Il semble que le prêtre qui consacre ne soit pas tenu de communier. Car dans les autres consécrations, celui qui consacre la matière ne s'en sert pas. Ainsi l'évêque qui consacre le saint chrême n'est pas oint avec le chrême qu'il a consacré. Or, l'eucharistie consiste dans la consécration de la matière. Le prêtre qui consacre n'est donc pas obligé de faire usage de ce même sacrement, mais il peut licitement s'abstenir de le prendre.

Réponse à l'objection N°1 :

La consécration du chrême ou de toute autre matière n'est pas un sacrifice, comme la consécration de l'eucharistie ; et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

Dans les autres sacrements, le ministre ne s'administre pas le sacrement à lui-même. Car personne ne peut se baptiser (quest. 66, art. 5, Réponse N°4). Or, comme le baptême se dispense d'après un certain ordre, de même aussi l'eucharistie. Le prêtre qui consacre ne doit donc pas se communier lui-même.

Réponse à l'objection N°2 :

Le sacrement de baptême se perfectionne dans l'usage même de la matière. C'est pourquoi personne ne peut se baptiser soi-même[2], parce que dans un sacrement le même ne peut être agent et patient. Mais dans l'eucharistie le prêtre ne se consacre pas lui-même, mais il consacre le pain et le vin, et c'est dans cette consécration que le sacrement se perfectionne. L'usage de l'eucharistie ne se rapporte à ce sacrement que par voie de conséquence, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Il arrive quelquefois que par miracle le corps du Christ se montre sur l'autel sous l'apparence de la chair et le sang sous l'apparence du sang ; et ces choses ne peuvent être ni mangées, ni bues. C'est pour cela, comme nous l'avons observé (quest. 75, art. 5), qu'ils nous sont offerts sous une autre espèce, pour qu'ils n'inspirent pas d'horreur à ceux qui les reçoivent. Le prêtre qui consacre n'est donc pas toujours tenu de recevoir ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Autrefois le diacre administrait assez généralement la communion, dont il est le ministre extraordinaire. Il le faisait sur la délégation du prêtre ou de l'évêque, mais maintenant cet usage n'existe plus, Il n'y a que le cas de nécessité, où le diacre à défaut d'un prêtre peut et doit même administrer le viatique à un mourant. Omnes conveniunt, dit saint Liguori, quod in necessitate extrema, absente sacerdote, poterit et tenebitur viaticum ministrare, adhuc sine commissione (liv. 6, n° 237). †

2 On admet généralement aussi qu'un prêtre peut se communier lui-même lorsqu'il est dans l'impossibilité de dire la messe, et qu'il n'y a pas là d'autre prêtre qui puisse lui donner la communion. †

Si le corps du Christ se montrait par miracle sur l'autel sous l'espèce de la chair, ou le sang sous l'espèce du sang, on ne devrait pas les prendre. Car Origène dit (Sup. Levit., implic. Hom. 7 in Lev., à med. et hab. De consecrat., chap. 76, dist. 2) : Il est permis de manger de cette hostie que l'on consacre en mémoire du Christ, mais il n'est permis à personne de manger de celle que le Christ a offerte sur la croix. Le prêtre ne ferait pas de transgression pour cela, parce que ce qui se fait miraculeusement n'est pas soumis aux lois. Cependant on devrait dans ce cas conseiller au prêtre de consacrer de nouveau le corps et le sang du Seigneur et de le prendre.

Mais c'est le contraire. On lit dans un concile de Tolède (12, can. 5) et le droit dit (De consecrat, dist. 2, chap. Relatum) : On doit tenir de toutes les manières à ce qu'on participe au corps et au sang du Christ par la communion, toutes les fois qu'on offre le sacrifice de son corps et de son sang sur l'autel.

Conclusion.

Puisque le prêtre qui consacre offre à Dieu le sacrifice et qu'il le dispense au peuple, il doit recevoir ce sacrement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 79, art. 5 et 7), l'eucharistie n'est pas seulement un sacrement, mais elle est encore un sacrifice. Or, quiconque offre un sacrifice doit y participer ; parce que le sacrifice extérieur que l'on offre est le signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même à Dieu, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 5). Ainsi en participant au sacrifice, le prêtre montre que le sacrifice intérieur lui appartient. De même en dispensant le sacrifice au peuple, il montre qu'il est le dispensateur des choses divines, auxquelles il doit d'abord participer, comme le dit saint Denis (De lib. eccles. hier., cap. 3). C'est pourquoi il doit lui-même prendre ce sacrement avant de le dispenser au peuple. C'est pour cela qu'il est dit dans le même canon du concile de Tolède : Quel est ce sacrifice auquel celui qui l'offre ne participe pas ? Or, on y participe par là même qu'on reçoit le sacrement qui en est l'objet, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 10, 18) : Ceux qui mangent de la victime ne participent-ils pas à l'autel ? C'est pourquoi il est nécessaire que le prêtre reçoive ce sacrement dans toute son intégrité toutes les fois qu'il le consacre[1]. [Q85-4] ;

Article 5 : Un mauvais prêtre peut-il consacrer l'eucharistie ?

82

Objection N°1.

Il semble qu'un mauvais prêtre ne puisse consacrer l'eucharistie. Car saint Jérôme dit (Sup. Sophon., chap. 3 : Sacerdotes polluerunt) que les prêtres qui administrent l'eucharistie et qui distribuent le sang du Seigneur aux peuples, agissent d'une manière impie et contraire à la loi de Dieu, en pensant que les paroles d'un pécheur consacrent l'eucharistie, que la pureté de la vie et les mérites du prêtre ne sont point nécessaires, mais que l'oraison solennelle est seule requise, quoiqu'il soit dit : Que le prêtre, de quelque tache qu'il soit souillé, ne s'approche pas pour offrir au Seigneur des oblations. Or, le prêtre qui est pécheur n'a ni la vie, ni les mérites qui conviennent à ce sacrement, puisqu'il est couvert de souillures. Il ne peut donc consacrer l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°1 :

Par ces paroles saint Jérôme improuve l'erreur des prêtres qui croyaient qu'ils pouvaient dignement consacrer l'eucharistie, par cela seul qu'ils sont prêtres, quoiqu'ils soient pécheurs ; ce que ce

1 On ne pourrait sans péché grave réserver l'hostie qu'on a consacrée pour une procession, par exemple, et prendre à la communion une autre hostie consacrée auparavant et qu'on aurait prise dans le ciboire (Voy. à ce sujet Laymann, liv. 5, text. 1, chap. 5, n° 14). †

docteur condamne, parce qu'il est défendu à ce qui est souillé de s'approcher de l'autel ; mais il ne nie pas que dans le cas où ils s'approchent de l'autel le sacrifice qu'ils offrent soit véritable[1].

Objection N°2.

Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 4, chap. 14) que le pain et le vin par l'arrivée de l'Esprit-Saint passent surnaturellement au corps et au sang du Seigneur. Or, le pape Gélase dit, comme on le voit (Decret. 1, quæst. 1, chap. Sacrosancta) : Comment l'Esprit céleste que l'on invoque pour la consécration du mystère divin arrivera-t-il, si le prêtre qui le prie de venir se trouve rempli d'actions criminelles ? L'eucharistie ne peut donc être consacrée par un mauvais prêtre.

Réponse à l'objection N°2 :

Avant ces paroles le pape Gélase dit : La religion sainte qui renferme la doctrine catholique revendique pour elle un si grand respect afin que personne n'ose s'en approcher, sans avoir la conscience pure. D'où il est manifestement évident qu'il a voulu dire qu'un prêtre qui est dans le péché ne doit pas s'approcher de ce sacrement. Par conséquent, quand il ajoute : Comment l'Esprit céleste viendra-t-il lorsqu'il sera appelé ? on doit entendre qu'il ne vient pas à cause du mérite du prêtre, mais d'après la vertu du Christ, dont le prêtre prononce les paroles.

Objection N°3.

L'eucharistie est consacrée par la bénédiction du prêtre. Or, la bénédiction d'un prêtre pécheur n'est pas efficace pour la consécration de ce sacrement ; puisqu'il est écrit (Mala., 2, 2) : Je maudirai vos bénédictions, et saint Denis dit dans sa lettre au moine Démophile (8, circ. med.) : Il est absolument déchu de l'ordre sacerdotal celui qui n'est pas illuminé ; et il me paraît excessivement audacieux celui qui, étant dans cet état, ose mettre la main aux choses saintes et prononcer, je ne dirai pas des prières, mais d'infâmes paroles sur les symboles divins, en cherchant à imiter le Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme la même action selon qu'elle procède de l'intention dépravée d'un ministre peut être mauvaise, tandis qu'elle est bonne selon qu'elle vient de la bonne intention du Seigneur ; de même la bénédiction d'un prêtre qui est pécheur, selon qu'elle vient de lui indignement, mérite la malédiction ; elle est une sorte d'infamie ou de blasphème et n'est pas regardée comme une prière ; mais selon qu'elle est donnée d'après la personne du Christ, elle est sainte et efficace pour la sanctification. D'où il est dit expressément : Je maudirai vos bénédictions[2].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Paschasius, Lib. de corp. Dom., chap. 12. Voy. chap. 78, 1, quæst. 1) : Dans l'Église catholique, à l'égard du mystère du corps et du sang du Seigneur, un bon prêtre ne fait rien de plus, et un mauvais prêtre rien de moins, parce que ce sacrement n'est pas produit par le mérite de celui qui le consacre, mais par la parole du Créateur et la vertu de l'Esprit-Saint.

Conclusion.

Puisque les prêtres ne consacrent pas en leur propre nom, mais au nom du Christ, ils peuvent, s'ils sont mauvais, consacrer néanmoins l'eucharistie.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3), le prêtre consacre l'eucharistie non par sa vertu propre, mais comme ministre du Christ, en la personne duquel il consacre ce sacrement. Or, de ce qu'un homme est méchant, il ne cesse pas d'être le ministre du Christ ; car le Seigneur a de bons et de mauvais ministres ou serviteurs. D'où il dit lui-même (Matth., 24, 45) : Quel est, à votre avis, le

1 En distinguant entre la licité et la validité du sacrement on trouve une réponse à tous les passages semblables qu'on peut trouver dans les Pères. †

2 Dans son sens propre le mot benedictio ne désigne dans le prophète que les biens temporels. Souvent ce mot est employé en ce sens dans l'Écriture (1 Rois, 25, 27, et 30, 22, et 2 Cor., chap. 9). †

serviteur fidèle et prudent ? Et puis il ajoute : Mais si ce serviteur est méchant et qu'il dise dans son cœur. Saint Paul dit aussi (1 Cor., 4, 1) : Que les hommes nous considèrent comme les ministres du Christ, ce qui ne l'empêche pas d'ajouter : Ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis pas pour cela justifié. Il était donc certain qu'il était le ministre du Christ, quoiqu'il ne fût pas certain qu'il était juste. Par conséquent on peut être le ministre du Christ, quoiqu'on ne soit pas juste[1]. — Et ceci appartient à l'excellence du Christ qui est servi, comme le vrai Dieu, non seulement par les bonnes choses, mais encore par les mauvaises qu'au moyen de sa providence il tourne à sa gloire. D'où il est évident que les prêtres, quoiqu'ils ne soient pas justes, mais pécheurs, peuvent consacrer l'eucharistie.

Article 6 : La messe d'un mauvais prêtre vaut-elle celle d'un bon prêtre ?

82

Objection N°1.

Il semble que la messe d'un mauvais prêtre ne vaille pas moins que celle d'un bon prêtre. Car saint Grégoire dit (in Regist., hab., chap. Multi sæcularem, 1, quæst. 1) : Hélas, dans quel piège immense tombent ceux qui croient que les divins et secrets mystères ont plus de puissance lorsqu'ils sont offerts par d'autres ; tandis que c'est un seul et même Esprit-Saint qui les voile, et qui les sanctifie par son opération invisible. Or, ces mystères secrets se célèbrent à la messe. La messe d'un mauvais prêtre ne vaut donc pas moins que celle d'un bon.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Grégoire parle en cet endroit par rapport à la sainteté du divin sacrement[2].

Objection N°2.

Comme le baptême est conféré par le ministre en la vertu du Christ qui baptise, de même l'eucharistie est consacrée aussi dans la personne du Christ. Or, le baptême donné par un ministre meilleur ne vaut pas mieux, comme nous l'avons dit (quest. 64, art. 5, et quest. 67, art. 5). Par conséquent la messe qui est célébrée par un prêtre plus parfait ne vaut pas mieux non plus.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans le sacrement de baptême on ne fait pas de prières solennelles pour tous les fidèles, comme à la messe. C'est pour cela que sous ce rapport il n'y a pas de ressemblance, mais il y en a quant à l'effet du sacrement.

Objection N°3.

Comme les mérites des prêtres diffèrent par le bien et le mieux, de même ils diffèrent aussi par le bien et le mal. Si donc la messe d'un prêtre meilleur vaut mieux, il s'ensuit que celle d'un mauvais prêtre est mauvaise ; ce qui répugne ; parce que la malice des ministres ne peut rejaillir sur les mystères du Christ, comme le dit saint Augustin[3]. La messe d'un meilleur prêtre ne vaut donc pas mieux.

Réponse à l'objection N°3 :

1 (Voyez sur cette question ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 64, art. 5).) †

2 Quoique l'effet du sacrement et du sacrifice soit le même, cependant on peut obtenir par la dévotion d'un saint prêtre des grâces particulières, comme l'a dit saint Thomas (quest. 64, art. 1, Réponse N°2), et comme on le voit d'après cette décrétale du pape Alexandre (Sacerdotes, 1 quest. 1, c.) qui dit : Quantò digniores fuerint sacerdotes, tanto faciliùs pro necessitatibus, pro quibus clamant, exaudiuntur. †

3 (De bapt., liv. 4, scilicet cont. Donat., chap. 12, ad fin. et Lib. 2 cont. epist. Parmen., chap. 11, et Lib. 2 cont. lit. Petit., chap. 47). †

Par la vertu de l'Esprit-Saint qui par l'unité de la charité communique de l'un à l'autre les biens des membres du Christ, il arrive que le bien particulier qui résulte de la messe d'un bon prêtre est fructueux pour d'autres. Mais le mal particulier d'un homme ne peut nuire à un autre qu'autant que ce dernier y consent, comme l'observe saint Augustin (Lib. 2 cont. Parmen. seu cont. epist. Parmen., chap. 12).

Mais c'est le contraire. On lit (Decret. 1, quæst. 1, chap. 91) : Plus les prêtres sont dignes, et plus ils sont facilement exaucés dans les nécessités pour lesquelles ils prient.

Conclusion.

Quant au sacrement, la messe d'un mauvais prêtre ne vaut pas moins que celle d'un bon, mais quant aux prières, celle d'un prêtre meilleur est plus fructueuse, quoique les prières que fait un mauvais prêtre au nom de l'Église ne soient pas sans fruit.

Il faut répondre que dans la messe il y a deux choses à considérer : le sacrement lui-même qui est la chose principale, et les prières que l'on fait à la messe pour les vivants et pour les morts. — Quant au sacrement, la messe d'un mauvais prêtre ne vaut pas moins que celle d'un bon ; parce que de part et d'autre c'est le même sacrement qui est produit. — On peut aussi considérer la prière que l'on fait à la messe de deux manières :

1. Selon qu'elle tire son efficacité de la dévotion du prêtre qui l'adresse. À cet égard il n'est pas douteux que la messe d'un prêtre meilleur soit plus fructueuse.
2. On peut la considérer comme étant faite par le prêtre en la personne de toute l'Église, dont il est le ministre. Ce ministère subsiste aussi dans les pécheurs, comme nous l'avons dit (art. préc.) au sujet du ministère du Christ. Sous ce rapport, non seulement la prière que le prêtre pécheur fait à la messe est fructueuse[1], mais encore toutes les prières qu'il fait dans les offices de l'Église où il représente l'Église elle-même ; quoique ses prières particulières ne portent pas de fruit, d'après ces paroles (Prov., 28, 9) : Celui qui détourne les oreilles pour ne pas entendre la loi, sa prière sera exécrable.

Article 7 : Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ?

82

Objection N°1.

Il semble que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés ne puissent consacrer l'eucharistie. Car saint Augustin dit (Prosp. in Lib. Sent. August., chap. 16) : Que hors de l'Église catholique il n'y a pas de lieu pour offrir le véritable sacrifice ; et le pape saint Léon ajoute (epist. 40, chap. 2), et on lit dans le droit (Decret., quest. 1, chap. 68) : Autrement, c'est-à-dire ailleurs que dans l'Église qui est le corps du Christ, les sacerdoces ne sont pas réels, ni les sacrifices véritables. Or, les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés ont été séparés de l'Église. Ils ne peuvent donc offrir le véritable sacrifice.

Réponse à l'objection N°1 :

Par ces passages et par d'autres semblables, il faut entendre que hors de l'Église on n'a pas le droit d'offrir le sacrifice. Par conséquent, hors de l'Église il ne peut y avoir le sacrifice spirituel, c'est-à-dire le vrai sacrifice qui porte de véritables fruits, quoiqu'il y ait le sacrifice qui est vrai de la vérité sacramentelle, comme nous l'avons dit (quest. 80, art. 3), parce que le pécheur reçoit le corps du Christ sacramentellement, mais non spirituellement.

1 Sous ce point de vue, d'après saint Thomas, la messe d'un mauvais prêtre est aussi fructueuse que celle d'un bon, parce que son efficacité ne dépend pas du prêtre, mais du mérite de l'Église. Cependant, comme on doit juger d'une chose d'après toutes ses circonstances, on doit dire absolument que la messe d'un bon prêtre vaut mieux que celle d'un autre, comme le dit saint Thomas lui-même (4, dist. 13, quest. 1, art. 1, quest. 5). †

Objection N°2.

Comme on le voit (ibid., chap. 73, 1, quest. 1), le pape Innocent Ier dit (epist. 18, à med.) : À l'égard des ariens et des autres fléaux de ce genre, nous recevons les laïcs sous le voile de la pénitence, mais il ne semble pas qu'on doive recevoir avec la dignité du sacerdoce ou de tout autre ministère leurs clercs auxquels nous ne permettons de conférer que le baptême. Or, on ne peut consacrer l'eucharistie qu'autant qu'on a la dignité du sacerdoce. Les hérétiques et ceux qui sont séparés de l'Église ne peuvent donc consacrer ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne permet aux hérétiques et aux schismatiques que d'administrer le baptême[1], parce qu'ils peuvent licitement baptiser dans le cas de nécessité ; mais ils ne peuvent en aucun cas consacrer licitement l'eucharistie ou conférer les autres sacrements.

Objection N°3.

Celui qui est hors de l'Église ne parait pas pouvoir faire quelque chose au nom de l'Église entière. Or, le prêtre qui consacre l'eucharistie le fait en la personne de l'Église entière, ce qui est évident, par là même qu'il adresse toutes ses prières au nom de l'Église. Il semble donc que ceux qui sont hors de l'Église, c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, ne puissent pas consacrer l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°3 :

A la messe, dans les oraisons, le prêtre parle en la personne de l'Église, à l'unité de laquelle il appartient. Mais dans la consécration de l'eucharistie, il parle en la personne du Christ, dont il tient alors la place par son pouvoir d'ordre. C'est pourquoi si un prêtre retranché de l'unité de l'Église célèbre la messe ; parce qu'il ne perd pas son pouvoir d'ordre, il consacre véritablement le corps et le sang du Christ ; mais parce qu'il est séparé de l'unité de l'Église ses prières n'ont pas d'efficacité.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Cont. Parmen., liv. 3, chap. 13, ant. med.) : Comme le baptême reste entier dans les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, de même aussi l'ordre. Or, d'après la force de l'ordination, le prêtre peut consacrer l'eucharistie. Il semble donc que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés puissent consacrer l'eucharistie, puisque leur pouvoir d'ordre reste en eux tout entier.

Conclusion.

Puisque la consécration est un acte qui résulte du pouvoir d'ordre, les schismatiques et les excommuniés peuvent, s'ils sont ordonnés, consacrer l'hostie, quoiqu'ils n'aient pas le droit de le faire et qu'en le faisant ils commettent un péché-mortel.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, parce qu'ils sont hors de l'Église, ne peuvent consacrer. Mais ils ont commis à ce sujet une erreur, parce que, comme le dit saint Augustin (Cont. Parmen., liv. 2, loc. cit.), autre chose est de n'avoir pas le pouvoir de faire une chose, et autre chose de n'en avoir pas le droit ; de même autre chose est de ne pas donner et autre chose de donner injustement. Ainsi ceux qui sont dans l'Église ont reçu le pouvoir de consacrer l'eucharistie lorsqu'ils ont été ordonnés prêtres, ils possèdent ce pouvoir d'une manière légitime, mais ils n'en usent pas licitement, s'ils sont ensuite séparés de

1 Quand des hérétiques ou des schismatiques rentraient dans le sein de l'Église et qu'il s'agissait de savoir si on les conserverait dans leurs dignités ou non, c'était une question de discipline à examiner. L'Église n'a pas toujours usé de la même sévérité, mais en tout cas sa défense ne

l'Église par l'hérésie, ou le schisme, ou l'excommunication. Ceux qui sont ordonnés[1] après s'être séparés, ne possèdent pas ce pouvoir légitimement et n'en usent pas licitement. Cependant ce qui prouve qu'ils ont l'un et l'autre ce pouvoir, c'est que, selon l'observation de saint Augustin (loc. cit.), quand ils reviennent à l'unité de l'Église, on ne les ordonne pas de nouveau, mais on les reçoit dans leurs ordres. Et comme la consécration de l'eucharistie est un acte qui résulte de la puissance d'ordre, ceux qui ont été séparés de l'Église par l'hérésie, ou par le schisme, ou par l'excommunication, peuvent à la vérité consacrer l'eucharistie qui après leur consécration renferme le véritable corps et le véritable sang du Christ ; quoiqu'ils ne le fassent pas licitement, mais qu'ils pêchent en le faisant. C'est pour cela qu'ils ne reçoivent pas le fruit du sacrifice qui est le sacrifice spirituel.

Article 8 : Un prêtre dégradé peut-il consacrer ?

82

Objection N°1.

Il semble qu'un prêtre dégradé ne puisse pas confectionner l'eucharistie. Car on ne produit ce sacrement que par la puissance de consacrer que l'on possède. Or, un prêtre dégradé n'a pas la puissance de consacrer, quoiqu'il ait celle de baptiser, comme on le voit (can. 1, quest. 1, chap. Quod quidam, in appendic. Grat. ad can. illum). Il semble donc qu'un prêtre dégradé ne puisse pas consacrer l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce canon ne s'exprime pas affirmativement, mais c'est seulement une question qu'il pose, comme on peut le voir par le contexte.

Objection N°2.

Celui qui donne une chose peut aussi l'enlever. Or, c'est l'évêque qui donne au prêtre le pouvoir de consacrer, en l'ordonnant. Il peut donc aussi le lui enlever, en le dégradant.

Réponse à l'objection N°2 :

L'évêque ne donne pas la puissance de l'ordre sacerdotal par sa propre vertu, mais instrumentalement, comme ministre de Dieu, dont l'effet ne peut être enlevé par un homme, d'après cette parole de l'Évangile (Matth., 19, 6) : Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Et c'est pour cela que l'évêque ne peut enlever cette puissance ; comme celui qui baptise ne peut enlever le caractère baptismal.

Objection N°3.

Par la dégradation le prêtre perd la puissance de consacrer ou il n'en perd que l'usage. Or, il ne perd pas l'usage seul, parce qu'alors celui qui est dégradé ne perdrait pas plus que celui qui est excommunié et qui ne peut pas non plus faire usage de son pouvoir. Il semble donc qu'il perde le pouvoir de consacrer, et que par conséquent il ne puisse pas produire ce sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

L'excommunication est médicinale[2]. C'est pour ce motif qu'on n'enlève pas aux excommuniés l'usage de leur puissance sacerdotale pour toujours, mais que dans le but de les corriger on ne le

portait que sur la licité de l'acte et non sur sa validité. †

1 Il s'agit ici de ceux qui sont ordonnés par des évêques véritables, car il peut se faire que des schismatiques ou des hérétiques n'aient plus parmi eux le sacerdoce du Christ, et que par suite leur ordination soit invalide. †

2 Parce que l'excommunication est médicinale, elle ne doit être portée que contre ceux qu'on espère ramener à de meilleurs sentiments, ou parce qu'on croit imprimer par là une crainte salutaire aux fidèles : Et ideò non sunt excommunicandi ii de quibus correctio desperatur, nisi fiat ad terrorem aliorum, dit saint Liguori, liv. 7, n. 1. †

leur enlève que pour un temps. Mais on enlève cet usage à ceux qui sont dégradés comme étant condamnés à perpétuité.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin prouve (Cont. Parm. liv. 2, chap. 13) que ceux qui apostasient la foi, ne perdent pas le caractère du baptême, par cela même que quand ils reviennent, au moyen de la pénitence, on ne les baptise pas de nouveau, et c'est ce qui fait qu'on pense qu'il est inamissible. Or, de même un prêtre dégradé, s'il se réconcilie, ne doit pas être ordonné de nouveau. Il n'a donc pas perdu le pouvoir de consacrer, et par conséquent il peut produire ce sacrement.

Conclusion.

Un prêtre dégradé peut consacrer, puisque par la dégradation il n'a pas perdu son caractère.

Il faut répondre que la puissance de consacrer l'eucharistie appartient au caractère de l'ordre sacerdotal. Or, tout caractère, parce qu'il est donné avec une certaine consécration, est indélébile, ainsi que nous l'avons dit (quest. 63, art. 5), comme les consécrations de toutes les choses, quelles qu'elles soient, sont perpétuelles et ne peuvent ni se perdre, ni se réitérer. D'où il est évident que la puissance de consacrer ne se perd pas par la dégradation. Car saint Augustin dit (Liv. 2 cont. Parmen., chap. 13, ante med.) : L'un et l'autre, c'est-à-dire le baptême et l'ordre, sont des sacrements et se donnent à l'homme avec une certaine consécration ; l'un lorsqu'on le baptise, l'autre lorsqu'on l'ordonne. C'est pourquoi les catholiques ne permettent pas de les réitérer. Ainsi il est évident qu'un prêtre dégradé peut consacrer l'eucharistie.

Article 9 : Est-il permis de recevoir la communion des excommuniés, des hérétiques ou des pécheurs, et d'entendre leur messe ?

82

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse licitement recevoir la communion des prêtres hérétiques, ou excommuniés, ou pécheurs, et entendre leur messe. Car, comme le dit saint Augustin contre Pétilien (liv. 3, chap. 9, in fin. Voy. chap. Neque in homine, 1, quest. 4) : Que personne ne fuie les sacrements de Dieu ni de la part d'un homme bon, ni de la part d'un méchant. Or, les prêtres, quoiqu'ils soient des pécheurs, des hérétiques ou des excommuniés, consacrent véritablement. Il semble donc qu'on ne doive pas éviter de recevoir d'eux la communion ou d'entendre leur messe.

Réponse à l'objection N°1 :

En refusant d'entendre la messe de ces prêtres, ou de recevoir d'eux la communion, nous ne refusons pas les sacrements de Dieu, mais nous les vénérons plutôt. Ainsi on doit adorer l'hostie consacrée par ces prêtres, et si elle est réservée dans un lieu, on peut licitement la recevoir d'un prêtre légitime ; mais nous refusons de participer à la faute de ceux qui administrent les sacrements indignement.

Objection N°2.

Le vrai corps du Christ est figuratif de son corps mystique, comme nous l'avons dit (quest. 80, art. 4). Or, les prêtres dont il est ici question consacrent le vrai corps du Christ. Il semble donc que ceux qui sont du corps mystique puissent prendre part à leurs sacrifices.

Réponse à l'objection N°2 :

L'unité du corps mystique est le fruit du corps véritable que l'on a reçu. Or, ceux qui le reçoivent ou qui l'administrent indignement sont privés de ce fruit, comme nous l'avons dit (art. 7 et quest. 80, art. 4). C'est

pourquoi on ne doit pas recevoir ce sacrement de la main de ceux qui ne sont pas dans l'unité de l'Église.

Objection N°3.

Il y a beaucoup de péchés plus graves que la fornication. Or, il n'est pas défendu d'entendre les messes des prêtres qui pèchent autrement. Il ne doit donc pas être non plus défendu d'entendre les messes des prêtres fornicateurs.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la fornication ne soit pas plus grave que les autres péchés, les hommes y sont cependant plus enclins à cause de la concupiscence de la chair. C'est pour cela que ce péché a été spécialement défendu par l'Église aux prêtres et qu'elle a interdit d'entendre la messe d'un prêtre concubinaire. Mais ceci doit s'entendre d'un concubinaire devenu notoire, soit par la sentence qu'on a portée contre lui après l'avoir convaincu, soit par l'aveu qu'il a fait juridiquement de sa faute, soit par l'évidence du fait, quand sa faute ne peut être cachée par aucune tergiversation[1].

Mais c'est le contraire. Il y a un canon qui dit (dist. 32, chap. 5, Nullus) : Que personne n'entende la messe d'un prêtre qu'il sait d'une manière certaine avoir une concubine. Et saint Grégoire rapporte (Dial. 3, chap. 31, parum à princ.) qu'un père perfide envoya un évêque arien à son fils pour qu'il reçût de sa main la communion de sa consécration sacrilège, mais que cet homme de Dieu fit à l'évêque arien, lorsqu'il s'approcha, les reproches qu'il méritait.

Conclusion.

Puisque les excommuniés, les hérétiques et les schismatiques ont été privés par la sentence de l'Église de l'exercice du pouvoir qu'ils ont de consacrer, ceux qui reçoivent d'eux un sacrement ou ceux qui entendent leur messe communiquent avec eux dans leurs péchés et pèchent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 7 et 8), les prêtres, s'ils sont hérétiques, ou schismatiques, ou excommuniés, quoiqu'ils aient le pouvoir de consacrer l'eucharistie, ne peuvent cependant pas en user licitement, mais ils pêchent quand ils en usent. Or, quiconque communique avec quelqu'un dans son péché, se rend lui-même participant de ce péché. D'où il est dit (2 Jean, 1, 11) : que celui qui aura salué un hérétique participe à ses œuvres perverses. C'est pourquoi il n'est pas permis de recevoir la communion des prêtres dont nous venons de parler ou d'entendre la messe. — Cependant il y a une différence à établir entre eux. Car les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, ont été privés par la sentence de l'Église de l'exercice de leur pouvoir. C'est pourquoi quiconque entend leur messe ou reçoit d'eux les sacrements, pèche. Mais tous les pécheurs n'ont pas été ainsi privés par une sentence de l'Église de l'usage de leur puissance. Ainsi, quoiqu'ils soient suspendus par rapport à eux d'après la sentence divine, ils ne le sont pas néanmoins quant aux autres d'après la sentence de l'Église. C'est pourquoi, jusqu'à ce que l'Église ait porté sa sentence, il est permis de recevoir d'eux la communion et d'entendre leur messe. C'est ce qui fait dire à la glose tirée de saint Augustin (hom. ult. inter 50, à med.) sur ces paroles (1 Cor., chap. 5) : Cùm hujusmodi nec cibum sumere : En parlant ainsi, il n'a pas voulu que l'homme fût jugé par l'homme sur un simple soupçon, ou d'après un jugement extraordinaire qui serait usurpé, mais plutôt d'après la loi de Dieu, selon l'ordre de l'Église, soit qu'il avoue de lui-même sa faute, soit qu'il soit accusé et convaincu.

1 Quand même on saurait son curé en état de péché-mortel, on peut lui demander les sacrements, si on ne peut les recevoir commodément d'un autre prêtre, parce qu'on a à son égard un droit dont on peut user. †

Article 10 : Est-il permis à un prêtre de s'abstenir absolument de la consécration de l'eucharistie ?

82

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis à un prêtre de s'abstenir absolument de la consécration de l'eucharistie. Car, comme il appartient à l'office du prêtre de consacrer l'eucharistie, de même il lui appartient aussi de baptiser et d'administrer les autres sacrements. Or, le prêtre n'est tenu d'administrer les autres sacrements qu'à cause de la charge d'âmes qu'il a acceptée. Il semble donc qu'il ne soit pas tenu non plus de consacrer l'eucharistie, s'il n'a pas charge d'âmes.

Réponse à l'objection N°1 :

Les autres sacrements se perfectionnent dans l'usage qu'en font les fidèles. C'est pourquoi il n'y a que celui qui doit prendre soin des fidèles, qui soit tenu de les administrer aux autres[1]. Mais l'eucharistie se perfectionne dans la consécration même de ce sacrement, dans lequel on offre à Dieu un sacrifice auquel le prêtre est obligé d'après l'ordre qu'il a reçu.

Objection N°2.

Personne n'est tenu de faire ce qui ne lui est pas permis ; autrement il serait perplexe. Or, il n'est pas permis à un prêtre pécheur, ou excommunié, de consacrer l'eucharistie, comme nous l'avons dit (art. 7). Il semble donc que ceux-là ne soient pas tenus de célébrer et par conséquent ni les autres : autrement on retirerait du profit de sa faute.

Réponse à l'objection N°2 :

Un prêtre pécheur, s'il a été privé de l'exercice de son pouvoir par une sentence de l'Église, ou absolument, ou pendant un temps, se trouve dans l'impuissance d'offrir le sacrifice ; c'est pour cela qu'il n'y est pas obligé. Mais cette concession est plutôt au détriment de ses fruits spirituels qu'à son avantage. S'il n'est pas privé du pouvoir de célébrer, l'obligation subsiste, mais il n'est cependant pas perplexe[2], parce qu'il peut se repentir de son péché et célébrer.

Objection N°3.

La dignité sacerdotale n'est pas perdue par une infirmité subséquente. Car le pape Gélase dit et on le trouve dans le droit (dist. 55, chap. 12) : Comme les préceptes canoniques ne permettent pas qu'on élève au sacerdoce ceux qui ont des infirmités corporelles ; de même si quelqu'un a reçu cette dignité et qu'ensuite il soit atteint d'un mal quelconque, il ne peut perdre ce qu'il a reçu dans le temps où il était parfaitement sain. Or, il arrive quelquefois que ceux qui ont été ordonnés prêtres soient frappés de maladies qui les empêchent de célébrer, comme la lèpre, ou le mal caduc, ou quelque autre chose de semblable. Il ne semble donc pas que les prêtres soient tenus de célébrer.

Réponse à l'objection N°3 :

L'infirmité ou la maladie qui survient à un prêtre ne lui enlève pas l'ordre sacerdotal, mais elle lui en enlève l'usage quant à la consécration de l'eucharistie : tantôt parce qu'il est dans l'impossibilité de l'exercer, comme quand il est privé des yeux, ou des doigts, ou de l'usage de la langue ; tantôt à cause du péril auquel il s'expose, comme cela est évident pour celui qui tombe du mal caduc, ou qui

1 Celui qui a charge d'âmes est obligé de dire la messe tous les dimanches et fêtes d'obligation ou de se faire remplacer par un autre prêtre, et il est encore obligé de la dire toutes les fois que ses paroissiens la lui demandent pour un mariage, ou pour des obsèques, ou pour d'autres causes légitimes. C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Trente (loc. sup. cit.) : Si presbyteri curam habuerint animarum, tam frequenter ut suo muneri satisfaciant missas celebrent. †

2 Quand un prêtre se trouve en état de péché-mortel et qu'il y a nécessité pour lui d'offrir le saint sacrifice, s'il ne peut se confesser auparavant, il doit s'exciter à la contrition parfaite et prendre la résolution de se confesser et de satisfaire le plus tôt possible. †

souffre de quelque aliénation mentale ; tantôt à cause de l'horreur qu'il inspire, comme il arrive à l'égard d'un lépreux qui ne doit pas célébrer publiquement. Cependant il peut dire la messe en secret, à moins que la lèpre n'ait tellement gagné qu'elle ne l'ait rendu incapable de remplir ses fonctions, en s'attaquant à ses membres[1].

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit dans un discours : C'est une faute grave que de ne pas s'approcher de votre table le cœur pur et les mains innocentes ; mais c'est une faute plus grave si, quand nous redoutons nos péchés, nous n'offrons pas le sacrifice.

Conclusion.

Puisque tout homme doit user en temps opportun de la faveur qui lui a été accordée, il n'est pas permis au prêtre, quoiqu'il n'ait pas charge d'âmes, de s'abstenir absolument de consacrer, mais il est tenu de célébrer au moins les jours de fêtes où les fidèles ont principalement coutume de communier.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit qu'un prêtre peut licitement s'abstenir absolument de consacrer, à moins qu'il ne soit tenu par la charge qui lui a été confiée de célébrer pour le peuple et d'administrer les sacrements. Mais ce sentiment est contraire à la raison ; parce que chacun est tenu de faire usage en temps opportun de la grâce qui lui a été donnée, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 6, 1) : Nous vous exhortons de ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain. Or, l'opportunité de l'oblation du sacrifice se considère non seulement par rapport aux fidèles du Christ auxquels il faut que les sacrements soient administrés, mais principalement par rapport à Dieu, à qui l'on offre un sacrifice par la consécration de ce sacrement. C'est pourquoi il n'est pas permis à un prêtre, quoiqu'il n'ait pas charge d'âmes, de s'abstenir absolument de célébrer, mais il semble qu'il soit tenu de célébrer au moins dans les principales fêtes[2] et surtout dans les jours où les fidèles ont coutume de communier. C'est ce qui fait que l'Écriture reproche à certains prêtres (2 Mach., 4, 14) de ne plus s'attacher aux fonctions de l'autel, de mépriser le temple et de négliger les sacrifices.

82

1 Le prêtre dont le cœur est selon Dieu, doit toujours avoir présentes ces paroles de l'auteur de l'Imitation : Quandò sacerdos celebrat, Deum honorat, angelos lætificat, Ecclesiam ædificat, vivos adjuvat, defunctis requiem præstat, et sese omnium bonorum participem efficit. †

2 Les docteurs ne sont pas d'accord entre eux sur le nombre de fois qu'un prêtre doit dire la messe pour être exempt de péché-mortel. Il nous semble qu'on en excuserait difficilement celui qui ne la dirait pas au moins trois ou quatre fois par an. Et il y aurait péché véniel à négliger de la dire les dimanches et les fêtes d'obligation, si on n'en était légitimement empêché. C'est l'esprit du concile de Trente qui dit : Curet episcopus ut presbyteri saltem diebus dominicis et festis solemnibus… missas celebrent (sess. 23, chap. 14) †

QUESTION 83 : DU RITE DE L'EUCHARISTIE

Question 83 : Du rite de l'eucharistie.....484
Article 1 : Le Christ est-il immolé dans l'eucharistie ?.....484
Article 2 : Le temps de la célébration a-t-il été convenablement déterminé ?.....486
Article 3 : Faut-il que l'eucharistie soit consacrée dans une maison et dans des vases sacrés ?. 489
Article 4 : Les choses qui se disent dans la célébration de la messe sont-elles convenablement ordonnées ?.....493
Article 5 : Les actes que l'on fait dans la célébration de ce mystère sont-ils convenables ?.....498
Article 6 : Peut-on obvier suffisamment à tous les inconvénients qui peuvent se présenter dans la célébration de la messe en observant les statuts de l'Église ?.....504

Nous devons nous occuper en dernier lieu du rite de l'eucharistie.

À ce sujet six questions se présentent :

1. Le Christ est-il immolé dans la célébration de ce mystère ?[1]
2. Du temps de la célébration.
3. Du lieu et des autres choses qui appartiennent à la préparation de ce sacrifice.
4. De ce que l'on dit dans la célébration de ce mystère.
5. De ce que l'on fait à l'égard de sa célébration.[2]
6. Des défauts qui se présentent dans la célébration de ce sacrement.

Article 1 : Le Christ est-il immolé dans l'eucharistie ?

83

Objection N°1.

Il semble que dans la célébration de l'eucharistie le Christ ne soit pas immolé. Car l'Apôtre dit (Héb., 10, 14) : Que le Christ par une seule oblation a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés. Or, cette oblation a été son immolation. Le Christ n'est donc pas immolé dans la célébration de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Ambroise (ibid.) : Il n'y a qu'une hostie, celle que le Christ a offerte et que nous offrons ; il n'y en a pas plusieurs, parce que le Christ n'a été offert qu'une fois. Ce sacrifice est le modèle de celui-ci. Car, comme ce qui est offert partout n'est qu'un seul corps et n'en forme pas plusieurs ; de même il n'y a qu'un seul sacrifice[3].

1 Il est de foi que la messe est le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ. Le concile de Trente a ainsi condamné tous les hérétiques qui ont attaqué cette vérité (sess. 22, can. 1) : Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri noti sit aliud quàm nobis Christum ad manducandum dari ; anathema sit. †

2 Cet article a pour objet d'indiquer la raison de tous les actes du prêtre dans la célébration de la messe. On peut consulter à cet égard le petit traité d'Innocent III sur le saint sacrifice de la messe. †

3 In divino hoc sacrificio, dit encore le concile de Trente, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruentum obtulit (sess. 22, chap. 2). †

Objection N°2.

L'immolation du Christ a eu lieu sur la croix, où le Christ s'est livré lui-même pour nous, en s'offrant à Dieu comme une oblation et une victime d'agréable odeur, selon l'expression de saint Paul (Eph., 5, 2). Or, dans la célébration de ce mystère le Christ n'est pas crucifié. Il n'est donc pas immolé.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la célébration de l'eucharistie est une image qui représente la passion du Christ, de même l'autel est la représentation de la croix sur laquelle le Christ a été immolé dans son espèce propre.

Objection N°3.

Comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 4, chap. 7 in princ. et chap. 14 in fin.), dans l'immolation du Christ, c'est le même qui est prêtre et victime. Or, dans la célébration du sacrement de l'autel, ce n'est pas le même qui est prêtre et victime. La célébration de ce sacrement n'est donc pas l'immolation du Christ.

Réponse à l'objection N°3 :

Par la même raison, le prêtre est aussi l'image du Christ, en la personne et la vertu duquel il prononce les paroles pour la consécration, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 82, art. 1 et 3). Par conséquent c'est d'une certaine manière le même qui est prêtre et hostie.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Prosper in Lib. sent. Augustin. Voy. De consecr., chap. 52, dist. 2) : Le Christ n'a été immolé qu'une fois en lui-même, et cependant on l'immole tous les jours dans le sacrement.

Conclusion.

La célébration de ce sacrement étant une image de la passion du Christ, et ce sacrement nous faisant participer à ses fruits, c'est avec raison qu'on l'appelle l'immolation du Christ.

Il faut répondre qu'on appelle la célébration de l'eucharistie l'immolation du Christ pour deux raisons :

1. Parce que, comme le dit saint Augustin à Simplicius (liv. 2, quest. 3, ante med.), les images ont coutume d'être appelées du nom des choses qu'elles représentent ; comme lorsqu'en considérant un tableau ou une muraille peinte, nous disons : c'est Cicéron, c'est Salluste. Or, la célébration de l'eucharistie, comme nous l'avons dit (quest. 79, art. 1), est une image représentative de la passion du Christ, qui est sa véritable immolation. C'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée l'immolation du Christ. D'où saint Ambroise dit (sup. Ep. ad Hebr., super illud chap. 10 : Umbram enim) : Dans le Christ, l'hostie qui est toute-puissante pour le salut éternel n'a été offerte qu'une fois ; que faisons-nous donc ? Ne l'offrons-nous pas tous les jours ? mais en mémoire de sa mort.
2. Quant à l'effet de la passion du Christ. Car ce sacrement nous fait participer aux fruits de la passion du Seigneur. C'est pour cela qu'il est dit dans une oraison : que toutes les fois qu'on célèbre la mémoire de cette victime, on exerce l'œuvre de notre rédemption[1]. Dans le premier sens, on pouvait dire que le Christ était aussi immolé dans les figures de l'Ancien Testament. C'est pour ce motif que saint Jean dit (Apoc., 13, 8) : Leurs noms n'ont pas été écrits dans le livre de vie de l'agneau qui a été immolé dès l'origine du monde. Mais dans le second sens il est propre à l'eucharistie que le Christ soit immolé dans sa célébration.

1 Si quis dixerit missæ sacrificium tantùm esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pænis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere ; anathema sit (Concil. Trid., sess. 22, can. 3). †

Article 2 : Le temps de la célébration a-t-il été convenablement déterminé ?

83

Objection N°1.

Il semble que le temps de la célébration de ce mystère n'ait pas été convenablement déterminé. Car ce sacrement est représentatif de la passion du Seigneur, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, on fait mémoire de la passion du Seigneur dans l'Église, une fois l'an. Car saint Augustin dit (sup. Ps. 21, in præfat. ad exposit. 2 ejus Ps. circ. princ.) : Le Christ est-il mis à mort autant de fois qu'on célèbre la pâque ? Non, mais ce souvenir anniversaire nous représente ce qui a eu lieu autrefois, et il nous touche comme si nous voyions le Seigneur lui-même attaché sur la croix. On ne doit donc célébrer ce sacrement qu'une fois par an.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'eucharistie on représente la passion du Christ, selon que ses effets se répandent sur les fidèles ; au lieu que dans le temps de la passion on rappelle la passion du Christ seulement, selon qu'elle a été consommée dans notre chef lui-même ; ce qui n'a eu lieu qu'une fois, tandis que les fidèles reçoivent tous les jours le fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi cette commémoration n'a lieu qu'une fois par an ; au lieu que l'autre se fait tous les jours, pour que nous en recevions tous les jours le fruit et qu'on en renouvelle perpétuellement la mémoire.

Objection N°2.

On célèbre dans l'Église la mémoire de la passion du Christ le vendredi avant Pâques, mais on ne la célèbre pas dans la fête de Noël. Par conséquent, puisque l'eucharistie est le mémorial delà passion du Seigneur, il ne semble pas convenable que le jour de Noël on célèbre trois fois ce sacrement, et qu'on en interrompe totalement la célébration le vendredi saint.

Réponse à l'objection N°2 :

A l'avènement de la vérité, la figure cesse. Or, l'eucharistie est une figure et un exemple de la passion du Seigneur, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). C'est pour ce motif que dans le jour où on rappelle la passion elle-même du Seigneur, selon qu'elle s'est réellement accomplie, on ne célèbre pas la consécration de ce sacrement. Cependant, pour que dans ce jour l'Église ne soit pas sans le fruit de la passion que ce sacrement nous communique, on réserve le corps du Christ consacré le jour précédent, pour qu'on le prenne ce jour-là[2]. Mais on ne réserve pas le sang, à cause du péril qu'il y aurait, et parce que le sang est plus spécialement l'image de la passion du Seigneur, comme nous l'avons dit (quest. 78, art. 3, Réponse N°2). Il n'est pas vrai, comme quelques-uns le disent, que par le mélange de la particule du corps du Christ avec le vin, celui-ci se change en sang. Car cette conversion ne peut être produite que par la consécration faite sous la forme des paroles qu'on doit employer. — Quant au jour de Noël, on célèbre plusieurs messes à cause de la triple naissance du Christ, dont l'une est éternelle et reste cachée par rapport à nous. C'est pour cela qu'on chante une messe pendant la nuit, dans l'introït de laquelle on dit : Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon fils, je vous ai engendré aujourd'hui. L'autre est temporelle, mais spirituelle ; c'est celle par laquelle le Christ naît, comme l'étoile du matin, dans nos cœurs, selon l'expression de saint Pierre (2 Pierre, chap. 1), et c'est pour ce motif qu'on chante la messe de l'aurore, dans l'introït de laquelle on dit : La lumière brillera aujourd'hui sur nous. La troisième est la naissance temporelle et corporelle du Christ, par laquelle il est sorti du sein de la Vierge, ayant revêtu notre chair et s'étant rendu visible pour nous. C'est pour cette raison que la troisième messe se chante en plein jour et qu'on dit dans l'introït : Un

2 On appelle cette messe la messe des présanctifiés, parce qu'on participe aux dons consacrés la veille. †

enfant nous est né. On pourrait dire aussi que la naissance éternelle existant en elle-même dans la pleine lumière, il en est fait mention pour ce motif dans l'évangile de la troisième messe ; tandis que, selon sa naissance corporelle, le Christ est né littéralement au milieu de la nuit, pour montrer qu'il venait pour éclairer les ténèbres de notre faiblesse. C'est pour cela que dans la messe de la nuit on dit l'évangile de la naissance corporelle du Christ[1]. C'est ainsi que dans les autres jours où l'on doit se rappeler ou demander plusieurs bienfaits de Dieu, on célèbre plusieurs messes dans une même journée ; par exemple, l'une pour la fête, une autre pour le jeûne ou pour les morts.

Objection N°3.

Dans la célébration de l'eucharistie, l'Église doit imiter l'institution du Christ. Or, le Christ a consacré ce sacrement le soir. Il semble donc qu'on devrait le célébrer à la même heure.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 5), le Christ a voulu donner ce sacrement à ses disciples en dernier lieu, pour l'imprimer plus fortement dans leur cœur. C'est pourquoi il l'a consacré après la cène sur la fin du jour et l'a donné à ses disciples. Néanmoins nous le célébrons à l'heure où la passion du Seigneur a eu lieu, c'est-à-dire les jours de fête à la troisième heure, quand il a été crucifié par les cris des Juifs, selon l'expression de l'Évangile (Marc, chap. 15), et quand l'Esprit-Saint est descendu sur les disciples ; ou bien les jours ordinaires à la sixième heure, quand il fut crucifié entre les mains des soldats, comme on le voit (Jean, chap. 19), ou bien les jours de jeûne à la neuvième heure, quand il rendit l'esprit après avoir poussé un grand cri[2], comme on le voit (Matth., chap. 27). Cependant, on peut la dire plus tard, surtout quand on doit conférer les ordres, et principalement le samedi saint, soit à cause de la longueur de l'office, soit parce que les ordres appartiennent au jour du Seigneur, comme on le voit (in Decr., distinct. 75, chap. Quod à Patribus). On peut cependant célébrer la messe dans la première partie du jour, pour cause de nécessité, comme il est dit (De consecr., dist. 1, chap. Necesse est, etc.).

Objection N°4.

Comme on le voit (De consecrat., dist. 1, chap. 51), le pape saint Léon écrit à Dioscore, évêque d'Alexandrie (Epist. 81, sub fine), que dans la première partie du jour, il est permis de célébrer la messe. Or, le jour commence à minuit, comme nous l'avons dit (quest. 80, art. 8 ad 5). Il semble donc qu'immédiatement après minuit il soit permis de célébrer.

Réponse à l'objection N°4 :

Régulièrement on doit célébrer la messe le jour et non la nuit ; parce que c'est le Christ qui est présent dans l'eucharistie qui dit (Jean, 9, 4) : Il faut que je fasse les œuvres de celui qui m'a envoyé pendant qu'il est jour ; la nuit vient dans laquelle personne ne peut agir ; tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde. Cependant le commencement du jour ne doit pas s'entendre dès minuit, ni depuis le lever du soleil, lorsque cet astre apparaît tout entier sur l'horizon, mais quand l'aurore commence à paraître. Car on dit alors que le soleil est levé en quelque sorte, dans le sens qu'on voit la clarté de ses rayons. Ainsi, il est dit (Marc, 16, 1) : que les femmes vinrent au tombeau au lever du soleil, tandis que, d'après saint Jean (20, 1), elles y vinrent lorsqu'on était encore dans les ténèbres. Car c'est ainsi que saint Augustin détruit cette contrariété apparente (De consensu Evang., liv. 3, chap. 24). Cependant on célèbre la messe spécialement dans la nuit de Noël, parce que le Seigneur est né dans cette nuit, comme on le dit (De consecrat., dist. 1, chap. Nocte, etc.). On la célèbre aussi le samedi saint au

1 D'après la Rubrique ces trois messes ne doivent pas se dire la nuit ; la première messe doit se dire à minuit, la seconde à l'aurore et la troisième au jour. Mais dans plusieurs diocèses l'usage contraire a prévalu. On dit successivement ces trois messes sans quitter l'autel. †

2 Ces usages n'existent plus. †

commencement de la nuit[3], parce que le Seigneur est ressuscité dans la nuit, c'est-à-dire lorsque les ténèbres existaient encore, avant le lever éclatant du soleil.

Objection N°5.

Dans une oraison il est dit : Accordez-nous, Seigneur, nous vous en prions, de fréquenter ces mystères. Or, on les fréquenterait davantage si le prêtre célébrait à plusieurs heures dans le même jour. Il semble donc qu'on ne doive pas défendre au prêtre de célébrer plusieurs fois dans un jour.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme on le voit (De consecrat., dist. 1, chap. 53) d'après un décret du pape Alexandre II (decret. 11), c'est assez pour un prêtre de célébrer une messe dans la même journée ; parce que le Christ n'a souffert qu'une fois et a racheté le monde entier ; et il est très heureux celui qui peut en célébrer une dignement. Cependant il y en a qui en disent une pour les morts, et une autre du jour, si cela est nécessaire. Mais ceux qui, pour de l'argent, ou pour flatter des séculiers, ont la présomption de célébrer plusieurs messes dans un jour, je ne pense pas qu'ils échappent à la damnation. Et Innocent III dit (extra, De celebr. Miss., chap. Consuluisti) : qu'à l'exception du jour de la Nativité du Seigneur, si la nécessité n'y invite, un prêtre doit se contenter de ne célébrer qu'une messe par jour[1].

Mais c'est le contraire. La coutume que l'Église observe d'après les canons est opposée.

Conclusion.

Comme nous avons besoin tous les jours du fruit de la passion du Seigneur, et que le Christ a souffert depuis la troisième heure jusqu'à la neuvième, il est convenable que dans l'Église de Dieu on célèbre solennellement tous les jours et à cette même heure.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans la célébration de ce mystère, on considère la représentation de la passion du Seigneur et la participation à ses fruits. Sous ces deux rapports, il a fallu déterminer le temps qui convient à la célébration de ce sacrement. En effet, comme nous avons besoin chaque jour du fruit de la passion du Seigneur à cause de nos défauts quotidiens, chaque jour on offre régulièrement ce sacrifice dans l'Église[2]. D'où le Seigneur nous apprend à faire cette demande (Luc, 11, 3) : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ; ce que saint Augustin nous fait remarquer en disant (Lib. de verbis Dom., serm. 28 à med.) : Si c'est le pain de chaque jour, pourquoi le recevez-vous après un an, comme les Grecs ont coutume de le faire en Orient ? Recevez-le tous les jours, pour qu'il vous soit profitable tous les jours. — Et parce que la passion du Seigneur a eu lieu depuis la troisième heure jusqu'à la neuvième (C'est-à-dire depuis neuf heures du matin jusqu'à trois heures du soir. Cette loi est ensuite tombée en désuétude. Maintenant il n'est permis de dire la messe que depuis l'aurore jusqu'à midi ; par l'aurore on entend le moment du crépuscule et on prend moralement cette détermination, c'est-à-dire qu'il n'y a matière grave qu'autant qu'on commencerait environ une heure avant ou une heure après le temps fixé.), c'est pour ce motif que dans l'Église on célèbre régulièrement ce sacrement avec solennité dans cette partie du jour.

3 Le jeudi saint et le samedi saint les messes privées sont défendues par la congrégation des rites, mais l'usage contraire existe dans plusieurs diocèses de France. †

1 Aujourd'hui il n'y a guère d'exception à cette règle qu'à l'égard des prêtres qui sont chargés de plusieurs églises paroissiales ou annexes, pour les jours de dimanche et de fêtes d'obligation. †

2 Il est dans l'esprit de l'Église que les prêtres offrent le saint sacrifice, quoiqu'elle ne leur en fasse pas une obligation, comme nous l'avons vu (quest. 77, art. 5). †

Article 3 : Faut-il que l'eucharistie soit consacrée dans une maison et dans des vases sacrés ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'il ne faille pas que l'eucharistie soit célébrée dans une maison et dans des vases sacrés. Car ce sacrement est représentatif de la passion du Seigneur. Or, le Christ n'a pas souffert dans une maison, mais hors la porte de la ville, d'après saint Paul qui dit (Héb., 13, 12) : Qu'il a souffert hors la porte de la ville pour sanctifier le peuple par son sang. Il semble donc qu'on ne doive pas célébrer ce sacrement dans une maison, mais plutôt en plein air.

Réponse à l'objection N°1 :

Régulièrement on doit célébrer l'eucharistie dans une maison qui signifie l'Église, d'après ces paroles de saint Paul (1 Tim., 3, 15) : Pour que vous sachiez comment il faut vous conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant. Car hors de l'Église il n'y a pas de lieu pour le sacrifice véritable, comme le dit saint Augustin (Prosper in lib. Sent. August., chap. 15). Et parce que l'Église ne devait pas être renfermée dans les bornes de la nation juive, mais qu'elle devait se répandre dans tout le monde ; la passion du Christ n'a pas été, pour ce motif, célébrée dans l'enceinte de Jérusalem, mais en plein air ; afin que le monde entier fût, par rapport à la passion du Christ, comme une demeure. Cependant, comme il est dit (De consecrat., dist. 1, chap. Concedimus) : En voyage, s'il n'y a pas d'église, il est permis de célébrer solennellement la messe en plein air ou sous une tente[1], si l'on a une pierre d'autel consacrée et toutes les autres choses consacrées qui sont requises à cet office.

Objection N°2.

Dans la célébration de ce mystère, l'Église doit imiter la conduite du Christ et des apôtres. Or, la maison dans laquelle le Christ a confectionné ce sacrement pour la première fois est consacrée ; mais c'était une salle commune préparée par un père de famille, suivant le récit de saint Luc (Luc, chap. 22). On lit aussi (Actes, 2, 46) : que les apôtres continuaient d'aller tous les jours au temple dans l'union du même esprit ; et que rompant le pain dans leurs maisons, ils prenaient leur nourriture avec joie. Il ne faut donc pas non plus que les demeures dans lesquelles on célèbre ce sacrement soient consacrées.

Réponse à l'objection N°2 :

La maison dans laquelle on célèbre l'eucharistie signifie l'Église et en porte le nom. On la consacre néanmoins avec raison, soit pour représenter la sanctification que l'Église a reçue par la passion du Christ, soit aussi pour signifier la sainteté qui est requise dans ceux qui doivent recevoir ce sacrement. Quant à l'autel, il signifie le Christ lui-même dont l'Apôtre dit (Héb., 13, 15) : C'est par lui que nous offrons à Dieu la victime de louange. Par conséquent la consécration de l'autel signifie la sainteté du Christ dont il est dit (Luc, 1, 35) : Le saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. C'est pour cela que le droit dit (De consecrat., dist. 1, chap. 32) : On a jugé bon de consacrer les autels[2], non seulement par l'onction du chrême, mais encore par la bénédiction sacerdotale. C'est pourquoi régulièrement il n'est permis de célébrer ce sacrement que dans des maisons consacrées[3]. Ainsi le droit porte (De consecr., dist. 1, chap. 15) : Qu'aucun prêtre n'ait la présomption de célébrer la messe ailleurs

1 Ainsi dans les camps on peut célébrer la messe les dimanches et les jours de fête en plein air ou sous une tente, et c'est aussi de cette manière que nos missionnaires la célèbrent dans les contrées où il n'y a pas d'église.

2 On distingue les autels fixes et les autels portatifs ou mobiles. L'autel portatif est ce qu'on désigne communément sous le nom de pierre d'autel ou de pierre sacrée. †

3 Non patiantur episcopi, dit le concile de Trente, in privatis domibus atque omninò extra ecclesiam et ad divinum tantùm cultum dedicata oratoria ab eisdem ordinariis designanda et visitanda sanctum hoc sacrificium à sacerdotibus sæcularibus vel regularibus quibuscumque peragi (sess. 22, Decret, de observ. et evitandis in celebrat. Missæ). †

que dans des lieux consacrés par l'évêque. Parce que les païens ne sont pas de l'Église, ni les autres infidèles, on lit pour ce motif (ead. dist., chap. 28), qu'il n'est pas permis de sanctifier une église où sont ensevelis les corps des infidèles, mais que si elle paraît apte à être consacrée, il faut en retirer les cadavres et gratter les murailles et le bois et la rebâtir. Mais si elle a été consacrée auparavant, il est permis d'y célébrer la messe, pourvu que ceux qui ont été ensevelis dans son enceinte soient des fidèles. Cependant dans le cas de nécessité on peut célébrer la messe dans des maisons qui ne soient ni consacrées, ni profanées, mais il faut le consentement de l'évêque. D'où il est dit (ead. dist., chap. 12) : Nous pensons qu'on ne doit pas célébrer des messes solennelles partout, mais dans les lieux consacrés par l'évêque ou bien là où il le permet. Toutefois on ne peut le faire sans un autel portatif consacré par l'évêque. Ainsi on lit (ead. dist., chap. 30) : Dans le cas où les églises ont été incendiées ou détruites, nous accordons de célébrer la messe dans des chapelles avec la table consacrée. Car la sainteté du Christ étant la source de toute la sainteté de l'église, pour ce motif, dans le cas de nécessité il suffit d'un autel sanctifié pour consacrer. C'est aussi pour cela que l'église n'est jamais consacrée sans l'autel, tandis que quelquefois on consacre sans l'église l'autel avec les reliques des saints, dont la vie a été cachée avec le Christ en Dieu (Col., chap. 3). D'où il est dit (ead. dist., chap. 20) : Il a paru bon que les autels dans lesquels on ne voit aucun corps, ni aucunes reliques des martyrs, soient renversés, si cela est possible, par les évêques qui ont ces lieux sous leur juridiction.

Objection N°3.

Rien ne doit se faire en vain dans l'Église qui est gouvernée par l'Esprit-Saint. Or, il semble que ce soit en vain qu'on consacre une église ou un autel, et toutes les choses inanimées qui ne sont pas susceptibles de recevoir la grâce ou la vertu spirituelle. C'est donc à tort que ces consécrations se font dans l'Église.

Réponse à l'objection N°3 :

L'église, l'autel et les autres choses inanimées sont consacrées, non parce qu'elles peuvent recevoir la grâce, mais parce que par la consécration elles acquièrent une certaine vertu spirituelle qui les rend aptes au culte divin, de telle sorte qu'il en résulte pour les hommes une certaine dévotion qui les prépare mieux aux choses divines, à moins que cet effet ne soit empêché par l'irrévérence. D'où il est dit (2 Mach., 3, 38) : Il y a véritablement une vertu de Dieu dans ce lieu ; car celui qui a sa demeure dans les cieux est présent dans ce lieu et il en est le protecteur. C'est pour cela qu'avant la consécration de ces choses, on les purifie et on les exorcise pour en chasser la vertu du démon. Pour la même raison les églises qui auraient été polluées[1] par l'effusion du sang ou par des impuretés sont réconciliées ; parce que par le péché qui y a été commis on voit qu'il y a là une opération de l'ennemi des âmes. C'est ce qui fait qu'il est dit (ead. dist., chap. 21) : Partout où vous trouverez des églises des ariens redevenus catholiques, consacrez-les sans aucun retard par les prières divines. D'où il y a des auteurs qui disent avec probabilité qu'en entrant dans une église consacrée on obtient la rémission des péchés véniels, comme aussi par l'aspersion de l'eau bénite, s'appuyant sur ces paroles (Ps. 84, 1) : Vous avez béni, Seigneur, votre terre, vous avez remis l'iniquité de votre peuple. C'est aussi pour cela qu'à cause de la vertu acquise d'après la consécration d'une église, on ne réitère pas cette consécration. C'est ce qui fait dire d'après le concile de Nicée (ead. dist., chap. 20) : Les églises ayant été une fois consacrées à Dieu, on ne doit pas les consacrer de nouveau, à moins qu'elles n'aient été la proie des flammes[2], ou qu'elles n'aient été souillées par l'effusion du sang ou par des impuretés, parce que comme un enfant qui a été baptisé par un prêtre quel qu'il soit, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ne doit pas l'être de nouveau ; de même un lieu qui a été

1 Une église est polluée ou profanée par quatre causes : par un homicide coupable ; par une effusion considérable de sang qui aurait pour cause un péché-mortel ; par la sépulture d'un païen, d'un infidèle, d'un excommunié publiquement dénoncé ; par une quelconque effusion de semence humaine faite volontairement. †

2 Une église ou un autel perd sa consécration quand il est tombé en ruine et qu'on a été obligé de le rétablir en entier ou dans la plus grande partie. †

consacré à Dieu ne doit pas l'être de nouveau, sinon pour les causes que nous avons données plus haut ; pourvu toutefois que ceux qui l'ont consacrée aient eu la foi en la sainte Trinité. Autrement, ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent consacrer ; mais, comme on le voit (ead. dist., chap. 18), on doit consacrer les églises ou les autels dont la consécration est incertaine. Et parce que ces choses obtiennent une certaine vertu spirituelle par la consécration, il a été décidé (ead. dist., chap. 38) que les bois consacrés d'une église ne doivent pas être employés à d'autre usage qu'à une autre église, ou qu'on les doit brûler, ou qu'ils doivent servir aux religieux qui vivent dans un monastère, mais qu'on ne doit pas les faire servir aux œuvres des laïques. Il est dit aussi (chap. 39) : Que la palle de l'autel, la chaire, les candélabres et le voile, s'ils tombent de vétusté, soient jetés au feu, et qu'on porte leurs cendres dans le baptistère ou qu'on les jette dans une muraille ou dans une fosse, pour qu'elles ne soient pas foulées aux pieds par ceux qui entrent.

Objection N°4.

Il n'y a que les œuvres divines dont on doive célébrer la mémoire avec une certaine solennité, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 91, 5) : Je tressaillirai en chantant les œuvres de vos mains. Or, la consécration d'une église ou d'un autel est une œuvre humaine, ainsi que celle du calice, des ministres et des autres choses semblables. Or, on ne célèbre pas dans l'église la mémoire de ces consécrations. On ne doit donc pas non plus faire avec solennité la commémoration de la consécration d'une église ou d'un autel.

Réponse à l'objection N°4 :

La consécration de l'autel représentant la sainteté du Christ et celle du temple la sainteté de toute l'église, il s'ensuit qu'il est plus convenable qu'on rappelle avec solennité la consécration de l'église ou de l'autel que celle des autres choses consacrées. La fête de la Dédicace dure huit jours, pour signifier la résurrection bienheureuse du Christ et des membres de son Église. La consécration d'une église et d'un autel n'est pas l'œuvre de l'homme seul, puisqu'elle a une vertu spirituelle. D'où il est dit (ead. dist., chap. 16) : On doit célébrer solennellement chaque année la fête de la Dédicace des églises. Vous verrez qu'on doit célébrer cette fête pendant huit jours, en vous reportant à la dédicace parfaite du temple (3 Rois, chap. 8).

Objection N°5.

La vérité doit répondre à la figure. Or, dans l'Ancien Testament, qui était la figure du Nouveau, on ne faisait pas l'autel avec des pierres taillées. Car il est dit (Ex. 20, 24) : Vous me dresserez un autel de terre… Que si vous me faites un autel de pierres, vous ne le ferez point de pierres taillées. Le Seigneur ordonne aussi (Ex., chap. 27) de lui faire un autel de bois de Séthim, recouvert d'airain ou d'or, comme on le voit (Ex., chap. 25). Il ne semble donc pas convenable que dans l'église on prescrive que l'autel ne soit fait que de pierre.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme il est dit (De consecrat., dist. 1, chap. 31) : Que les autels, s'ils ne sont pas de pierre[1], ne soient pas consacrés par l'onction du chrême ; ce qui convient en effet à la signification de ce sacrement, soit parce que l'autel signifie le Christ et qu'il est dit (1 Cor., 10, 3) : La pierre était le Christ, soit aussi parce que le corps du Christ fut mis dans un sépulcre de pierre. C'est aussi une chose convenable quant à l'usage du sacrement. Car la pierre est solide et peut se trouver partout, ce qui n'était pas nécessaire dans l'ancienne loi où l'on n'élevait un autel qu'en un seul lieu. Quant à l'ordre de faire un autel de terre ou de pierres non taillées, il eut pour objet d'éloigner l'idolâtrie.

1 Les pierres d'autel perdent leur consécration, du moment qu'elles sont rompues par le milieu, ou qu'elles sont tellement brisées qu'elles ne sont plus assez grandes pour contenir la sainte hostie avec le calice. †

Objection N°6.

Le calice avec la patène représente le tombeau du Christ qui a été taillé dans le roc, comme le disent les Évangiles. Le calice doit donc être de pierre, et non pas seulement d'argent, ou d'or, ou d'airain.

Réponse à l'objection N°6 :

Comme on le voit (ead. dist., chap. Vasa), autrefois les prêtres ne se servaient pas de calices d'or, mais de bois. Le pape Zéphyrin voulut qu'on célébrât la messe avec des patènes de verre, et le pape Urbain exigea que tout fût d'argent. On décida ensuite (chap. 45, ead. dist.) que le calice du Seigneur avec la patène serait ou tout à fait d'or ou d'argent, ou que le calice serait au moins d'étain ; qu'il ne serait ni d'airain, ni de cuivre, parce que ce métal produit une rouille par la force du vin et qu'il provoque des vomissements. Que personne, ajoutait-on, n'ait la présomption de chanter la messe avec un calice de bois, ou de verre, parce que le bois est poreux et que le sang consacré y resterait ; et parce que le verre est fragile et qu'il pourrait y avoir grand danger de le briser. On peut dire la même chose de la pierre. C'est pour cela que par respect pour le sacrement il a été décidé que le calice serait fait des matières que nous avons désignées[2].

Objection N°7.

Comme l'or est la matière la plus précieuse qu'on emploie pour faire des vases ; de même, de tous les tissus, la soie est la matière qui a le plus de prix. Par conséquent, comme le calice est d'or, de même les palles de l'autel doivent être de soie et n'être pas seulement de toile de lin.

Réponse à l'objection N°7 :

Quand elle a pu le faire sans danger, l'Église a décidé à l'égard de ce sacrement ce qui représente plus expressément la passion du Christ. Or, il n'y avait pas autant de danger à l'égard du corps qu'on met sur le corporal qu'à l'égard du sang qui est contenu dans le calice. C'est pour cela que, quoiqu'on ne fasse pas de pierre le calice, cependant on fait le corporal de toile de lin[3], parce que ce fut dans du lin que le corps du Christ fut enveloppé. D'où il est dit dans l'épître du pape Sylvestre (ead. dist., chap. 46) : Nous avons résolu de l'avis de tout le monde que personne n'ait la présomption de célébrer la messe avec de la soie ou une étoffe de couleur ; mais qu'on se serve d'un morceau de toile de lin consacré par l'évêque, comme le corps du Christ a été enseveli dans un linceul de lin et parfaitement pur. La toile de lin convient à cause de sa blancheur pour signifier la pureté de la conscience, et à cause des travaux multipliés que la préparation de cette toile demande elle convient pour signifier la passion du Christ.

Objection N°8.

Il appartient aux ministres de l'Église de dispenser les sacrements et d'en déterminer les règles, comme la dispensation des choses temporelles est soumise aux lois des princes séculiers. D'où l'Apôtre dit (1 Cor., 4, 1) : Qu'on nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. Or, si à l'égard de la dispensation des choses temporelles, on fait quelque chose qui soit contraire aux statuts des princes, il devient nul. Par conséquent, si les choses dont nous avons parlé ont été convenablement établies par les prélats de l'Église, il semble qu'on ne puisse sans elles confectionner le corps du Christ, et il paraît en résulter que les paroles du Christ ne sont pas suffisantes pour consacrer ce sacrement ; ce qui répugne. Il ne semble donc pas convenable qu'on ait fait ces règlements à l'égard de la célébration de ce mystère.

Réponse à l'objection N°8 :

2 Aujourd'hui le calice et la patène doivent être d'or ou d'argent, ou du moins la coupe doit être de l'argent doré à l'intérieur, et la patène doit être aussi dorée, et il faut que le calice soit consacré avec la patène par un évêque. †

3 Il faut une toile de lin ou de chanvre, fine et unie, sans aucun ornement, ni broderie. Les laïques ne doivent toucher ni les vases sacrés, ni le corporal, ni la palle, ni le purificatoire, à moins qu'il n'y ait nécessité ou qu'ils n'en aient la permission. †

La dispensation des sacrements appartient aux ministres de l'Église ; au lieu que leur consécration vient de Dieu lui-même. C'est pourquoi les ministres de l'Église ne peuvent rien statuer à l'égard de la forme de la consécration, mais à l'égard de l'usage du sacrement et de la manière dont il doit être célébré. C'est pour ce motif que si le prêtre prononce les paroles de la consécration sur une matière légitime avec l'intention de consacrer sans toutes les choses dont nous venons de parler, sans un temple, un autel, un calice, et un corporal consacrés, et sans toutes les autres choses instituées par l'Église, il consacre véritablement le corps du Christ, mais il pèche grièvement en n'observant pas le rite de l'Église.

Mais c'est le contraire. Ce que l'Église établit est ordonné par le Christ lui-même qui dit (Matth., 18, 20) : Partout où il y a deux ou trois personnes réunies en mon nom, je suis au milieu d'elles.

Conclusion.

Pour inspirer un plus grand respect pour ce sacrement et représenter son effet qui est provenu de la passion du Christ, c'est avec raison que l'on fait la consécration des choses qui se rapportent à l'usage de ce sacrement.

Il faut répondre que dans les circonstances qui accompagnent ce sacrement, on considère deux choses : l'une se rapporte à la représentation des choses qui se sont passées à l'égard de la passion du Seigneur ; l'autre a pour objet le respect dû à ce sacrement, qui renferme le Christ véritablement, et qui ne le contient pas seulement en figure. C'est pour ce motif qu'on consacre les choses que l'on emploie à l'usage de ce sacrement, soit à cause du respect qui lui est dû, soit pour représenter l'effet de la sanctification qui est provenue de la passion du Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (Héb., 13, 12) : Pour sanctifier le peuple par son sang, etc.

Article 4 : Les choses qui se disent dans la célébration de la messe sont-elles convenablement ordonnées ?

83

Objection N°1.

Il semble que les choses qui se disent dans la célébration de la messe ne soient pas convenablement ordonnées. Car l'eucharistie est consacrée par les paroles du Christ, comme le dit saint Ambroise (De sacr., liv. 4, chap. 4). On ne doit donc pas dire à la messe d'autres paroles que celles du Christ.

Réponse à l'objection N°1 :

La consécration n'est produite que par les paroles du Christ ; mais il est nécessaire d'en ajouter d'autres pour préparer le peuple qui reçoit ce sacrement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

L'Évangile nous fait connaître les paroles et les actes du Christ. Or, il y a des choses que l'on dit dans la consécration de l'eucharistie et qui ne se trouvent pas dans les Évangiles. Ainsi on ne lit pas dans l'Évangile que le Christ ait levé les yeux au ciel en consacrant ce sacrement. De même dans les Évangiles il est dit : Recevez et mangez, mais il n'y a pas le mot tous, et cependant dans la célébration de ce mystère on dit : Ayant levé les yeux au ciel, et ensuite : Recevez et mangez-en tous. C'est donc à tort qu'on se sert de ces paroles dans la célébration de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Jean (Jean, chap. 21), le Seigneur a dit et fait beaucoup de choses qui ne sont pas rapportées dans les Évangiles. De ce nombre est l'acte qu'il fit dans la cène en levant les yeux au

ciel, ce que l'Église a su néanmoins d'après la tradition des apôtres. Car il paraît raisonnable que celui qui dans la résurrection de Lazare, comme on le voit (Jean, chap. 11), et dans la prière qu'il a faite pour ses disciples (Jean, chap. 17), a levé les yeux vers son Père, l'ait fait à plus forte raison dans l'institution de ce sacrement qui est une chose beaucoup plus importante. Quant aux mots : Manducate et comedite, ils ne diffèrent pas quant au sens, il importe peu que l'on prenne l'un plutôt que l'autre, surtout puisque ces paroles n'appartiennent pas à la forme, ainsi que nous l'avons dit (quest. 78, art. 1 et 2, et art. 4). Pour le mot tous il se trouve dans les paroles de l'Évangile, quoiqu'il n'y soit pas exprimé, parce que le Seigneur avait dit lui-même (Jean, 6, 54) : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous.

Objection N°3.

Tous les sacrements ont pour but le salut des fidèles. Cependant dans la célébration des autres sacrements on ne fait pas une prière commune pour le salut des fidèles défunts. C'est donc à tort qu'on en fait une dans le sacrement de l'autel.

Réponse à l'objection N°3 :

L'eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église entière. C'est pourquoi on doit faire mention, dans ce sacrement plus que dans les autres, de tout ce qui appartient au salut de l'Église entière.

Objection N°4.

Le baptême est appelé tout particulièrement le sacrement de la foi. Les choses qui appartiennent à l'instruction de la foi doivent donc plutôt se rapporter au baptême qu'à l'eucharistie, comme la doctrine des apôtres et celle de l'Évangile.

Réponse à l'objection N°4 :

L'enseignement de la foi se fait de deux manières. L'un s'adresse aux novices, c'est-à-dire aux catéchumènes, et il a lieu pour le baptême. L'autre a pour objet d'instruire le peuple fidèle qui prend part à l'eucharistie, et cette instruction se fait à la messe. On n'interdit pas aux catéchumènes et aux infidèles d'entendre cette instruction. D'où il est dit (De consecr., liv. 1, chap. 77) : Que l'évêque n'empêche personne d'entrer dans l'église et d'entendre la parole, ni gentil, ni hérétique, ni juif, jusqu'à la messe des catéchumènes, c'est-à-dire la messe qui renferme l'enseignement de la foi.

Objection N°5.

Pour tout sacrement on exige la dévotion des fidèles. On ne doit donc pas l'exciter pour l'eucharistie plus que pour les autres sacrements par les louanges de Dieu et par des avertissements, comme quand on dit : Élevez vos cœurs en haut.

Réponse à l'objection N°5 :

On exige pour l'eucharistie une dévotion plus grande que pour les autres sacrements, parce que le Christ y est contenu tout entier, et on demande aussi une dévotion plus générale, parce qu'à l'égard de ce sacrement on requiert la dévotion du peuple chrétien tout entier pour lequel on offre le sacrifice, et on ne demande pas seulement la dévotion de ceux qui le reçoivent comme dans les autres sacrements. C'est pourquoi, selon l'expression de saint Cyprien (Lib. de orat. Dom., aliquant. ante fin.) : Par la préface, le prêtre prépare les esprits des fidèles en disant : Élevez vos cœurs en haut, afin qu'en répondant : Nous les avons vers le Seigneur, le peuple sache qu'il ne doit penser à autre chose qu'à Dieu lui-même.

Objection N°6.

Le ministre de ce sacrement est le prêtre, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1). Toutes les choses que l'on dit à la messe, devraient donc être dites par le prêtre ; et il ne faudrait pas que le ministre et le chœur disent quelque chose.

Réponse à l'objection N°6 :

Dans l'eucharistie, comme nous l'avons dit (Réponse N°3), on touche à des choses qui appartiennent à l'Église entière. C'est pourquoi le chœur dit des choses qui appartiennent au peuple. Parmi ces choses il y en a que le chœur chante totalement, ce sont celles qui sont inspirées au peuple entier ; il y en a d'autres que le peuple poursuit, après qu'elles ont été commencées par le prêtre qui tient la place de Dieu, et cela pour marquer que ces choses sont arrivées au peuple par la révélation divine, comme la foi et la gloire céleste. C'est pour cela que le prêtre commence le Credo et le Gloria in excelsis. Il y a des choses qui sont dites par les ministres, comme les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour montrer que cette doctrine a été enseignée par Dieu aux peuples au moyen de ses ministres. Il y en a d'autres que le prêtre seul dit : ce sont celles qui appartiennent à son office propre, qui consiste en ce qu'il offre les dons et les prières pour le peuple, selon l'expression de saint Paul (Héb., chap. 5). Il y en a qu'il dit publiquement, ce sont celles qui appartiennent au prêtre et au peuple, telles que les prières communes. Mais il y en a qui n'appartiennent qu'au prêtre, comme l'oblation et la consécration, et c'est pour cela que le prêtre dit à voix basse[1] les paroles qu'il doit prononcer alors. Dans l'un et l'autre cas il excite cependant l'attention du peuple en disant : Dominus vobiscum, et il attend son assentiment qu'on lui donne en disant : Amen. C'est pour ce motif que même avant les choses qui se disent à voix basse il dit : Dominus vobiscum, et qu'il ajoute : Per omnia sæcula sæculorum. — Ou bien il y a des choses que le prêtre dit en secret pour montrer que dans la passion du Christ ses disciples ne le confessaient que d'une manière occulte.

Objection N°7.

La vertu divine opère avec certitude ce sacrement. Il est donc superflu que le prêtre demande la perfection de ce sacrement, lorsqu'il dit : Quam oblationem tu Deus in omnibus, etc.

Réponse à l'objection N°7 :

L'efficacité des paroles sacramentelles peut être empêchée par l'intention du prêtre. Cependant il ne répugne pas que nous demandions de Dieu ce que nous savons qu'il fera très certainement, comme le Christ a demandé sa glorification (Jean, chap. 17). — Mais il ne semble pas qu'en cet endroit le prêtre demande que la consécration s'accomplisse ; il demande seulement qu'elle soit fructueuse pour nous. Ainsi il dit expressément : Pour qu'elle devienne pour nous le corps et le sang du Christ ; et c'est ce que signifient les paroles qui précèdent quand il dit : Nous vous prions de faire que cette oblation soit bénie, c'est-à-dire, d'après saint Augustin (hab. in Lib. de corp. et sang. Dom., Paschas. abb., chap. 12, circ. med.), que nous soyons bénis par elle, c'est-à-dire par la grâce ; approuvée, c'est-à-dire que par elle nous soyons admis au ciel ; rendue valable, c'est-à-dire que par elle nous soyons unis aux entrailles du Christ ; raisonnable, c'est-à-dire que nous soyons dépouillés par elle du sens de la bête ; agréable, afin que nous qui nous déplaisons à nous-mêmes, nous soyons par elle rendus agréables à son Fils unique.

1 Les novateurs ayant condamné cet usage, le concile de Trente a ainsi anathématisé leur présomption : Si quis dixerit Ecclesiæ romanæ ritum quo submissâ voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse eò quod fit contra Christi institutionem ; anathema sit (ibid., can. 9). †

Objection N°8.

Le sacrifice de la loi nouvelle est beaucoup plus excellent que le sacrifice des anciens patriarches. C'est donc à tort que le prêtre demande que ce sacrifice soit agréé comme le sacrifice d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech.

Réponse à l'objection N°8 :

Quoique l'eucharistie soit par elle-même préférable à tous les sacrifices anciens : cependant les sacrifices des patriarches ont été très agréables à Dieu par suite de leur dévotion. Le prêtre demande donc que ce sacrifice soit reçu de Dieu d'après la dévotion de ceux qui l'offrent, comme ces sacrifices ont été agréés de lui.

Objection N°9.

Comme le corps du Christ ne commence pas à être dans l'eucharistie par un changement de lieu, ainsi que nous l'avons dit (quest. 75, art. 2), de même il ne cesse pas non plus d'y être de la sorte. C'est donc à tort que le prêtre dit : Commandez que ces dons soient portés par les mains de votre saint ange sur votre autel sublime.

Réponse à l'objection N°9 :

Le prêtre ne demande pas, pour les espèces sacramentelles qu'elles soient portées au ciel, ni pour le corps véritable du Christ qui ne cesse pas d'y être. Mais il le demande pour le corps mystique qui est signifié dans ce sacrement, afin que l'ange qui assiste aux mystères divins représente à Dieu les prières du prêtre et du peuple ; d'après ces paroles (Apoc., 8, 4) : La fumée des parfums composés des prières des saints, s'élevant de la main de l'ange, est montée vers Dieu. Par l'autel sublime de Dieu on désigne ou l'Église triomphante elle-même dans laquelle nous demandons à être élevé, ou Dieu lui-même auquel nous demandons à participer. Car c'est de cet autel qu'il est dit (Ex., 20, 26) : Vous ne monterez pas à mon autel par des degrés, c'est-à-dire, vous n'établirez pas de degrés dans la Trinité (glos. interl.). Ou bien par l'ange on comprend le Christ lui-même qui est l'ange du grand conseil, qui unit son corps mystique à Dieu son Père et à l'Église triomphante, et c'est pour cela qu'on donne à ce sacrifice le nom de messe[1] (missa) ; parce que le prêtre envoie (mittit) par les anges ses prières à Dieu, comme le peuple les envoie par le prêtre ; ou bien encore parce que le Christ est l'hostie qui nous a été envoyée (missa) par Dieu. C'est pour cela qu'à la fin de la messe le diacre congédie le peuple les jours de fête en disant : Ite missa est, c'est-à-dire l'hostie a été adressée à Dieu par l'ange, afin qu'elle lui soit agréable[2].

Mais c'est le contraire. Il est dit (De consecr., dist. 1, chap. 47) : Que saint Jacques, le frère du Seigneur selon la chair, et saint Basile, évêque de Césarée, ont réglé la célébration de la messe. Il est évident d'après leur autorité que chaque chose y est dite comme elle doit l'être.

Conclusion.

Tout ce qui se fait à la messe à l'égard du sacrement de l'eucharistie a été établi avec une grande sagesse.

Il faut répondre que tout le mystère de notre salut étant compris tout entier dans l'eucharistie, on célèbre pour ce motif ce sacrement avec plus de solennité que les autres. Et parce qu'il est écrit (Ecclésiaste, 4, 17) : Prenez garde que votre pied ne s'égare, quand vous irez en la maison de Dieu, et ailleurs (Ecclésiastique, 18, 23) : Préparez votre âme avant la prière ; on met d'abord avant la célébration de ce mystère une préparation pour que l'on fasse dignement ce qui doit suivre. La

1 Littéralement le mot messe (missa) vient du verbe mittere, renvoyer, parce qu'on congédiait autrefois à deux reprises différentes : une fois après l'Évangile, et c'est ce qu'on appelait la messe des catéchumènes, et une autre fois après l'Ite missa est, et c'était la messe des fidèles. D'où est venu le nom de messe. †

2 Voyez pour l'explication de toutes les cérémonies de la messe le traité du P. Lebrun et les principaux auteurs liturgiques. †

première partie de cette préparation est la louange de Dieu qui se fait dans l'introït, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 49, 23) : Celui qui m'offre un sacrifice de louanges m'honore, et je ferai voir le salut qui vient de moi à celui qui marche dans une voie droite. Cet introït est le plus souvent tiré des psaumes, ou du moins on le chante avec un verset des psaumes, parce que, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 3), les psaumes comprennent sous forme de louange tout ce que l'Écriture contient. La seconde partie renferme un souvenir de la misère présente, et on demande miséricorde, en disant Kyrie eleison trois fois pour la personne du Père, Christe eleison trois fois pour la personne du Fils, et on ajoute trois fois Kyrie pour la personne de l'Esprit-Saint, contre la triple misère de l'ignorance, du péché et de la peine, ou pour signifier que toutes les personnes sont unies entre elles. La troisième partie rappelle la gloire céleste à laquelle nous tendons après la vie présente, et ses afflictions, en disant le Gloria in excelsis, qu'on chante dans les jours de fête où l'on fait mémoire de la gloire céleste. Mais on ne le chante pas dans les offices tristes qui ont pour but de nous rappeler notre misère. La quatrième partie contient la prière que le prêtre fait pour le peuple pour qu'il soit digne d'aussi grands mystères. On adresse préalablement une instruction aux fidèles, parce que ce sacrement est un mystère de foi, comme nous l'avons dit (quest. 78, art. 3). Cette instruction préparatoire se fait par la doctrine des prophètes et des apôtres, que les lecteurs et les sous-diacres lisent dans l'église. Après cette lecture, le chœur chante le Graduel qui signifie le progrès de la vie spirituelle, et l'Alléluia qui indique l'allégresse spirituelle, ou le Trait qui, dans les offices tristes, signifie le gémissement spirituel. Car ces sentiments doivent naître dans le peuple des instructions précédentes. Le peuple est parfaitement instruit par la doctrine du Christ renfermée dans l'Évangile que lisent les ministres supérieurs, c'est-à-dire les diacres. Et parce que nous croyons au Christ comme à la vérité divine, d'après ces paroles (Jean, 8, 46) : Si je vous dis la vérité, pourquoi ne croyez-vous pas à moi ? Après la lecture de l'Évangile, on chante le symbole de la foi, dans lequel le peuple montre qu'il est attaché par sa croyance à la doctrine du Christ. Ce symbole se chante dans les fêtes de ceux dont il est fait mention dans le symbole, comme dans les fêtes du Christ, de la bienheureuse Vierge et des apôtres et des autres saints qui ont fondé la foi. — Ainsi donc, après que le peuple a été préparé et instruit, on arrive ensuite à la célébration du mystère que l'on offre comme sacrifice, et qu'on consacre et qu'on reçoit comme sacrement. De là il résulte qu'il y a d'abord l'oblation, en second lieu la consécration de la matière offerte et en troisième lieu sa réception. À l'égard de l'oblation on fait deux choses : la louange du peuple dans le chant de l'Offertoire qui indique la joie de ceux qui offrent, et la prière du prêtre qui demande que l'oblation du peuple soit reçue de Dieu. D'où David a dit (1 Paral., 29, 17) : Je vous ai offert toutes ces choses dans la simplicité de mon cœur et avec joie, et j'ai vu avec une grande allégresse tout ce peuple rassemblé en ce lieu vous offrir des présents. Puis il ajoute en priant : Seigneur, mon Dieu, gardez cette bonne volonté dans votre peuple. — Ensuite, à l'égard de la consécration[1] qui est produite par une vertu surnaturelle, le peuple est excité à la dévotion dans la préface. C'est pourquoi on l'engage d'élever son cœur vers le Seigneur. C'est aussi pour cela qu'après la préface, le peuple loue avec dévotion la divinité du Christ, en disant avec les anges : Sanctus, sanctus, sanctus, et qu'il loue son humanité en disant avec les enfants : Benedictus qui venit, etc. Le prêtre rappelle secrètement :

1. Ceux pour qui il offre ce sacrifice ; c'est-à-dire l'Église universelle, tous ceux qui sont élevés en dignité, d'après saint Paul (1 Tim., 2, 2) et particulièrement ceux qui offrent le sacrifice et ceux pour lesquels il est offert.
2. Il rappelle les saints dont il implore la protection pour les personnes dont nous venons de parler quand il dit : Communicantes et memoriam venerantes, etc.
3. Il conclut sa demande par ces paroles : Que cette oblation soit salutaire à tous ceux pour lesquels elle est offerte.

1 Cette seconde partie de la messe comprend le canon qui, de l'aveu de tous, est considéré comme la partie la plus ancienne de la messe, et qu'on ne pourrait accuser d'erreur sans être hérétique, d'après ce canon du concile de Trente : Si quis dixerit canonem missæ errores continere, ideoque abrogandum esse ; anathema sit (sess. 22, can. 6). †

Il arrive ensuite à la consécration elle-même, dans laquelle il demande d'abord l'effet de la consécration, quand il dit : Quam oblationem tu Deus, etc. En second lieu il fait la consécration au moyen des paroles du Sauveur, quand il dit : Qui pridiè, etc. En troisième lieu, il excuse sa présomption par son obéissance aux ordres du Christ, quand il dit : Unde et memores, etc. En quatrième lieu, il demande que le sacrifice qu'il a fait soit reçu de Dieu en ajoutant : Supra quæ propitio, etc. En cinquième lieu, il demande l'effet de ce sacrifice et de ce sacrement :

1. Quant à ceux qui le reçoivent lorsqu'il dit : Supplices te rogamus ;
2. Par rapport aux morts qui ne peuvent plus le recevoir, quand il dit : Memento etiam, Domine ;
3. En particulier par rapport aux prêtres eux-mêmes qui l'offrent, quand il dit : Nobis quoque peccatoribus, etc.

Il s'agit ensuite delà réception du sacrement. On prépare d'abord les fidèles à le recevoir :

1. Par la prière commune de tout le peuple qui est l'oraison dominicale, dans laquelle nous demandons à Dieu qu'il nous donne notre pain de chaque jour, et par la prière privée que le prêtre offre spécialement pour le peuple, quand il dit : Libera nos, quæsumus, etc.
2. Le peuple est préparé par la paix qu'il donne en disant : Agnus Dei. Car ce sacrement est le sacrement de l'unité et de la paix, comme nous l'avons dit (quest. 73, art. 4, et quest. 79, art. 1). Mais dans les messes de morts, où l'on offre le sacrifice non pour la paix présente, mais pour le repos des défunts, on omet la paix. Vient ensuite la réception du sacrement. Le prêtre le reçoit d'abord et le donne ensuite aux autres ; parce que, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 3) : Celui qui donne aux autres les choses divines doit d'abord y participer lui-même.

Enfin, la célébration de la messe se termine tout entière par l'action de grâces, le peuple manifestant sa joie pour le sacrement qu'il a reçu[1], et le prêtre offrant l'action de grâces par la prière, comme fit le Christ lui-même, lorsqu'après avoir célébré la cène avec ses disciples, il dit une hymne, selon l'expression de saint Matthieu (chap. 26).

Article 5 : Les actes que l'on fait dans la célébration de ce mystère sont-ils convenables ?

83

Objection N°1.

Il semble que les actions que l'on fait dans la célébration de la messe ne soient pas convenables. Car l'eucharistie appartient au Nouveau Testament, comme on le voit d'après sa forme. Or, sous le Nouveau Testament on ne doit pas observer les cérémonies de l'Ancien, auxquelles il appartenait d'obliger le prêtre et les ministres à se laver dans l'eau quand ils s'approchaient pour faire les offrandes. Car il est dit (Ex., 30, 19) : Aaron et ses fils se laveront les mains et les pieds, lorsqu'ils entreront dans le tabernacle de l'alliance et quand ils s'approcheront de l'autel. Il n'est donc pas convenable que le prêtre lave ses mains dans la célébration de la messe.

Réponse à l'objection N°1 :

L'ablution des mains se fait dans la célébration de la messe par respect pour l'eucharistie, et cela pour deux raisons :

1. Parce que nous n'avons coutume de manier des choses précieuses qu'après que nous avons lavé nos mains. Il paraît donc inconvenant qu'on s'approche d'un aussi grand sacrement quand on a les mains souillées matériellement.
2. À cause de la signification ; parce que, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 3), l'ablution des extrémités indique la purification des moindres péchés, d'après ces paroles de saint Jean

1 Ce que désigne le chant après la communion. †

(Jean, 13, 10) : Celui qui a été lavé n'a plus besoin que de se laver les pieds. On exige cette purification de celui qui s'approche de l'eucharistie C'est aussi ce que signifie la confession que l'on fait avant l'introït de la messe. L'ablution des prêtres dans l'ancienne loi avait la même signification, comme le dit saint Denis (loc. cit.). Cependant on n'observe pas cette pratique comme étant un précepte cérémoniel de l'ancienne loi, mais comme étant une chose prescrite par l'Église et comme étant convenable par elle-même. C'est pour cela qu'on ne l'observe pas maintenant de la même manière qu'alors. Caron omet l'ablution des pieds et on conserve l'ablution des mains, que l'on peut faire plus facilement et qui suffit pour signifier la pureté parfaite. Car la main étant l'organe des organes, comme le dit Aristote (De anima, liv. 3, text. 38), on attribue aux mains toutes les opérations. D'où l'on dit (Ps. 25, 6) : Lavabo inter innocentes manus meas.

Objection N°2.

Le Seigneur a ordonné (ibid.) à Aaron de brûler de l'encens qui répandît une agréable odeur sur l'autel qui était devant le propitiatoire ; ce qui appartenait aussi aux cérémonies de l'Ancien Testament. C'est donc à tort que le prêtre fait usage de l'encens à la messe.

Réponse à l'objection N°2 :

Nous ne faisons pas usage de l'encens d'après un précepte cérémoniel de la loi, mais d'après les règles de l'Église. Par conséquent nous n'en usons pas de la manière que la loi ancienne prescrivait. Mais on s'en sert pour un double but :

1. Pour exciter le respect dû à ce sacrement, c'est-à-dire pour chasser par sa bonne odeur tout ce qu'il pourrait y avoir de mauvaise odeur dans ce lieu et qui pourrait inspirer de l'horreur.
2. Il a pour but de représenter l'effet de la grâce dont le Christ a été rempli, comme d'une bonne odeur, d'après ces paroles (Gen., 27, 27) : C'est là l'odeur de mon fils qui est comme l'odeur d'un champ rempli de fleurs. Elle découle du Christ sur les fidèles par l'office des ministres, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 2, 14) : Il répand par nous en tous lieux l'odeur de la connaissance de son nom. C'est pour cela qu'après avoir encensé de toutes parts l'autel qui désigne le Christ, on encense tous les ministres par ordre.

Objection N°3.

Les actes que l'on fait dans les sacrements ne doivent pas être réitérés. C'est donc à tort que le prêtre renouvelle une foule de fois les signes de croix sur le sacrement de l'autel.

Réponse à l'objection N°3 :

Le prêtre dans la célébration de la messe fait le signe de la croix pour exprimer la passion du Christ qui a eu la croix pour terme. Or, la passion du Christ a été produite par certaines actions comme par degrés. Il y a eu :

1. La tradition du Christ qui a été faite par Dieu, par Judas et par les Juifs, ce que signifie le triple signe de croix qu'il fait à ces paroles : Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata.
2. Il y eut la vente du Christ. Il fut vendu aux prêtres, aux scribes et aux pharisiens ; pour signifier ce mystère on fait encore un triple signe de croix à ces paroles : Benedictum, adscriptum, ratam, ou pour montrer le prix de la vente, c'est-à-dire les trente deniers. On ajoute une double croix à ces paroles : Ut nobis corpus et sanguis, etc., pour désigner la personne de Judas qui fut le vendeur et du Christ qui fut vendu.
3. La passion du Christ fut prédite dans la cène ; pour désigner cette circonstance on fait encore deux croix, l'une pour la consécration du corps et l'autre pour la consécration du sang, et on dit dans l'un et l'autre cas : Benedixit.

4. La passion elle-même du Christ a eu lieu. De là pour représenter les cinq plaies du Christ on fait cinq fois le signe de la croix à ces paroles : Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ.
5. On représente l'acte par lequel le corps du Christ fut étendu sur la croix, et l'effusion de son sang, et le fruit de la passion par un triple signe de croix que l'on fait à ces mots : Corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione, etc.
6. On représente la triple prière qu'il a faite sur la croix : la première pour ses persécuteurs quand il dit : Mon père, pardonnez-leur ; la seconde pour être délivré de la mort quand il s'est écrié : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? la troisième qui se rapporte à l'acquisition de la gloire quand il a ajouté : Mon père, je remets mon esprit entre vos mains. Pour signifier cette triple prière on fait un triple signe de croix à ces mots : Sanctificas, vivificas, benedicis, etc.
7. On représente les trois heures pendant lesquelles il a été attaché sur la croix, c'est-à-dire depuis la sixième jusqu'à la neuvième heure ; et c'est pour les représenter qu'on fait un triple signe de croix à ces mots : Per ipsum, et cum ipso et in ipso.
8. On représente la séparation de l'âme du corps par les deux croix que l'on fait ensuite hors du calice.
9. On représente la résurrection qui a eu lieu le troisième jour, par trois croix que l'on fait à ces mots : Pax Domini sit semper vobiscum.

On peut aussi répondre plus brièvement que la consécration de ce sacrement, l'acceptation de ce sacrifice et ses fruits proviennent de la vertu de la croix du Christ. C'est pour cela que partout où l'on fait mention de l'une de ces choses le prêtre fait le signe de la croix.

Objection N°4.

L'Apôtre dit (Héb., 7, 7) : Sans aucun doute, c'est à l'inférieur à recevoir la bénédiction de celui qui est au-dessus de lui. Or, le Christ qui est dans l'eucharistie après la consécration est beaucoup plus grand que le prêtre. C'est donc à tort que le prêtre, après la consécration, bénit ce sacrement en faisant le signe de la croix.

Réponse à l'objection N°4 :

Le prêtre après la consécration ne fait pas le signe de la croix pour bénir et pour consacrer, mais seulement pour rappeler la vertu de la croix et le mode de la passion du Christ, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (Réponse N°4.).

Objection N°5.

On ne doit rien faire dans le sacrement de l'Église qui paraisse ridicule. Or, il paraît ridicule de faire des gestes semblables à ceux que fait le prêtre en étendant les bras, en joignant les mains, en repliant les doigts et en s'inclinant. On ne doit donc pas faire ces choses dans l'eucharistie.

Réponse à l'objection N°5 :

Les actions que le prêtre fait à la messe ne sont pas des gestes ridicules : car il les fait pour représenter quelque chose. En effet, le prêtre étend les bras après la consécration pour représenter que les bras du Christ ont été étendus sur la croix. Il lève les mains en priant, pour indiquer que sa prière est dirigée vers Dieu pour le peuple, d'après ces paroles de Jérémie (Lam., 3, 41) : Elevons nos cœurs et nos mains vers le Seigneur qui règne dans le ciel. Et il est dit (Ex., 17, 11) : Que pendant que Moïse levait les mains, Israël était victorieux. S'il joint quelquefois les mains et qu'il s'incline, c'est l'attitude du suppliant qui prie avec humilité, et il montre par là l'humilité et l'obéissance avec laquelle le Christ a souffert. Il joint les doigts après la consécration, c'est-à-dire il unit le pouce à l'index qui sont les deux doigts par lesquels il a touché le corps consacré du Christ, afin que si une

parcelle s’est attachée aux doigts elle ne se perde pas ; ce qui appartient au respect dû à ce sacrement.

Objection N°6.

Il paraît ridicule que le prêtre se tourne une foule de fois vers le peuple et qu’il le salue aussi une foule de fois. On ne doit donc pas faire ces choses dans la célébration de l’eucharistie.

Réponse à l’objection N°6 :

Le prêtre se retourne cinq fois vers le peuple pour signifier que le Seigneur s’est manifesté cinq fois le jour de la résurrection, comme nous l’avons dit (quest. 55, art. 3, Objection N°3). Il salue sept fois le peuple, c’est-à-dire les cinq fois qu’il se tourne vers lui, et deux fois quand il ne se retourne pas : l’une avant la préface quand il dit : Dominus vobiscum, et l’autre en disant : Pax Domini sit semper vobiscum, pour désigner les sept dons de l’Esprit-Saint. L’évêque qui célèbre dans les fêtes dit la première fois qu’il salue : Pax vobis, parce que ce fut la parole que dit à ses disciples le Seigneur lui-même dont la personne est principalement représentée par l’évêque.

Objection N°7.

Saint Paul regarde (1 Cor., chap. 1) comme une chose inconvenante que le Christ soit divisé. Or, après la consécration le Christ existe dans ce sacrement. C’est donc à tort que le prêtre rompt l’hostie.

Réponse à l’objection N°7 :

La fraction de l’hostie signifie trois choses :

1. La division même du corps du Christ qui eut lieu dans la passion ;
2. La distinction du corps mystique selon les divers états ;
3. La distribution des grâces qui proviennent de la passion du Christ, comme le dit saint Denis (De cælest. hier., chap. 3). Par conséquent nous ne sommes pas autorisés par là à diviser le Christ lui-même.

Objection N°8.

Ce que l’on fait à la messe représente la passion du Christ. Or, dans la passion le corps du Christ a été percé de cinq plaies. On devrait donc rompre le corps du Christ en cinq parties plutôt qu’en trois.

Réponse à l’objection N°8 :

Comme le dit le pape Sergius (hab., De consecrat., dist. 2, chap. 22) : Le corps du Seigneur est divisé en trois parties : celle qu’on met dans le calice après l’avoir offerte montre le corps du Christ qui est ressuscité, c’est-à-dire le Christ lui-même et la bienheureuse Vierge, ou les autres saints s’il y en a qui soient dans le ciel avec leurs corps. La partie qui est mangée indique ceux qui sont encore voyageurs sur la terre, parce que ceux qui sont ici-bas font usage du sacrement et sont brisés par la souffrance, comme le pain qu’on mange est broyé par les dents. La partie qu’on laissait sur l’autel jusqu’à la fin de la messe indique le corps gisant dans le tombeau, parce que jusqu’à la fin des sièges les corps des saints seront dans leurs tombeaux, quoique leurs âmes soient dans le purgatoire ou dans le ciel. Mais ce rite n’est plus observé maintenant[1], car on ne conserve pas jusqu’à la fin de la messe une partie de l’hostie, à cause du péril que cela présentait. Cependant la signification des parties reste la même, et on l’a exprimée dans ces vers :

« Hostia dividitur in partes, tincta beatos
Plenè, sicca notât vivos, servata sepultos. »

1 Cette partie était réservée pour communier les ministres ou les infirmes. Maintenant on se sert des hosties que l’on conserve dans le tabernacle. Le concile de Trente s’exprime ainsi au sujet de cette coutume (sess. 13, chap. 6) : Consuetudo asservandi in sacrario sanctam eucharistiam adeò antiqua est, ut eam sæculum etiam Nicæni concilii agnoverit. Quare sancta hæc synodus retinendum omninò salutarem hanc, et necessarium morem statuit. †

Il y en a d'autres qui disent que la partie qu'on met dans le calice signifie ceux qui vivent en ce monde ; la partie qu'on conserve hors du calice signifie ceux qui sont pleinement heureux quant à l'âme et au corps, et la partie qu'on mange signifie les autres.

Objection N°9.

Le corps entier du Christ est consacré à la messe indépendamment du sang. C'est donc à tort qu'on en mélange une partie avec son sang.

Réponse à l'objection N°9 :

Par le calice on peut signifier deux choses :

1. La passion elle-même du Christ qui est représentée dans l'eucharistie, et en ce sens la partie qu'on met dans le calice signifie ceux qui sont encore participants aux souffrances du Christ.
2. Il peut signifier la jouissance des bienheureux qui est aussi figurée à l'avance dans ce sacrement. C'est pour cela que ceux dont les corps sont déjà dans la pleine béatitude sept signifiés par la partie qu'on met dans le calice. Et il est à remarquer qu'on ne doit pas donner au peuple cette partie, comme supplément de la communion, parce que le Christ n'a donné qu'au traître Judas du pain trempé.

Objection N°10.

Comme le corps du Christ est offert dans l'eucharistie à titre de nourriture, de même le sang l'est à titre de breuvage. Or, dans la célébration de la messe on ne prend pas d'autre nourriture corporelle après qu'on a reçu le corps du Christ. C'est donc à tort que le prêtre, après avoir reçu le sang du Christ, prend du vin qui n'est pas consacré.

Réponse à l'objection N°10 :

Le vin en raison de son humidité lave ; c'est pourquoi, après avoir reçu l'eucharistie, on prend du vin pour se laver la bouche, dans la crainte qu'il n'en reste quelques parties, ce qui est une marque de respect envers le sacrement. D'où il est dit (extra, De celebrat. Miss., chap. Ex parte) : Le prêtre doit toujours se mettre du vin dans la bouche, après qu'il a reçu le sacrement de l'eucharistie tout entier, à moins qu'on ne doive dire une autre messe le même jour, dans la crainte que dans le cas où il viendrait à avaler du vin il ne pût en célébrer une autre[1]. Pour la même raison il fait verser du vin sur les doigts avec lesquels il a touché le corps du Christ.

Objection N°11.

La vérité doit répondre à la figure. Or, à l'égard de l'agneau pascal, qui fut la figure de l'eucharistie, on ordonnait qu'il n'en restât rien jusqu'au matin. C'est donc à tort que les hosties consacrées sont réservées et qu'on ne les reçoit pas immédiatement.

Réponse à l'objection N°11 :

La vérité doit répondre à la figure sous un rapport ; c'est pour cela qu'on ne doit pas réserver pour le lendemain une partie de l'hostie consacrée dont le prêtre, les ministres ou même le peuple communie. C'est ce qui a fait décider[2] qu'on offrirait sur l'autel autant d'holocaustes qu'il en faudrait pour les besoins du peuple ; que s'il en reste, on ne doit pas les réserver pour le lendemain, mais les clercs doivent avoir soin de les consumer avec crainte et tremblement. Cependant comme on doit recevoir tous les jours ce sacrement, tandis qu'on ne mangeait pas tous les jours l'agneau pascal, il faut conserver d'autres hosties consacrées pour les malades. Ainsi on dit (in ead. dist., chap. 93) :

1 Celui qui a le droit de biner et qui a pris les ablutions, ne peut dire une seconde messe qu'autant qu'il résulterait de graves inconvénients s'il s'abstenait de le faire. †

2 (habet., De consecr., dist. 2, chap. Tribus gradibus, Clemens I papa, epist. 2) †

Qu'un prêtre tienne toujours l'eucharistie prête, pour que, quand quelqu'un est malade, il le communie immédiatement dans la crainte qu'il ne meure sans la communion[1].

Objection N°12.

Le prêtre parle au pluriel à ceux qui l'écoutent quand il dit : Dominus vobiscum et Gratias agamus. Or, il ne paraît pas convenable de parler au pluriel à une seule personne, et surtout à quelqu'un qui est moins que soi. Il semble donc inconvenant qu'un prêtre célèbre la messe en présence d'un seul ministre. Par conséquent il y a des choses que l'on fait d'une manière inconvenante dans la célébration de ce mystère.

Réponse à l'objection N°12 :

Dans la célébration solennelle de la messe il faut qu'il y ait plusieurs personnes. D'où le pape Soter dit (Décret. 3, ut hab. De consecr., dist. 1, chap. 61) : Il a été statué qu'aucun des prêtres n'ait la présomption de célébrer la messe solennelle à moins qu'il n'y ait là deux personnes pour lui répondre et qu'il ne fasse la troisième ; parce que, puisqu'il dit au pluriel : Dominus vobiscum, et que dans la secrète il dit : Orate pro me, il convient qu'on réponde à son salut. C'est pour cela que, pour plus de solennité, on lit au même endroit que l'évêque doit célébrer les messes solennelles avec plusieurs ministres. Cependant dans les messes privées il suffit d'avoir un saint ministre[2] qui représente le peuple catholique tout entier, au nom duquel il répond au pluriel au prêtre[3].

Mais c'est le contraire. Toutes ces actions sont autorisées par la coutume de l'Église qui ne peut errer, parce qu'elle est instruite par l'Esprit-Saint.

Conclusion.

Toutes les cérémonies que l'on fait à l'égard de l'eucharistie ont été établies avec raison, soit pour représenter la passion du Christ, soit pour augmenter la dévotion et le respect envers ce sacrement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 60, art. 5 et 6), dans les sacrements une chose est signifiée de deux manières : par les paroles et les actions, pour que sa signification soit plus parfaite. Les paroles que l'on prononce dans la célébration de ce sacrement signifient des choses qui appartiennent, les unes à la passion du Christ qui est représentée dans ce sacrement, ou à son corps mystique que ce sacrement signifie, et les autres à l'usage de ce sacrement qu'on doit recevoir avec dévotion et respect. C'est pour cela que dans la célébration de ce mystère on fait des choses pour représenter la passion du Christ, ou la disposition de son corps mystique, et on en fait d'autres qui ont pour but d'exciter la dévotion et le respect envers ce sacrement.

---

1 Le concile de Trente a ainsi condamné ceux qui blâmaient cet usage (sess. 13, can. 7) : Si quis dixerit non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari : sed statim post consecrationem adstantibus necessariò distribuendam ; aut non licere, ut illa ad infirmos honorificè deferatur ; anathema sit. †

2 Il est absolument nécessaire d'avoir au moins un répondant ou servant : Certum est apud omnes, dit saint Liguori, esse mortale celebrare sine ministro (liv. 6, n° 391). On excepte le cas où il s'agirait de dire la messe pour donner le saint viatique à un moribond, et celui où le sacrifice étant commencé, le servant se retirerait. On devrait continuer même quand on ne serait pas au canon. Une femme ne peut servir à l'autel ; dans le cas de nécessité il vaudrait mieux célébrer seul. On permet aux femmes de répondre de leur place on d'un lieu éloigné, mais elles ne peuvent présenter l'eau et le vin au prêtre. †

3 Le concile de Trente a ainsi anathématisé ceux qui attaquent les cérémonies de la messe (sess. 22, can. 7) : Si quis dixerit cæremonias, vestes et externa signa, quibus in missarum celebratione Ecclesia catholica utitur, irritabula impietatis esse magis quàm officia pietatis ; anathema sit. †

Article 6 : Peut-on obvier[1] suffisamment à tous les inconvénients qui peuvent se présenter dans la célébration de la messe en observant les statuts de l'Église ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse pas suffisamment obvier aux inconvénients qui se présentent à l'égard de la célébration du sacrement de l'autel en observant les statuts de l'Église. Car il arrive quelquefois qu'un prêtre, avant la consécration ou après, meurt ou devient aliéné, ou qu'il se trouve empêché par une autre infirmité de pouvoir recevoir le sacrement et d'achever sa messe. Il semble donc qu'il ne puisse remplir le statut qui ordonne au prêtre qui consacre de communier à son sacrifice.

Réponse à l'objection N°1 :

Si le prêtre vient à mourir ou à être frappé par une infirmité grave avant la consécration du corps et du sang du Seigneur, il n'est pas nécessaire qu'il soit remplacé par un autre. Mais si cela lui arrive lorsque la consécration est commencée, par exemple après la consécration du corps et avant la consécration du sang, ou encore après que l'un et l'autre sont consacrés, la célébration de la messe doit être achevée par un autre prêtre. C'est pourquoi il est dit (Decr. 7, quæst. 1, chap. Nihil, in Tolet. conc. 8, can. 2) :
Nous avons pensé qu'il était convenable lorsque les prêtres ont consacré les mystères sacrés dans le temps de la messe, s'il leur arrive une infirmité qui ne leur permette pas d'achever le mystère, il soit libre à l'évêque ou à un autre prêtre[2] d'achever la consécration de l'office commencé. Car on ne peut donner aux mystères commencés d'autre supplément que la bénédiction complète du prêtre qui les commence ou qui les continue ; parce qu'ils ne peuvent être parfaits qu'autant qu'ils sont accomplis dans un ordre parfait. Car puisque nous sommes tous un dans le Christ, la diversité des personnes ne produit rien de contraire, là où l'unité de foi représente l'efficacité de l'action. Mais de peur que ce qu'on accorde à l'infirmité de la nature ne dégénère en abus, qu'aucun ministre ou qu'aucun prêtre, à moins d'une nécessité évidente, n'ait la présomption d'abandonner absolument les mystères, lorsqu'ils sont commencés et qu'ils ne sont pas achevés. Si quelqu'un a la témérité de le faire, il encourra la sentence de l'excommunication[3].

Objection N°2.

Il arrive quelquefois qu'un prêtre, avant la consécration ou après, se rappelle qu'il a mangé ou bu quelque chose, ou qu'il est dans l'état de péché-mortel, ou qu'il a encouru une excommunication dont il n'avait pas auparavant la mémoire. Il est donc nécessaire que celui qui en est là pèche mortellement en agissant contre un statut de l'Église, soit qu'il communie, soit qu'il ne communie pas.

---

1 ***OBVIER, verbe trans. Indir.*** : [Le compl. d'obj. indir. est introd. par la prép. à] Parer à une éventualité ou à un fait fâcheux en prenant toutes mesures susceptibles de permettre, selon le cas, de l'éviter ou d'y faire face au mieux, d'en atténuer les effets. Synon. empêcher, éviter, faire obstacle à; pallier, prévenir; remédier à; anton. aggraver, causer, faciliter, permettre, provoquer.Obvier à un danger, à des difficultés, à un état de choses, à un inconvénient; obvier en partie/largement à qqc. La faux du cerveau peut obvier à ce que l'un des hémisphères pèse trop sur l'autre lorsque la tête repose sur un côté (Cuvier, Anat. comp., t.2, 1805, p.178).Elle était travaillée par un poignant désir d'inspecter la chambre de son cousin (...) pour obvier à un oubli, pour y tout prévoir, afin de la rendre, autant que possible, élégante et propre (Balzac, E. Grandet, 1834, p.57).Le nécessaire a été fait pour obvier à l'irrémédiable à l'instant même où il était sur le point de se produire (Doc. hist. contemp., Constitution de 1958, p.202). †

2 Le prêtre qui se trouve là est obligé, à défaut d'autre ministre, d'achever le saint sacrifice lors même qu'il ne serait plus à jeun, et qu'il serait excommunié et irrégulier. Etiam sacerdos excommunicatus atque irregularis supplere debet, si alii desint, et ipse possit sine gravissimo incommodo, dit saint Liguori (lib. 6, n° 535). †

3 Si quis extra casus necessitatis integra sacramenta non sumpserit, gravissimè peccat, disent les rubriques. †

Réponse à l'objection N°2 :

Dès qu'une difficulté se présente, on doit toujours prendre le parti qui offre le moins de péril. Or, ce qu'il y a de plus dangereux à l'égard de l'eucharistie, c'est de laisser ce sacrement imparfait, parce qui c'est un horrible sacrilège. Ce qui l'est moins, c'est ce qui se rapporte à la qualité de celui qui le reçoit. C'est pourquoi si un prêtre, après avoir commencé la consécration, se rappelle qu'il a mangé ou qu'il a bu, il doit néanmoins achever le sacrifice et prendre le sacrement. De même, s'il se rappelle qu'il a commis un péché, il doit s'en repentir, prendre la résolution de s'en confesser et de satisfaire, et alors il recevra le sacrement non d'une manière indigne, mais avec fruit. La même raison existe, s'il se souvient qu'il est sous une excommunication quelconque. Car il doit prendre la résolution de demander humblement l'absolution, et alors il l'obtiendra par Jésus-Christ, le pontife invisible, relativement à cet acte, pour qu'il achève les mystères divins. Mais si avant la consécration il se rappelle l'une ou l'autre de ces choses, je croirais plus sûr, principalement dans le cas où il aurait mangé, ou dans le cas d'excommunication, délaisser la messe sans l'achever, à moins qu'il n'eût à redouter un grave scandale[1].

Objection N°3.

Il arrive quelquefois qu'une mouche, ou une araignée, ou un animal venimeux tombe dans le calice après la consécration ; ou bien le prêtre apprend qu'une personne malveillante a mis du poison dans le calice pour le faire périr. Dans ce cas, s'il prend le vin consacré, il paraît pécher mortellement en se tuant ou en tentant Dieu. De même, s'il ne le prend pas, il pèche en agissant contre un statut de l'Église. Il semble donc être perplexe et soumis à la nécessité de pécher, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°3 :

Si une mouche ou une araignée vient à tomber dans le calice avant la consécration, ou qu'on découvre qu'on y a jeté du poison, on doit verser le vin qui y est, purifier le calice et ensuite y mettre de l'autre vin pour le consacrer. Mais si l'un de ces accidents arrive après la consécration, on doit prendre l'animal avec précaution, le laver et le brûler avec soin, et on doit jeter l'ablution avec les cendres dans la piscine. Si on découvre qu'on y a mis du poison, on ne doit le prendre d'aucune manière ni le donner aux autres, dans la crainte que le calice de vie ne devienne mortel ; mais on doit le conserver avec soin dans un vase convenable pour cela ; et pour que le sacrement ne reste pas imparfait, on doit mettre de l'autre vin dans le calice et ensuite reprendre à la consécration du sang et achever le sacrifice.

Objection N°4.

Il arrive quelquefois que par la négligence du ministre on ne met pas d'eau dans le calice ou on ne met pas de vin, et que le prêtre s'en aperçoit. Dans ce cas il paraît donc encore être perplexe, soit qu'il reçoive le corps sans le sang, ce qui produit un sacrifice qui est en quelque sorte imparfait, soit qu'il ne prenne ni le corps, ni le sang.

Réponse à l'objection N°4 :

Si un prêtre, avant la consécration du sang et après la consécration du corps, s'aperçoit qu'il n'y a pas de vin ou qu'il n'y a pas d'eau dans le calice, il doit en mettre immédiatement et consacrer. Mais si après les paroles de la consécration il s'aperçoit qu'il n'y a pas d'eau, il doit néanmoins continuer, parce que l'eau, comme nous l'avons dit (quest. 74, art. 7), n'est pas nécessaire au sacrement. Cependant on doit punir celui qui fait cette faute par négligence[2]. Mais on ne doit d'aucune manière

1 Les rubriques disent aussi : Ante consecrationem, si non timetur scandalum, debet missam incœptam deserere. Mais il nous semble qu'il y a toujours danger de scandaliser, ne serait-ce que le servant lui-même. Ainsi, comme le dit M. de la Luzerne, du principe généralement adopté par les théologiens, qu'il vaut mieux continuer la messe que de scandaliser les fidèles, résulte cette conséquence à laquelle se refusent quelques-uns d'entre eux, que lorsque la messe est commencée on ne doit jamais l'interrompre pour aller confesser le péché dont on se ressouvient (Instr. sur le rituel de Langres, ch. 6, art. 3). †

2 On croit communément qu'il y a péché-mortel à négliger de mettre de l'eau dans le calice avec le vin pour la consécration. †

mêler de l'eau au vin qui est consacré, parce qu'il s'ensuivrait la corruption du sacrement pour une partie, comme nous l'avons dit (quest. 77, art. 8). Si on s'aperçoit, après les paroles de la consécration, qu'on n'a pas mis de vin dans le calice, et qu'on le voie avant de prendre le corps, on doit ôter l'eau qui est dans le calice, y mettre du vin avec de l'eau[1], et reprendre aux paroles de la consécration du sang. Si on ne s'aperçoit de cette erreur qu'après avoir pris le corps, il faut prendre une nouvelle hostie et la consacrer de nouveau simultanément avec le sang. Je dis qu'on doit agir ainsi, parce que si l'on ne prononçait que les paroles de la consécration du sang, on n'observerait pas l'ordre de consécration qu'on doit observer, et, comme le dit le concile de Tolède (cit. in resp. ad 1), les sacrifices ne peuvent paraître parfaits qu'autant qu'ils sont accomplis dans un ordre parfait. D'ailleurs si on commençait à la consécration du sang, et qu'on ne répétât pas toutes les paroles qui suivent, ce ne serait pas convenable s'il n'y avait pas d'hostie consacrée, puisque dans ces paroles il y a des choses que l'on doit dire et que l'on doit faire non-seulement à l'égard du sang, mais encore à l'égard du corps[2]. On doit à la fin prendre de nouveau l'hostie consacrée et le sang, quoiqu'on ait déjà pris auparavant l'eau qui était dans le calice : parce que le précepte qui ordonne de ne pas laisser le sacrement imparfait ou de le recevoir est d'un plus grand poids que le précepte qui oblige à le recevoir à jeun, comme nous l'avons dit (quest. 80, art. 8).

Objection N°5.

Il arrive quelquefois que le prêtre ne se rappelle pas avoir dit les paroles de la consécration, ou même d'autres que l'on prononce dans la célébration de ce mystère. Il semble donc pécher alors, soit qu'il réitère sur la même matière les paroles qu'il avait peut-être déjà dites, soit qu'il fasse usage du pain et du vin non consacrés, comme s'ils l'étaient.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoique le prêtre ne se rappelle pas avoir dit quelques-unes des paroles qu'il a dû dire, il ne doit pas pour cela se troubler l'esprit. Car celui qui dit beaucoup de choses ne se rappelle pas tout ce qu'il a dit : à moins que par hasard en disant une chose, on la perçoive comme une chose dite, parce qu'alors elle devient l'objet de la mémoire. Par conséquent si on pense attentivement à ce que l'on dit, sans penser cependant qu'on le dit, on ne se rappelle pas beaucoup dans la suite qu'on l'a dit. Car une chose ne devient l'objet de la mémoire qu'autant qu'on la perçoit à titre de chose passée, comme le dit Aristote (De mem., liv. 1, chap. 1). Si cependant le prêtre croit qu'il est probable qu'il a omis quelque chose, dans le cas où ces choses ne sont pas nécessaires pour le sacrement, je ne pense pas qu'on doive pour cela les reprendre en changeant l'ordre du sacrifice, mais on doit passer outre. Dans le cas où il serait certain qu'il a omis quelques-unes des choses qui sont nécessaires pour le sacrement, telles que la forme de la consécration ; puisque la forme de la consécration est nécessaire au sacrement, comme la matière, il semble qu'on doive faire ce que nous avons dit (Réponse N°4) quand la matière fait défaut ; c'est-à-dire qu'on doive reprendre la forme de la consécration[3], et répéter tout le reste par ordre, de manière que l'ordre du sacrifice ne soit pas changé.

1 On doit offrir le calice au moins mentalement, et consacrer en commençant à ces mots, simili modo, sans répéter ni les prières, ni les cérémonies qui ont été faites. D'après le missel romain on fait la même chose quand on a mis dans le calice la parcelle qu'on y met avant l'agnus Dei. Dans ce cas le célébrant doit prendre, immédiatement après la consécration sous les deux espèces, l'eau qui contient la parcelle de l'hostie qui est consacrée. †

2 On peut cependant omettre la consécration sous l'espèce du pain, quand on ne peut la faire sans scandale. Alors, dit la rubrique, le célébrant se contentera d'offrir et de consacrer du vin avec de l'eau. †

3 Les rubriques du missel romain s'expriment presque dans les mêmes termes que saint Thomas : Si celebrans non recordatur se dixisse ea quæ in consecratione communiter dicuntur, non debet propterea turbari. Si tamen certò ei constat se omisisse aliquid eorum quæ sunt de necessitate sacramenti, id est formam consecrationis, seu partem, resumat ipsam formam, et cætera prosequatur per ordinem. Si verò valdè probabiliter dubitat se aliquid essentiale omisisse, iteret formam saltem sub tacita conditione. Si autem non sunt de necessitate sacramenti, non resumat, sed procedat alterius. †

Objection N°6.

Il arrive quelquefois qu'à cause du froid le prêtre laisse échapper l'hostie dans le calice, soit avant l'avoir rompue, soit après. Dans ce cas il ne peut donc remplir le rite de l'Église, soit au sujet du fractionnement de l'hostie, soit à l'égard de ce que la troisième partie doit être seule mise dans le calice.

Réponse à l'objection N°6 :

On rompt l'hostie consacrée et on en met une partie dans le calice pour signifier le corps mystique, comme on y mêle de l'eau pour signifier le peuple. C'est pourquoi l'omission de ces choses ne rend pas le sacrifice imparfait[1], et par conséquent il n'est pas nécessaire pour cela de réitérer quelque chose à l'égard de la célébration de ce sacrement.

Objection N°7.

Il arrive quelquefois que par la négligence du prêtre le sang du Christ est répandu, ou que le prêtre vomit le sacrement qu'il a reçu, ou encore que les hosties consacrées sont conservées si longtemps qu'elles pourrissent, ou qu'elles sont mangées par les rats, ou qu'elles se perdent d'une manière quelconque. Dans toutes ces circonstances il ne semble pas qu'on puisse témoigner à ce sacrement le respect qu'on lui doit d'après les statuts de l'Église. Il ne semble donc pas qu'on puisse obvier à ces inconvénients ou à ces périls en observant les statuts de l'Église.

Réponse à l'objection N°7 :

Comme il est dit (De consecrat., dist. 2, chap. 27, ex decret. 6 Pii 1 pap.) : Si par négligence on laisse tomber du sang sur la table qui adhère à la terre, on le léchera avec la langue, et on raclera la table. — Mais s'il n'y a pas de table, on raclera la terre et on la jettera au feu, et on cachera les cendres dans l'autel ; et le prêtre fera quarante jours de pénitence. S'il est tombé une goutte du calice sur l'autel, que le ministre lèche cette goutte et qu'il se repente trois jours. Si elle tombe sur le linge de l'autel et qu'elle parvienne à la seconde toile, qu'il fasse pénitence quatre jours. Si elle pénètre jusqu'à la troisième toile, que sa pénitence soit de neuf jours. Si elle pénètre jusqu'à la quatrième, qu'elle soit de vingt jours ; que le ministre lave trois fois les linges que la goutte a touchés, en mettant dessous le calice, et qu'il prenne l'eau dans laquelle on les a lavés et qu'on la mette auprès de l'autel. Le ministre pourrait aussi la boire, s'il n'avait pas trop de répugnance. Il y en a aussi qui coupent cette partie des linges[2] : Si par ivresse ou par gourmandise[3] quelqu'un venait à vomir l'eucharistie, qu'il fasse pénitence pendant quarante jours, si c'est un laïc ; pendant soixante-dix jours, s'il est clerc, moine, diacre ou prêtre ; quatre-vingt-dix, si c'est un évêque, sept jours seulement si cet accident est arrivé par suite d'une infirmité. On lit encore d'après un concile d'Arles (ead. dist., chap. 95) : Si l'on ne garde pas bien le sacrement et qu'un rat ou un autre animal le mange, on fera pénitence quarante jours. Si on vient à le perdre dans l'église ou qu'on en laisse tomber une partie et qu'on ne la trouve pas, qu'on fasse pénitence trente jours. Le prêtre paraît mériter la même pénitence quand par sa négligence les hosties consacrées viennent à se corrompre. Pendant les jours que dure sa pénitence, il doit jeûner et s'abstenir de communier. Mais, selon les diverses circonstances de l'acte et de la personne, on peut diminuer cette pénitence ou y ajouter. Toutefois on doit observer que partout où les espèces se trouvent entières, on doit les conserver avec respect ou même les prendre ; parce que, tant que les espèces subsistent, le corps du Christ subsiste là, comme nous l'avons dit (quest. 77, art. 5). Mais les choses dans lesquelles on les trouve doivent être brûlées, si on peut le faire commodément, et on

1 Mais si cette omission a lieu par négligence, ou ne peut l'excuser de péché-mortel. †

2 Il suffit de la laver, et on jette l'eau dans la piscine. Si l'hostie tombe à terre, on couvre l'endroit avec quelque chose de propre, et après la communion ou après la messe, on le racle légèrement, on le lave et on jette la poussière dans la piscine.), qui la brûlent et qui déposent les cendres dans l'autel ou la sacristie. On ajoute aussi (ibid., chap. 28), d'après le vénérable Bède (Lib. de remed. peccat., chap. De ebrietate. †

3 C'est-à-dire si après la communion on commettait un tel excès dans le boire ou le manger qu'on vînt à vomir… †

doit mettre les cendres dans la sacristie, comme nous l'avons dit à l'égard de ce qu'on enlève en raclant la table (hic sup.).

Mais c'est le contraire. Comme Dieu, l'Église n'ordonne rien d'impossible.

Conclusion.

On peut obvier à tous les inconvénients qui se présentent à l'égard de l'eucharistie, en prenant garde qu'ils ne se présentent, ou en les corrigeant, quand ils ont lieu, ou du moins en faisant pénitence.

Il faut répondre qu'on peut obvier de deux manières aux périls ou aux inconvénients qui se présentent à l'égard de l'eucharistie :

1. En prenant des précautions pour que le péril n'arrive pas ;
2. En travaillant, si le péril se présente, à le corriger, soit en y apportant remède, soit du moins en faisant pénitence des négligences que l'on a pu commettre à l'égard de ce sacrement.

83

QUESTION 84 : DU SACREMENT DE PÉNITENCE

Question 84 : Du sacrement de pénitence.....509
Article 1 : La pénitence est-elle un sacrement ?.....510
Article 2 : Les péchés sont-ils la matière propre de la pénitence ?.....512
Article 3 : La forme du sacrement de pénitence consiste-t-elle dans ces paroles : Je vous absous ? 513
Article 4 : L'imposition des mains du prêtre est-elle requise pour la pénitence ?.....516
Article 5 : La pénitence est-elle nécessaire au salut ?.....517
Article 6 : La pénitence est-elle une seconde planche après le naufrage ?.....519
Article 7 : Le sacrement de pénitence a-t-il été convenablement institué sous la loi nouvelle ? 520
Article 8 : La pénitence doit-elle durer jusqu'à la fin de la vie ?.....522
Article 9 : La pénitence peut-elle être continue ?.....524
Article 10 : Doit-on réitérer le sacrement de pénitence ?.....525

Après avoir parlé du sacrement de l'eucharistie, nous devons nous occuper du sacrement de pénitence.

À cet égard il faut considérer :

1. La pénitence elle-même ;
2. Son effet ;
3. Ses parties ;
4. Ceux qui reçoivent ce sacrement ;
5. La puissance des ministres qui appartient aux clefs ;
6. La solennité du sacrement.

Sur la première de ces parties il y a deux choses à considérer :

1. La pénitence selon qu'elle est un sacrement ;
2. La pénitence selon qu'elle est une vertu.

Sur la pénitence comme sacrement il y a dix questions à faire :

1. La pénitence est-elle un sacrement ?[1]
2. De sa matière propre.[2]
3. De sa forme.[3]
4. L'imposition de la main est-elle requise pour ce sacrement ?[4]

1 Il est de foi que la pénitence est un sacrement. C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini (sess. 14, can. 1) : Si quis dixerit, in catholica Ecclesia pœnitentiam non esse verè et propriè sacramentum pro fidelibus quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, à Christo Domino institutum, anathema sit. †

2 Eugène IV s'exprime ainsi sur la matière du sacrement de pénitence : Quartum sacramentum est pœnitentia, cujus quasi materia sunt actus pœnitentia, qui in tres distinguuntur partes, quarum prima est cordis contritio, secunda est oris confessio, tertia est satisfactio pro peccatis (Decret. in armen.). Le concile de Trente n'est pas moins formel (sess. 14, can. 4) : Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitentia, quasi materiam sacramenti pœnitentiæ, videlicet, contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres poenitentiae partes dicuntur… anathema sit. Le catéchisme du concile nous apprend que le mot quasi n'est point ici une expression dubitative ; elle est employée uniquement parce que cette matière n'est pas du même genre que celle des autres sacrements qui est extérieure. †

3 La forme d'absolution en usage dans l'Église latine est celle-ci : Ego te absolvo à peccatis tuis, in nomine Patris et Filii et Spiritûs sancti , mais il n'y a d'essentiel que ces mots : Te absolvo. Cependant il y aurait péché-mortel à omettre les mots : à peccatis tuis que quelques docteurs croient nécessaires à la forme sacramentelle. †

4 L'imposition de la main n'est pas essentielle au sacrement. Cependant on ne doit pas l'omettre. Celle cérémonie est d'ailleurs très ancienne, comme on le voit (ex conc. Nicæn., chap. 9 ; ex conc. Carth. 3, can. 52, ex conc. 4, can. 76, et ex Ams. 1, can. 5), où l'on parle de l'imposition de la main, quand il s'agit du sacrement de pénitence. †

5. Ce sacrement est-il nécessaire ?[5]
6. De son rapport avec les autres sacrements.[2]
7. De son institution.[3]
8. De sa durée.
9. De sa continuation.
10. Peut-on le réitérer ?[4]

Article 1 : La pénitence est-elle un sacrement ?

84

Objection N°1.

Il semble que la pénitence ne soit pas un sacrement. Car saint Grégoire dit (id hab., Isid., liv. 6 Etym., chap. ult. circ. med.) et on lit (Decret. 1, quest. 1, chap. Multi secularium) : Les sacrements sont le baptême, le chrême, le corps et le sang du Christ, on leur donne le nom de sacrements parce que sous le voile des choses corporelles la vertu divine opère secrètement le salut en eux. Or, ceci n'a pas lieu dans la pénitence, parce qu'on n'emploie pas de choses corporelles sous lesquelles la vertu divine opère le salut. La pénitence n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Sous le nom de choses corporelles on comprend, dans un sens large, les actes sensibles extérieurs qui sont dans la pénitence ce que l'eau est dans le baptême ou le chrême dans la confirmation. Mais il est à remarquer que dans ces sacrements, par lesquels on confère une grâce excellente qui surabonde au-delà de toute la faculté de l'acte humain, on emploie extérieurement une matière corporelle. C'est ce qui a lieu dans le baptême, où l'on obtient la pleine rémission des péchés et quant à la faute et quant à la peine, et dans la confirmation où l'on reçoit la plénitude de l'Esprit-Saint, et dans l'extrême-onction où l'on confère dans l'ordre spirituel la santé parfaite qui provient de la vertu du Christ comme d'un principe extrinsèque. Par conséquent, s'il y a des actes humains dans ces sacrements, ils ne sont pas de leur essence, mais ils s'y rapportent comme dispositions. Mais dans les sacrements qui ont un effet qui correspond aux actes humains, les actes humains sensibles tiennent lieu de matière[5], comme il arrive dans la pénitence et le mariage. C'est ainsi que dans les médecines corporelles, il y a des choses qu'on emploie extérieurement, comme les emplâtres et les électuaires, tandis qu'il y en a d'autres qui sont les actions elles-mêmes de ceux qui doivent être guéris, comme certains exercices. [Q85-1] ;

Objection N°2.

Les sacrements de l'Église sont conférés par les ministres du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 4, 1) : Que les hommes nous considèrent comme les ministres du Christ et les dispensateurs

5 Le sacrement est nécessaire de nécessité de moyen à ceux qui sont baptisés et qui sont tombés dans le péché-mortel : Est autem hoc sacramentum pœnitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondùm regeneratis ipse baptismus (Concil. Trid., sess. 14, chap. 2). †

2 Cette expression se trouve dans saint Jérôme (Epist. 8, chap. 6), Tertullien (De pœnit., liv. 1, chap. 4), Pacien (Epist. ad Symphorianum), et dans saint Ambroise (ad virg. lapsam, chap. 8). Le concile de Trente l'a consacrée par ce décret (sess. 14, can. 2) : Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum pœnitentiæ sacramentum esse dixerit ; quasi hæc duo sacramenta distincta non sint : atque ideò poenitentiam non rectè secundam post naufragium tabulam appellari : anathema sit. †

3 Il est de foi que le Christ a institué ce sacrement : Christus sacramentum instituit pœnitentiæ, cùm dixit : Accipite Spiritum sanctum ; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt (Conc. Trid., sess. 6, chap. 14). Comme le Christ a tout fait de la manière la plus parfaite, il s'ensuit qu'il a institué ce sacrement dans le temps le plus convenable. †

4 Il est de foi que l'on peut recevoir le sacrement de pénitence autant de fois qu'on retombe dans le péché-mortel : Ante hoc tribunal tanquam nos sisti voluit Christus, ut per sacerdotum sententiam, non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum pœnitentes confugerint, possint liberari (Conc. Trid, sess. 14, chap. 2). †

5 Saint Thomas considère les actes du pénitent comme la matière prochaine du sacrement de pénitence, ainsi qu'il le démontre dans l'article suivant. Sa doctrine est d'ailleurs, comme nous le verrons, celle du pape Eugène IV et du concile de Trente. †

des mystères de Dieu. Or, ce ne sont pas les ministres de Dieu qui donnent la pénitence, mais c'est Dieu qui l'inspire aux hommes, d'après ces paroles du prophète (Jér., 31, 19) : Après que vous m'avez converti, j'ai fait pénitence. Il semble donc que la pénitence ne soit pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les sacrements qui ont une matière corporelle, il faut que cette matière soit employée par le ministre de l'Église qui représente la personne du Christ, pour signifier que l'excellence de la vertu qui opère dans le sacrement vient du Christ. Mais dans le sacrement de pénitence, comme nous l'avons dit (Réponse N°1), les actes humains qui proviennent de l'inspiration intérieure tiennent lieu de matière. Par conséquent, la matière n'est pas formée par le ministre, mais par Dieu qui opère intérieurement ; toutefois le ministre complète le sacrement en absolvant le pénitent.

Objection N°3.

Dans les sacrements dont nous avons déjà parlé, il y a quelque chose qui n'est que sacrement, quelque chose qui est la chose et le sacrement, et quelque chose qui n'est que la chose, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 66, art. 4). Or, cela ne se trouve pas dans la pénitence. Elle n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la pénitence il y a aussi quelque chose qui n'est que sacrement ; c'est l'acte que produit extérieurement le pécheur qui se repent aussi bien que le prêtre qui absout ; il y a la chose et le sacrement, c'est la pénitence intérieure du pécheur ; et il n'y a que la chose seule sans le sacrement, et c'est la rémission des péchés. La première de ces trois choses, prise simultanément dans sa totalité, est cause de la seconde ; la première et la seconde sont d'une certaine manière cause de la troisième (Voyez sur cette triple distinction ce que nous avons dit, quest. 66, art. 1.).

Mais c'est le contraire. Comme on se sert du baptême pour purifier du péché, de même aussi de la pénitence. D'où saint Pierre dit à Simon (Actes, 8, 22) : Faites pénitence de ce péché que vous avez commis. Or, le baptême est un sacrement, comme nous l'avons vu (quest. 66, art. 1). Pour la même raison la pénitence en est donc un aussi.

Conclusion.

La pénitence, par laquelle le pécheur montre qu'il s'est éloigné du péché et par laquelle le prêtre signifie l'œuvre de Dieu qui pardonne, est un sacrement spécial.

Il faut répondre que, comme le dit saint Grégoire (Objection N°1), il y a sacrement dans la célébration d'une chose, lorsqu'elle est faite de manière qu'on comprenne qu'elle signifie quelque chose qu'on doit recevoir saintement. Or, il est évident que dans la pénitence la chose que l'on fait est telle qu'elle signifie quelque chose de saint de la part du pécheur pénitent aussi bien que de la part du prêtre qui absout. Car le pécheur pénitent montre par ce qu'il dit et ce qu'il fait que son cœur s'est éloigné du péché. Également le prêtre par ce qu'il fait et ce qu'il dit à l'égard du pénitent, signifie l'œuvre de Dieu qui remet les péchés. D'où il est évident que la pénitence qui est en pratique dans l'Église est un sacrement. [Q85-1] ; [Q86-4] ;

Article 2 : Les péchés sont-ils la matière propre de la pénitence ?

84

Objection N°1.

Il semble que les péchés ne soient pas la matière propre de la pénitence. Car dans les autres sacrements la matière est sanctifiée par des paroles qu'on prononce, et c'est après qu'elle est sanctifiée qu'elle opère l'effet du sacrement. Or, les péchés ne peuvent être sanctifiés, par la même qu'ils sont contraires à l'effet du sacrement qui est la grâce qui remet les péchés. Les péchés ne sont donc pas la matière propre de ce sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement s'appuie sur ce qui est la matière la plus prochaine du sacrement.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Lib. de pœnitent., scil. hom. 27, inter. 50, chap. 1) : Personne ne peut commencer une vie nouvelle qu'autant qu'il se repent de sa vie ancienne. Or, la vie ancienne comprend non seulement les péchés, mais encore les peines de la vie présente. Les péchés ne sont donc pas la matière propre de la pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

La vie passée et mortelle est l'objet de la pénitence non en raison de la peine, mais en raison de la faute qui l'accompagne toujours.

Objection N°3.

Parmi les péchés il y a le péché originel, le péché-mortel et le péché véniel. Or, le sacrement de pénitence n'a pas pour but d'effacer le péché originel qui est remis par le baptême, ni le péché-mortel qui est effacé par la confession du pécheur, ni le péché véniel qu'on efface en se frappant la poitrine, en prenant de l'eau bénite ou par d'autres moyens semblables. Les péchés ne sont donc pas la matière propre de la pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

La pénitence a pour objet d'une certaine manière tout genre de péché, mais non de la même façon. Ainsi elle a proprement et principalement pour objet le péché-mortel actuel ; proprement, parce que nous sommes dits proprement nous repentir des fautes que nous avons commises par notre propre volonté ; principalement, parce que c'est pour effacer le péché-mortel que ce sacrement a été principalement institué. À l'égard des péchés véniels, ils sont son objet propre, dans le sens qu'ils ont été produits par notre volonté ; cependant ce n'est pas pour effacer ces fautes que ce sacrement a été institué principalement. Touchant le péché originel, la pénitence n'existe pas principalement[1] ; elle n'existe pas non plus proprement, parce que le péché originel n'a pas été produit par notre volonté, sinon en tant que la volonté d'Adam est considérée comme la nôtre, selon la manière de parler de l'Apôtre qui dit (Rom., 5, 12) : En qui tous ont péché. Cependant si l'on prend la pénitence, dans un sens large, pour toute détestation quelconque d'une chose passée, on peut dire qu'elle a pour objet le péché originel, comme le fait saint Augustin dans son livre de la pénitence (alius auctor, De vera et falsa pœnitentia, chap. 8).

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (2 Cor., 12, 21) : Ils n'ont point fait pénitence des impuretés, des fornications et des débauches qu'ils ont faites.

Conclusion.

1 Parce que ce n'est pas ce sacrement qui a pour objet ce péché, mais c'est plutôt le baptême. †

La matière la plus prochaine du sacrement de pénitence ce sont les actes du pénitent ; tandis que les péchés à détester et à détruire en sont la matière éloignée.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de matière : l'une qui est très prochaine et l'autre qui est éloignée. Ainsi, la matière prochaine d'une statue, c'est le métal, et la matière éloignée l'eau. Or, nous avons dit (art. préc., Réponse N°1 et 2) que la matière la plus prochaine de la pénitence, ce sont les actes du pénitent. Comme ces actes ont pour matière les péchés qu'il déplore, qu'il confesse et pour lesquels il satisfait[1], il s'ensuit que la matière éloignée de la pénitence sont les péchés qu'on ne doit pas approuver, mais qu'on doit détester et anéantir. [Q85-1] ; [Q90-1] ; [Q90-1b] ; [Q90-2] ;

Article 3 : La forme du sacrement de pénitence consiste-t-elle dans ces paroles : Je vous absous ?

84

Objection N°1.

Il semble que la forme de ce sacrement ne consiste pas dans ces paroles : Je vous absous. Car les formes des sacrements se déterminent d'après l'institution du Christ et la pratique de l'Église. Or, on ne voit pas que le Christ ait établi cette forme, et généralement elle n'est pas en usage. Même dans certaines absolutions qui se font publiquement dans l'église, comme à primes, à complies, et dans la cène du Seigneur, celui qui absout n'emploie pas la forme indicative, en disant : Je vous absous, mais il se sert de la forme déprécatoire lorsqu'il dit : Misereatur vestri omnipotens Deus ou Absolutionem et remissionem tribuat vobis omnipotens Deus. La forme de la pénitence ne consiste donc pas dans ces paroles : Je vous absous.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette forme est empruntée aux paroles mêmes que le Christ a adressées à saint Pierre, en lui disant : Tout ce que vous délierez sur la terre, etc. L'Église fait usage de cette forme dans l'absolution sacramentelle. Quant aux autres absolutions que l'on fait en public, elles ne sont pas sacramentelles, mais ce sont des prières qui ont pour but la rémission des péchés véniels. Ainsi, dans l'absolution sacramentelle il ne suffirait pas de dire : Misereatur tui omnipotens Deus, ou Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus ; parce que par ces paroles le prêtre ne signifie pas qu'on est absous, mais il demande qu'on le soit. Cependant avant l'absolution sacramentelle on fait une prière semblable, pour que l'effet du sacrement ne soit pas empêché de la part du pénitent, dont les actes sont d'une certaine façon la matière du sacrement lui-même ; tandis qu'il n'en est pas de même dans le baptême ou la confirmation.

Objection N°2.

Le pape saint Léon dit (Epist. 108 ad Theodor., chap. 2) : Que le pardon de Dieu ne peut être obtenu que par les prières du prêtre. Or, il parle du pardon que Dieu accorde aux pénitents. La forme du sacrement de pénitence doit donc être déprécatoire.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage de saint Léon doit s'entendre de la prière qu'on fait avant l'absolution ; mais il n'empêche pas les prêtres d'absoudre.

Objection N°3.

1 Saint Thomas désigne ainsi les trois parties du sacrement, la contrition, la confession et la satisfaction. †

Absoudre du péché ou remettre le péché c'est la même chose. Or, il n'y a que Dieu qui remette le péché, puisqu'il n'y a que lui qui purifie l'homme intérieurement de ses fautes, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 4, circ. med. et De peccat. merit. et remiss., liv. 1, chap. 23). Il semble donc qu'il n'y ait que Dieu qui absolve du péché, et par conséquent le prêtre ne doit pas dire : Je vous absous, comme il ne dit pas : Je vous remets vos péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'y a que Dieu qui absolve du péché et qui le remette par autorité. Cependant les prêtres font ces deux choses comme ministres, en ce sens que les paroles du prêtre dans la pénitence opèrent instrumentalement par la vertu divine, comme dans les autres sacrements. Car c'est la vertu divine qui opère intérieurement dans tous les signes des sacrements, soit qu'ils soient des choses, soit qu'ils soient des paroles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 62, art. 4, et quest. 64, art. 1 et 2). Aussi le Seigneur a exprimé l'un et l'autre. Car il a dit à saint Pierre (Matth., 16, 19) : Tout ce que vous lierez sur la terre, et il a dit à ses disciples (Jean, 20, 23) : Ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. Cependant le prêtre dit plutôt : Je vous absous, que de dire : Je vous remets vos péchés, parce que cette première formule s'accorde mieux avec les paroles que le Seigneur a dites, en montrant la vertu des clefs, par lesquelles les prêtres absolvent. Mais parce que le prêtre absout comme ministre, il ajoute avec raison quelque chose qui appartient à l'autorité première de Dieu ; de telle sorte qu'il dit : Je vous absous au nom du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, pour montrer qu'il agit par la vertu de la passion du Christ ou par l'autorité de Dieu, comme saint Denis l'explique (De cœlest. hier., chap. 3, et De eccles. hier., chap. 7). Cependant parce que cela n'a pas été déterminé d'après les paroles du Christ, comme dans le baptême, on laisse cette addition à la volonté du prêtre[1].

Objection N°4.

Comme le Seigneur a donné à ses disciples le pouvoir d'absoudre des péchés, de même il leur a donné aussi celui de soulager les infirmités, en chassant les démons et en guérissant les maladies, comme on le voit (Matth., chap. 10, et Luc, chap. 9). Or, en guérissant les infirmes, les apôtres n'employaient pas ces paroles : Je vous guéris, mais : Que le Seigneur Jésus-Christ vous guérisse, comme saint Pierre le dit au paralytique, ainsi qu'on le voit (Actes, 9, 34). Il semble donc que les prêtres qui ont la puissance que le Christ a donnée aux apôtres ne doivent pas se servir de cette formule : Je vous absous, mais dire : Que le Christ vous accorde l'absolution.

Réponse à l'objection N°4 :

Les apôtres n'ont pas reçu la puissance de guérir les infirmes, seulement ils pouvaient obtenir leur guérison par leurs prières. Mais ils ont reçu la puissance d'opérer comme instruments ou comme ministres dans les sacrements. C'est pourquoi dans les formes sacramentelles ils peuvent exprimer leur action plutôt que dans la guérison des maladies. — Cependant, à l'égard de ces dernières, ils n'employaient pas toujours la forme déprécatoire, mais quelquefois la forme indicative et impérative. C'est ainsi que saint Pierre dit au boiteux (Actes, 3, 6) : Ce que j'ai, je vous le donne ; au nom de Jésus de Nazareth, levez-vous et marchez.

Objection N°5.

Il y en a qui se servent de cette formule : Je vous absous, et qui entendent par là : Je montre que vous êtes absous. Or, un prêtre ne peut même faire cela, si Dieu ne le lui révèle. D'où l'Évangile rapporte (Matth., 16, 19) qu'avant de dire à saint Pierre : Tout ce que vous délierez sur la terre, etc., le Seigneur lui dit : Vous êtes bienheureux, Simon fils de Jean, parce que ce n'est point la chair et le sang qui vous ont révélé ceci, mais mon Père qui est dans le ciel. Il semble donc que le prêtre qui

1 Si un prêtre omettait volontairement ces mots : Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, le sacrement n'en serait pas moins valide, et la plupart des théologiens pensent que ce prêtre ne pécherait que véniellement (Cf. saint Liguori, liv. 6, n° 430). †

n’a point eu de révélation soit présomptueux en disant : Je vous absous, quand même il entendrait par là : Je montre que vous êtes absous.

Réponse à l’objection N°5 :

Cette interprétation de la formule : Je vous absous, qui prétend qu’elle signifie : Je montre que vous êtes absous, est vraie sous un rapport, mais elle n’est pas complète[1]. Car les sacrements de la loi nouvelle ne signifient pas seulement, mais encore ils produisent ce qu’ils signifient. Par conséquent, comme le prêtre, en baptisant quelqu’un, montre que l’homme est intérieurement purifié par les paroles et les actions, et ne signifie pas seulement cette pureté intérieure, mais la produit encore ; de même quand il dit : Je vous absous, il signifie non seulement que l’homme est absous, mais encore il l’absout effectivement. Toutefois il n’en parle pas comme d’une chose incertaine. Car comme les autres sacrements de la loi nouvelle produisent d’eux-mêmes un effet certain d’après la vertu de la passion du Christ, quoique cet effet puisse être empêché de la part de celui qui le reçoit ; ainsi il en est du sacrement de pénitence. D’où saint Augustin dit (De adult. conjug., liv. 2, chap. 9) : Après que les adultères ont été consommés et pardonnés, la réconciliation des époux n’est ni honteuse, ni difficile, dès qu’on ne doute pas que l’on obtient la rémission des péchés par les clefs du royaume des cieux. Ainsi le prêtre n’a pas besoin d’avoir une révélation particulière, mais il lui suffit de la révélation générale de la foi par laquelle les péchés sont remis. D’où il est dit que la révélation de la foi a été faite à saint Pierre. L’explication serait plus complète si l’on disait : Je vous absous, c’est-à-dire : Je vous confère le sacrement de l’absolution.

Mais c’est le contraire. Le Seigneur a dit à ses disciples (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant, etc., et il a dit à saint Pierre (Matth., 16, 19) : Tout ce que vous lierez sur la terre. Or, le prêtre, appuyé sur l’autorité de ces paroles du Christ, dit : Je vous baptise. Il peut donc dire avec la même autorité dans la pénitence : Je vous absous.

Conclusion.

Il n’y a pas de forme plus convenable pour le sacrement de pénitence que ces paroles : Je vous absous, puisqu’elles signifient très clairement ce que l’on fait dans ce sacrement.

Il faut répondre qu’en toute chose la perfection est attribuée à la forme. Or, nous avons dit (art. 1, Réponse N°2) que le sacrement est rendu parfait par ce qui vient du prêtre. Il faut donc que ce qui vient du pénitent, les paroles ou les actions, soient la matière de la pénitence ; tandis que ce qui vient du prêtre doit en être comme la forme. — Les sacrements de la loi nouvelle produisant ce qu’ils figurent, comme nous l’avons dit (quest. 62, art. 1, Réponse N°2), il faut que la forme d’un sacrement signifie ce qui se passe dans le sacrement d’une manière proportionnée à sa matière. Ainsi la forme du baptême est celle-ci : Je vous baptise, et celle de la confirmation : Je vous marque du signe de la croix et je vous confirme par le chrême du salut ; parce que ces sacrements se perfectionnent dans l’usage de leur matière : au lieu que dans l’eucharistie, qui consiste dans la consécration elle-même de la matière, on exprime la vérité de la consécration en disant : Ceci est mon corps. — Quant au sacrement de pénitence, il ne consiste pas dans la consécration d’une matière quelconque, ni dans l’usage d’une matière sanctifiée ; mais plutôt dans l’éloignement d’une certaine matière qui est le péché, selon qu’on dit que le péché est la matière de la pénitence, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (art. préc.). C’est cet éloignement que le prêtre signifie quand il dit : Je vous absous. Car les péchés sont des liens, d’après ces paroles de l’Écriture (Prov., 5, 22) : L’impie se trouve pris dans ses iniquités et chacun est engagé dans les liens de ses péchés. D’où il est évident que cette forme : Je vous absous[2], est la plus convenable. [Q85-1] ; [Q86-2] ; [Q86-4] ; [Q86-6] ; [Q90-1b] ; [Q90-3] ;

1 Ce serait une hérésie de considérer l’absolution du prêtre comme purement déclaratoire. Le concile de Trente a ainsi condamné cette erreur (sess. 19, can. 9) : Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitentium ; anathema sit. †

2 Eugène IV dit aussi : Forma hujus sacramenti sunt verba absolutionis quæ sacerdos profert, cùm dicit : Ego te absolvo. Et le catéchisme du concile de Trente dit de même : Hujus sacramenti forma est : Ego te ab solvo. †

Article 4 : L’imposition des mains du prêtre est-elle requise pour la pénitence ?

84

Objection N°1.

Il semble que l’imposition des mains du prêtre soit requise pour la pénitence. Car il est dit (Marc, 16, 18) : Ils imposeront les mains sur les malades et ils guériront. Or, ceux qui sont malades spirituellement sont les pécheurs qui reçoivent par la pénitence une bonne habitude[1]. Donc dans sacrement on doit faire l’imposition des mains.

Réponse à l’objection N°1 :

Cette imposition des mains n’est pas sacramentelle, mais elle a pour but de faire des miracles, afin que l’infirmité corporelle soit détruite par le contact de la main d’un homme sanctifié. C’est ainsi qu’il est dit du Seigneur (Marc, 6, 5) qu’il guérit les malades en leur imposant les mains ; et il est dit aussi (Matth., chap. 8) qu’il guérit un lépreux par le contact.

Objection N°2.

Dans le sacrement de pénitence l’homme recouvre l’Esprit-Saint qu’il a perdu. Ainsi le Psalmiste fait dire au pénitent (Ps. 50, 14) : Rendez-moi la joie de votre salut et fortifiez-moi par l’esprit de piété. Or, on donne l’Esprit-Saint par l’imposition des mains. Car on lit (Actes, 8, 17) que les apôtres imposaient les mains sur eux et qu’ils recevaient l’Esprit- Saint ; et il est dit (Matth., 19, 19) qu’on offrit au Seigneur des petits enfants pour qu’il leur imposât les mains. On doit donc, dans la pénitence, imposer les mains.

Réponse à l’objection N°2 :

Toutes les fois qu’on reçoit l’Esprit-Saint il n’est pas nécessaire qu’il y ait imposition des mains. Car dans le baptême on reçoit l’Esprit-Saint, quoique l’imposition des mains n’ait pas lieu ; mais quand on reçoit l’Esprit-Saint dans sa plénitude, il faut l’imposition des mains, ce qui appartient à la confirmation.

Objection N°3.

Les paroles du prêtre ne sont pas plus efficaces dans la pénitence que dans les autres sacrements. Or, dans les autres sacrements, les paroles du ministre ne suffisent pas, à moins qu’il ne fasse un certain acte. C’est ainsi que dans le baptême, pendant que le prêtre dit : Je te baptise, il est nécessaire qu’il fasse en même temps l’ablution corporelle. Par conséquent, pendant qu’il dit : Je vous absous, il faut aussi qu’il fasse simultanément un acte à l’égard du pénitent, en lui imposant les mains.

Réponse à l’objection N°3 :

Dans les sacrements dont la perfection consiste dans l’usage d’une matière extérieure, le ministre a un acte corporel à exercer à l’égard de celui qui reçoit le sacrement, comme dans le baptême, la confirmation et l’extrême-onction. Mais la pénitence ne consiste pas dans l’usage d’une matière qu’on applique extérieurement. Ce qui tient lieu de matière, ce sont les actes et les paroles qui viennent du pénitent. Par conséquent, comme dans l’eucharistie le prêtre confectionne le sacrement uniquement en prononçant les paroles sur la matière, de même les paroles seules du prêtre qui absout sur le pénitent produisent le sacrement de pénitence. Et si un acte corporel était nécessaire de la part du prêtre, le signe de la croix qu’on emploie dans l’eucharistie ne serait pas moins

1 On désigne ainsi l’état habituel de l’âme. †

convenable que l'imposition des mains, pour montrer que c'est par le sang de la croix du Christ que les péchés sont remis ; et cependant cela n'est pas plus nécessaire pour la pénitence que pour l'eucharistie.

Mais c'est le contraire. Quand le Seigneur a dit à saint Pierre : Tout ce que vous lierez sur la terre, etc., il n'a fait aucune mention de l'imposition des mains. Il n'en a pas non plus parlé quand il a dit à tous ses apôtres ensemble : Ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. L'imposition des mains n'est donc pas nécessaire à ce sacrement.

Conclusion.

Puisque le sacrement de pénitence a pour but de nous procurer la rémission de nos péchés plutôt que de nous faire acquérir l'excellence de fa grâce ; comme on ne requiert pas l'imposition des mains pour le baptême, de même on ne la requiert pas non plus pour la pénitence.

Il faut répondre que l'imposition des mains, dans les sacrements de l'Église, se fait pour désigner un effet abondant de la grâce. Ainsi, ceux auxquels on impose les mains approchent en quelque façon, d'après une certaine analogie, des ministres, dans lesquels il doit y avoir une grande abondance de grâce. C'est pour cela que l'imposition des mains se fait dans le sacrement de confirmation, où l'on confère la plénitude de l'Esprit-Saint, et dans le sacrement de l'ordre, où l'on confère une certaine excellence de puissance dans les mystères divins. D'où il est dit (2 Tim., 1, 6) : Pour que vous ressuscitiez la grâce de Dieu que vous avez reçue par l'imposition de mes mains. — Or, le sacrement de pénitence n'a pas pour but de nous faire obtenir l'excellence de la grâce, mais d'éloigner le péché. C'est pourquoi l'imposition des mains n'est pas nécessaire pour ce sacrement, comme elle n'est pas requise pour le baptême, quoique cependant on obtienne en lui une rémission plus complète des péchés.

Article 5 : La pénitence est-elle nécessaire au salut ?

84

Objection N°1.

Il semble que la pénitence ne soit pas nécessaire au salut. Car sur ces paroles (Ps. 125, 5) : Ceux qui sèment dans les larmes, etc., la glose dit (interl. Augusto) : Ne soyez pas triste, si vous avez la bonne volonté d'où vient la paix. Or, la tristesse est de l'essence de la pénitence, d'après ces paroles (2 Cor., 7, 10) : La tristesse qui est selon Dieu produit pour le salut une pénitence qui est stable. La bonne volonté sans la pénitence suffit donc pour être sauvé.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette glose paraît devoir s'entendre de celui qui a la volonté bonne et qui n'a reçu aucune atteinte du péché. Car celui-là n'a pas de cause de tristesse. Mais par là même que la bonté de la volonté est détruite par le péché, elle ne peut pas être rétablie sans la tristesse par laquelle on se repent du péché passé, ce qui appartient à la pénitence.

Objection N°2.

Il est dit (Prov., 10, 12) : La charité couvre tous les péchés ; et plus loin (15, 27) : Les péchés sont purifiés par la miséricorde et la foi. Or, la pénitence n'existe que pour purifier les péchés. Par conséquent, si l'on a la charité, la foi et la miséricorde, on peut être sauvé, même sans le sacrement de pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

Du moment qu'on est dans le péché, la charité, la foi et la miséricorde n'en délivrent pas l'homme sans la pénitence. Car la charité requiert que l'homme se repente de l'offense qu'il a commise envers un de ses amis et qu'il s'efforce de lui satisfaire. La foi requiert aussi que par la vertu de la passion du Christ qui opère dans les sacrements de l'Église, on cherche à être justifié de ses péchés ; la miséricorde bien entendue exige également que l'homme subvienne par le repentir à sa propre misère qu'il a encourue par le péché[1], d'après ces paroles (Prov., 14, 34) : Le péché a rendu les peuples malheureux. D'où il est dit (Ecclésiastique, 30, 24) : Ayez pitié de votre âme en plaisant à Dieu.

Objection N°3.

Les sacrements de l'Église tirent leur origine de l'institution du Christ. Or, comme on le voit (Jean, chap. 8), le Christ a absous la femme adultère sans la pénitence. Il semble donc que la pénitence ne soit pas nécessaire au salut.

Réponse à l'objection N°3 :

Il a appartenu à la puissance d'excellence que le Christ seul a eue, comme nous l'avons dit (quest. 64, art. 3), qu'il ait conféré à la femme adultère l'effet du sacrement de pénitence, qui est la rémission des péchés, sans le sacrement de la pénitence extérieure, quoiqu'il ne l'ait pas fait sans la pénitence intérieure qu'il a opérée en elle par la grâce.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Luc, 13, 3) : Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous sans distinction. [Q86-6] ;

Conclusion.

Le sacrement de pénitence n'est pas absolument nécessaire au salut, comme le baptême, mais il ne l'est qu'à ceux qui sont en état de péché.

Il faut répondre qu'une chose est nécessaire au salut de deux manières : absolument et hypothétiquement. Ce qui est nécessaire au salut absolument, c'est ce sans quoi personne ne peut être sauvé ; comme la grâce du Christ et le sacrement de baptême, par lequel on renaît dans le Christ. Le sacrement de pénitence est nécessaire hypothétiquement, car il ne l'est pas à tout le monde, mais à ceux qui sont dans le péché[2]. En effet, il est dit (2 Paral., ult. in orat. Manass. ant. lib. 3 Esdræ) : Seigneur Dieu des justes, vous n'avez pas imposé de pénitence aux justes, à Abraham, Isaac et Jacob, et à ceux qui n'ont pas péché contre vous. Mais le péché, quand il a été consommé, engendre la mort, selon l'expression de saint Jacques (1, 15). C'est pourquoi il est nécessaire, pour que le pécheur soit sauvé, que le péché soit éloigné de lui ; ce qui ne peut se faire sans le sacrement de pénitence, dans lequel la vertu de la passion du Christ opère par l'absolution du prêtre, simultanément avec l'œuvre du pénitent qui coopère avec la grâce à l'anéantissement du péché. Car, comme le dit saint Augustin[3] : Celui qui vous a créé sans vous ne vous justifiera pas sans vous. D'où il est évident que le sacrement de pénitence est nécessaire[4] au salut après qu'on a péché ; comme une médecine est nécessaire au corps quand on est tombé dans une maladie dangereuse. [Q85-2] ; [Q90-2] ;

1 Sans la pénitence la charité parfaite, la foi vivante et la miséricorde chrétienne n'existent pas. †

2 Il s'agit ici du péché-mortel, car ceux qui n'ont que des péchés véniels peuvent en obtenir le pardon par d'autres moyens. †

3 (Sup. Joan., implic. tract. 72 ante med. et expres., serm. 15 De verb. apost., chap. 11) †

4 Il faut au moins qu'on ait le désir implicite de le recevoir. †

Article 6 : La pénitence est-elle une seconde planche après le naufrage ?

84

Objection N°1.

Il semble que la pénitence ne soit pas une seconde planche après le naufrage. Car sur ces paroles (Is., 3, 9) : Ils ont publié hautement leur péché comme Sodome, la glose dit (interl. Hieron.) : C'est une seconde planche après le naufrage que de cacher les péchés. Or, la pénitence ne cache pas les péchés, mais elle les révèle plutôt. Elle n'est donc pas une seconde planche après le naufrage.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut cacher les péchés de deux manières :

1. Quand on les fait ; c'est un plus grand mal de pécher publiquement qu'en secret ; soit parce qu'un pécheur public paraît pécher avec un plus grand mépris ; soit parce qu'il pèche en scandalisant les autres. C'est pourquoi c'est un remède pour le péché que de le commettre en secret. En ce sens, la glose dit qu'une seconde planche après le naufrage c'est de cacher les péchés ; non que le péché soit par là détruit, comme par la pénitence, mais parce qu'il est moindre.
2. On cache le péché après qu'on l'a fait, en négligeant de le confesser, et ceci est contraire à la pénitence. Alors, cacher le péché, n'est pas une seconde planche, mais c'est plutôt une chose contraire à la planche de salut. Car il est dit (Prov., 28, 13) : Celui qui cache ses péchés ne sera pas bien dirigé.

Objection N°2.

Le fondement dans un édifice ne tient pas le second rang, mais le premier. Or, dans l'édifice spirituel la pénitence est le fondement, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 6, 1) : Sans nous arrêter à jeter de nouveau les fondements de la pénitence qu'on doit faire des œuvres mortes. Ainsi elle précède le baptême lui-même, d'après cet autre passage (Actes, 2, 38) : Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé. On ne doit donc pas appeler la pénitence une seconde planche.

Réponse à l'objection N°2 :

La pénitence ne peut être appelée absolument le fondement de l'édifice spirituel, c'est-à-dire de la première construction. Mais il est le fondement de la seconde construction qui est produite par la destruction du péché. Car la pénitence est la première chose qui se présente à ceux qui reviennent à Dieu. Toutefois l'Apôtre parle en cet endroit du fondement de la doctrine spirituelle, et d'ailleurs la pénitence qui précède le baptême n'est pas le sacrement de pénitence[1].

Objection N°3.

Tous les sacrements sont des planches de salut, c'est-à-dire des remèdes contre le péché. Or, la pénitence ne tient pas le second rang parmi les sacrements, mais plutôt le quatrième, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 65, art. 1 et 2). On ne doit donc pas l'appeler la seconde planche après le naufrage.

Réponse à l'objection N°3 :

Les trois sacrements précédents appartiennent au navire qui est intègre, c'est-à-dire à l'état d'intégrité ou d'innocence, par rapport auquel la pénitence est appelée la seconde planche après le naufrage.

1 C'est la pénitence considérée comme vertu. †

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme dit (loc. cit.) : Que la pénitence est la seconde planche après le naufrage.

Conclusion.

Le sacrement de pénitence n'étant nécessaire que dans l'hypothèse où l'on est dans le péché, il est comme la seconde planche après le naufrage.

Il faut répondre que ce qui existe par soi est naturellement antérieur à ce qui existe par accident : comme la substance est elle-même antérieure à l'accident. Or, il y a des sacrements qui se rapportent par eux-mêmes au salut de l'homme ; comme le baptême qui est la génération spirituelle et la confirmation qui est l'accroissement de cette vie et l'eucharistie qui en est l'aliment[1]. Mais la pénitence n'a pour but le salut de l'homme que par accident, c'est-à-dire dans la supposition qu'il est en état de péché. Car si l'homme ne péchait pas actuellement il n'aurait pas besoin de la pénitence. Cependant il aurait besoin du baptême, et de la confirmation et de l'eucharistie. C'est ainsi que dans la vie corporelle l'homme n'aurait pas besoin de médecin, s'il n'était pas malade, tandis qu'il aurait besoin absolument de naître, de se développer et de se nourrir. — C'est pourquoi la pénitence tient le second rang par rapport à l'état d'intégrité que confèrent et que conservent les sacrements dont nous venons de parler. D'où on l'appelle métaphoriquement la seconde planche après le naufrage. Car, comme le premier remède pour ceux qui passent la mer, c'est d'être conservés dans un vaisseau intact, et que le second consiste à s'attacher à une planche après que le vaisseau a été brisé ; de même sur la mer de cette vie le premier remède pour l'homme c'est de conserver son intégrité ; le second, c'est que s'il vient à la perdre par le péché, il la recouvre par la pénitence. [Q85-5] ; [Q90-4] ;

Article 7 : Le sacrement de pénitence a-t-il été convenablement institué sous la loi nouvelle ?

84

Objection N°1.

Il semble que la pénitence n'ait pas été convenablement instituée sous la loi nouvelle. Car les choses qui sont de droit naturel n'ont pas besoin d'être établies. Or, il est de droit naturel de se repentir du mal qu'on a fait. Car on ne peut aimer le bien sans déplorer ce qui lui est contraire. Il n'a donc pas été convenable que la pénitence fût établie sous la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est de droit naturel qu'on se repente des maux qu'on a faits, de telle sorte qu'on s'attriste de ce que l'on a fait, qu'on cherche un remède à sa douleur d'une certaine manière, et qu'on donne des signes de cette douleur, comme l'ont fait les Ninivites, d'après le récit de Jonas (chap. 3). Cependant dans les Ninivites il y a eu de plus le sentiment de foi qu'ils avaient conçu d'après la prédication de Jonas, c'est-à-dire qu'ils agissaient avec l'espérance d'obtenir de Dieu leur pardon, d'après ces paroles de l'Écriture (3, 9) : Qui sait si Dieu ne se retournera point vers nous pour nous pardonner ; et s'il n'apaisera point sa fureur et sa colère, afin que nous ne périssions pas ? Mais comme les autres choses qui sont de droit naturel ont reçu de l'institution de la loi divine leur détermination, ainsi que nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 91, art. 4, et quest. 95, art. 2, et quest. 99), de même aussi la pénitence.

1 Le concile de Florence s'exprime de la même manière : Per baptismum spiritualiter renascimur ; per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide : renati autem et roborati nutrimur divina Eucharistiæ alimenta. Quod si per peccatum ægritudinem incurrimus animæ ; per pœnitentiam spiritualiter sanamur. †

Objection N°2.

Ce qui a existé sous la loi ancienne n'a pas dû être établi sous la nouvelle. Or, la pénitence a existé sous la loi ancienne. D'où le Seigneur se plaint par son prophète en disant (Jér., 8, 6) : Il n'y a personne qui fasse pénitence de ses péchés en disant : Qu'ai-je fait ? La pénitence n'a donc pas dû être établie sous la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses qui sont de droit naturel ont reçu leur détermination de différentes manières sous la loi ancienne et sous la loi nouvelle, selon qu'il convenait à l'imperfection de l'une et à la perfection de l'autre. Ainsi la pénitence sous la loi ancienne a eu une détermination particulière, qui consistait en ce que la douleur fût dans le cœur plutôt que dans des signes extérieurs, d'après ces paroles du prophète (Joël, 2, 13) ; Déchirez vos cœurs et non vos vêtements, et le remède que l'on devait chercher à sa douleur consistait à confesser ses péchés aux ministres de Dieu , d'une certaine manière qui fût au moins générale[1]. D'où le Seigneur dit (Lév., 5, 17) : Si un homme a péché par ignorance… il présentera au prêtre un bélier sans tache, pris du troupeau, selon l'estimation et l'appréciation du péché. Le prêtre priera pour lui, et parce qu'il a péché sans le savoir, il lui sera pardonné. Car par là même qu'on offrait une oblation pour son péché, on le confessait d'une certaine manière au prêtre. C'est dans ce sens qu'il est dit (Prov., 28, 13) : Celui qui cache ses crimes ne réussira pas, mais celui qui les confesse et qui les quitte obtiendra miséricorde. Mais la puissance des clefs qui découle de la passion du Christ n'avait pas encore été instituée, et par conséquent on n'avait pas établi qu'on se repentirait du péché et qu'on formerait le dessein de se soumettre par la confession et la satisfaction aux clefs de l'Église dans l'espérance d'obtenir le pardon par la vertu de la passion du Christ. [Q86-6] ;

Objection N°3.

La pénitence se rapporte au baptême, puisqu'elle est la seconde planche après le naufrage, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il semble que le Seigneur l'ait établie avant le baptême. Car l'Évangile rapporte qu'au commencement de sa prédication il a dit (Matth., 4, 17) : Faites pénitence, car le royaume des cieux approche. Ce sacrement n'a donc pas été convenablement institué sous la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Si on considère les choses exactement, on voit que ce que le Seigneur a dit de la nécessité du baptême (Jean, chap. 3) a précédé temporairement ce qu'il a dit de la nécessité de la pénitence (Matth., chap. 4). Car ce qu'il a dit à Nicomède sur le baptême a eu lieu avant l'incarcération de saint Jean à l'égard duquel on ajoute qu'il baptisait ; et ce qu'il a dit de la pénitence (Matth., chap. 4) a été postérieur à l'incarcération du précurseur. — Toutefois, s'il eût engagé à la pénitence avant de parler du baptême, il l'aurait fait parce qu'avant le baptême on exige une certaine pénitence[2], comme le dit saint Pierre (Actes, 2, 38) : Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé.

Objection N°4.

Les sacrements de la loi nouvelle tirent leur institution du Christ, par la vertu duquel ils opèrent, comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 5, et quest. 64, art. 1). Or, il ne semble pas que le Christ ait institué la pénitence, puisqu'il n'en a pas fait usage comme des autres sacrements qu'il a institués. Par conséquent ce sacrement n'a pas été convenablement institué sous la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°4 :

Le Christ n'a pas fait usage du baptême qu'il a établi, mais il a reçu le baptême de Jean, comme nous l'avons dit (quest. 39, art. 1 et 2). Il n'a pas usé activement de son ministère, parce qu'ordinairement il

1 On se reconnaissait comme pécheur en général, sans déclarer les fautes qu'on avait commises. †

2 La pénitence comme vertu qui d'ailleurs a toujours été nécessaire pour qu'on obtienne le pardon de ses fautes. †

ne baptisait pas lui-même, mais ses disciples le faisaient, comme on le voit (Jean, chap. 4), quoique cependant on doive croire qu'il a baptisé ses disciples[1], comme le dit saint Augustin à Séleucianus (epist. 265 et De anima. et ejus orig., liv. 3, chap. 9). Quant à l'usage du sacrement de pénitence qu'il a établi, il ne lui convenait d'aucune manière, ni pour se l'appliquer à lui-même, puisqu'il fut sans péché ; ni pour le conférer aux autres, parce que pour montrer sa miséricorde et sa vertu il produisait l'effet du sacrement sans le sacrement lui-même, comme nous l'avons dit (art. 5, Réponse N°3).Mais il prit le sacrement de l'eucharistie et il le donna aux autres, soit pour faire voir l'excellence de ce sacrement, soit parce qu'il est un mémorial de sa passion, dans laquelle le Christ est prêtre et victime.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Luc, 24, 46) : Il fallait que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour et que la pénitence et la rémission des péchés fût prêchée en son nom parmi toutes les nations.

Conclusion.

Le sacrement de pénitence a été convenablement établi sous la loi nouvelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°1 et 2), dans la pénitence l'acte du pénitent est comme la matière. Mais ce qui se rapporte au prêtre qui opère comme ministre du Christ est ce qu'il y a de formel et ce qui complète le sacrement. La matière dans les autres sacrements préexiste dans la nature, comme l'eau, ou elle est préalablement produite par l'art, comme le pain. Or, pour qu'une matière semblable soit employée pour un sacrement, il faut que l'institution la détermine. Quant à la forme du sacrement et à sa vertu, elle provient totalement de l'institution du Christ, à la passion duquel les sacrements doivent leur puissance. — Ainsi donc la matière de la pénitence préexiste de la part de la nature[2], mais c'est l'institution divine[3] qui détermine si l'homme doit faire pénitence de telle ou telle manière. D'où le Seigneur a commandé aux hommes, au commencement de sa prédication, non seulement de se repentir, mais encore de faire pénitence, leur indiquant ainsi la manière dont ils devaient faire les actes qui sont requis pour ce sacrement. Il a déterminé ce qui appartient à l'office des ministres (Matth., 16, 19) en disant à saint Pierre : Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux[4]. Il a manifesté l'efficacité de ce sacrement et l'origine de sa vertu après la résurrection (Luc, 24, 47), quand il a dit qu'il faut prêcher en son nom la pénitence et la rémission des péchés dans toutes les nations, après avoir parlé de la passion et de la résurrection. Car ce sacrement tire de la vertu du nom de Jésus-Christ, qui a souffert et qui est ressuscité, l'efficacité qu'il a pour remettre les péchés. Ainsi, il est évident que la pénitence a été convenablement établie sous la loi nouvelle. [Q85-2] ;

Article 8 : La pénitence doit-elle durer jusqu'à la fin de la vie ?

84

Objection N°1.

Il semble que la pénitence ne doive pas durer jusqu'à la fin de la vie. Car elle a pour but d'effacer le péché. Or, celui qui est pénitent obtient immédiatement la rémission de ses péchés, d'après ces paroles (Ez., 18, 21) : Si l'impie a fait pénitence de tous les péchés qu'il a faits, il vivra et il ne mourra plus. Il ne faut donc pas que la pénitence s'étende au-delà.

1 On croit que Jésus-Christ a baptisé sa bienheureuse mère, saint Jean-Baptiste, ses apôtres et quelques-uns de ses disciples. †

2 Car la raison naturelle porte l'homme à se repentir du mal qu'il a fait. †

3 C'est à l'institution divine à élever cette matière qui est préalablement existante à la dignité de sacrement. †

4 Ces paroles sont une promesse. Mais Jésus-Christ n'a véritablement établi le sacrement de pénitence qu'après sa résurrection : Dominus sacramentum pœnitentiæ tunc prœcipuè instituit, cùm à mortuis excitatus, insufflavit in discipulos suos, dicens : Accipite Spiritum sanctum ; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (Conc. Trid., sess. 14, chap. 1). †

Réponse à l'objection N°1 :

La vraie pénitence n'éloigne pas seulement les péchés passés, mais elle préserve encore des péchés à venir. Ainsi quoique l'homme dans le premier instant de sa vraie pénitence obtienne la rémission de ses péchés passés, il faut néanmoins que la pénitence persévère en lui[1], dans la crainte qu'il ne tombe de nouveau dans le péché.

Objection N°2.

Il appartient à l'état des commençants de faire pénitence. Or, l'homme doit sortir de cet état pour passer à celui de ceux qui progressent et même de ceux qui sont parfaits. Il ne doit donc pas faire pénitence jusqu'à la fin de la vie.

Réponse à l'objection N°2 :

Il appartient à ceux qui commencent de faire tout à la fois la pénitence intérieure et extérieure, c'est-à-dire que c'est ce que doivent faire ceux qui viennent de quitter le péché. Mais la pénitence intérieure a encore lieu dans ceux qui progressent et dans ceux qui sont parfaits, d'après ces paroles (Ps. 83, 7) : Il a placé des degrés dans le cœur de ceux qui marchent dans cette vallée de larmes. D'où saint Paul disait (1 Cor., 15, 6) : Je ne suis pas digne d'être appelé un apôtre, puisque j'ai persécuté l'Église de Dieu.

Objection N°3.

Comme on doit observer les règles de l'Église dans les autres sacrements, de même dans la pénitence. Or, d'après les canons, il y a des temps déterminés pour faire pénitence ; ainsi celui qui a commis tel ou tel péché doit en faire pénitence tant d'années. Il semble donc que la pénitence ne doive pas s'étendre jusqu'à la fin de la vie.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces temps sont prescrits aux pénitents relativement à la pénitence extérieure qu'ils ont à faire.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (alius auctor, De vera et falsa pœnitentia, chap. 13) : Que nous reste-t-il, sinon de toujours gémir ici-bas ? Car dès que la douleur cesse, la pénitence fait défaut, et du moment que la pénitence cesse que devient le pardon ?

Conclusion.

Quoique la pénitence intérieure doive durer jusqu'à la fin de la vie, la pénitence extérieure ne doit cependant pas durer jusque-là nécessairement, mais elle doit durer jusqu'à un temps déterminé, selon la gravité du péché.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de pénitence : l'une intérieure et l'autre extérieure. La pénitence intérieure est celle par laquelle on gémit du péché que l'on a commis. Cette pénitence doit durer jusqu'à la fin delà vie[2]. Car l'homme doit toujours être fâché d'avoir péché ; puisque, s'il était content d'avoir péché, il pécherait par là même et perdrait le fruit de son pardon. Or, le regret produit de la douleur dans celui qui en est susceptible, comme l'homme l'est ici-bas. Mais après cette vie les saints ne seront plus susceptibles de souffrir ; et par conséquent leurs péchés passés leur déplairont sans qu'ils éprouvent aucune tristesse, d'après ces paroles du prophète (Is., 65, 16) : Les anciennes afflictions seront alors oubliées. — La pénitence extérieure est celle par laquelle on montre des signes extérieurs de douleur, on confesse de bouche ses péchés au prêtre qui absout et

1 Il est à remarquer que quand la faute est effacée, toute la peine due au péché n'est pas remise pour cela, et c'est pour cette raison qu'on doit toujours faire pénitence. †

2 Cette pénitence intérieure doit consister en deux choses : d'abord à ne jamais mettre son plaisir dans le péché, ensuite à détester les fautes que l'on a commises toutes les fois qu'elles se présentent à la mémoire. †

l’on satisfait selon sa volonté. Cette pénitence ne doit pas durer jusqu’à la fin de la vie, mais jusqu’à un temps déterminé, selon la gravité du péché qu’on a fait.

Article 9 : La pénitence peut-elle être continue ?

84

Objection N°1.

Il semble que la pénitence ne puisse pas être continue. Car le prophète dit (Jér., 31, 16) : Que votre bouche étouffe ses plaintes et que vos yeux cessent de répandre des larmes. Or, ceci ne pourrait se faire si la pénitence qui consiste dans les gémissements et les larmes était continue. Elle ne peut donc pas l’être.

Réponse à l’objection N°1 :

Les pleurs et les larmes appartiennent à l’acte de la pénitence extérieure, qui non seulement ne doit pas être continu, mais qui ne doit pas même durer jusqu’à la fin de la vie, comme nous l’avons dit (art. préc.). C’est pour cela que le prophète ajoute : Parce que vos œuvres auront leur récompense. Or, la récompense de l’œuvre du pénitent est la pleine rémission du péché et quant à la faute et quant à la peine. Après l’avoir obtenue, il n’est pas nécessaire que l’homme fasse ultérieurement une pénitence extérieure, quoique par là on n’exclue pas la continuité de la pénitence, telle que nous l’avons entendue (dans le corps de l’article et art. préc.).

Objection N°2.

L’homme doit se réjouir de toute espèce de bonne œuvre, d’après ces paroles (Ps. 99, 1) : Servez le Seigneur dans la joie. Or, c’est une bonne œuvre que de faire pénitence. On doit donc s’en réjouir. Mais comme on ne peut tout à la fois être triste et joyeux, selon la remarque d’Aristote (Eth., liv. 9, chap. 4), il s’ensuit qu’il ne peut se faire qu’un pénitent soit continuellement triste de ses péchés passés, ce qui appartient à l’essence de la pénitence. La pénitence ne peut donc pas être continue.

Réponse à l’objection N°2 :

Nous pouvons parler de la douleur et de la joie de deux manières :

1. Selon qu’elles sont des passions de l’appétit sensitif. De la sorte elles ne peuvent exister simultanément d’aucune manière, parce qu’elles sont absolument contraires ; soit de la part de l’objet, comme quand elles se rapportent à la même chose ; soit au moins de la part du mouvement du cœur, car la joie dilate le cœur, tandis que la tristesse le resserre. C’est dans ce sens que parle Aristote (Eth., liv. 9).
2. Nous pouvons parler de la joie et de la tristesse, selon qu’elles consistent dans un acte simple de la volonté, à laquelle une chose plaît ou déplaît. Sous ce rapport elles ne peuvent avoir de contrariété que du côté de l’objet, comme lorsqu’elles ont pour objet la même chose et sous le même rapport. En ce sens la joie et la tristesse ne peuvent exister simultanément, parce que la même chose considérée sous le même rapport ne peut plaire et déplaire tout à la fois. Mais si la joie et la tristesse ainsi entendues ne se rapportent pas à la même chose sous le même rapport, mais à des choses diverses, ou à la même chose considérée sous des rapports différents ; alors elles ne sont pas contraires. Par conséquent rien n’empêche que l’homme ne soit tout à la fois triste et gai ; par exemple, si nous voyons que le juste est affligé, nous sommes satisfaits tout à la fois de sa justice et nous déplorons son affliction. De la même manière on peut être tout à la fois fâché d’avoir péché et être content de ce que ce sentiment nous donne l’espérance du pardon, de telle sorte que la tristesse elle-même devient la matière de la joie. D’où saint Augustin dit (Lib. de pœnit., loc. sup. cit.) : Que le pénitent gémisse toujours et qu’il se réjouisse de sa douleur.

D’ailleurs si la tristesse n’était d’aucune manière compatible avec la joie, ce ne serait pas la continuité habituelle de la pénitence qui serait par là détruite, mais la continuité actuelle.

Objection N°3.

L’Apôtre dit (2 Cor., 2, 7) : Consolez celui qui fait pénitence, de peur qu’il ne soit abîmé dans une trop profonde tristesse. Or, la consolation éloigne la tristesse qui est de l’essence de la pénitence. La pénitence ne doit donc pas être continue.

Réponse à l’objection N°3 :

D’après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3, 6, 7 et 9), il appartient à la vertu de tenir le milieu dans les passions. Or, la tristesse qui résulte dans l’appétit sensitif du pénitent de ce qui déplaît à la volonté est une passion. Elle doit donc être réglée selon la vertu, et son excès devient un vice, parce qu’il conduit au désespoir ; ce que l’Apôtre exprime en disant : De peur qu’il ne soit abîmé dans une trop profonde tristesse. Par conséquent la consolation dont parle l’Apôtre en cet endroit, doit modérer la tristesse, mais elle ne doit pas l’enlever totalement.

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (alius auctor, De vera et fals. pœnit., chap. 13) : Il faut que dans la pénitence la douleur soit continuelle.

Conclusion.

Il est impossible que la pénitence soit continuelle en acte, mais elle doit l’être sous le rapport de l’habitude.

Il faut répondre qu’on dit qu’on se repent de deux manières, selon l’acte et selon l’habitude. Il est impossible que l’on fasse continuellement pénitence en acte ; parce qu’il est nécessaire que l’acte intérieur ou extérieur du pénitent soit interrompu au moins par le sommeil et par les autres choses qu’exigent nécessairement les besoins du corps. On dit que l’on se repent sous le rapport de l’habitude, et dans ce sens il faut qu’on fasse continuellement pénitence, soit en ne faisant jamais rien de contraire à la pénitence qui détruise la disposition habituelle du pénitent ; soit parce que l’homme doit toujours persévérer dans le dessein qu’il a formé de détester ses péchés passés. [Q85-1] ;

Article 10 : Doit-on réitérer le sacrement de pénitence ?

84

Objection N°1.

Il semble qu’on ne doive pas réitérer le sacrement de pénitence. Car l’Apôtre dit (Héb., 6, 4) : Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés par le baptême, qui ont goûté le don du ciel, qui ont été rendus participants du Saint-Esprit, qui se sont nourris de la sainte parole de Dieu et des merveilles du siècle à venir, s’ils viennent à tomber, qu’on les renouvelle une seconde fois par la pénitence. Or, tous ceux qui ont reçu la pénitence ont été illuminés et ont reçu le don du Saint-Esprit. Quiconque pèche après la pénitence ne doit donc pas recevoir ce sacrement une seconde fois.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme chez les Juifs on avait établi, d’après la loi, des piscines où l’on se purifiait plusieurs fois de ses souillures, il y en avait parmi eux qui croyaient que l’on pouvait aussi être purifié plusieurs fois par les eaux du baptême. C’est pour écarter cette erreur que saint Paul écrit aux Hébreux qu’il est impossible que ceux qui ont été illuminés une fois, c’est-à-dire par le baptême, soient de nouveau renouvelés par la pénitence, c’est-à-dire par le baptême, qui est le bain de la régénération et du

renouvellement de l'Esprit-Saint, comme il le dit ailleurs (Tite, 3, 5). La raison qu'il en donne, c'est que par le baptême l'homme meurt avec le Christ. D'où il ajoute : Crucifiant de nouveau en eux-mêmes le Fils de Dieu.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (De pœnit., liv. 2, chap. 10) : Il s'en trouve qui pensent que ceux qui pèchent dans le Christ doivent faire pénitence plus souvent. Mais s'ils faisaient pénitence véritablement, ils ne penseraient pas qu'on doit la réitérer ensuite, parce que comme le baptême est un, de même la pénitence est unique. Or, le baptême ne se réitère pas. Donc la pénitence non plus.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Ambroise parle de la pénitence solennelle qui ne se réitère pas dans l'Église[1], comme nous le dirons plus loin (sup., quest. 28, art. 2).

Objection N°3.

Les miracles par lesquels le Seigneur a guéri les infirmités corporelles signifient la guérison des infirmités spirituelles, par lesquelles les hommes sont délivrés de leurs péchés. Or, on ne voit pas que le Seigneur ait deux fois rendu la vue à un aveugle, ou qu'il ait deux fois guéri un lépreux, ou qu'il ait deux fois ressuscité un mort. Il semble donc qu'un pécheur n'obtienne pas deux fois son pardon par la pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (in Lib. pœnit., loc. sup. cit.) : Le Seigneur a rendu la vue en divers temps à une foule d'aveugles et il a fortifié une multitude d'infirmes, pour montrer dans ces divers personnages qu'on remet souvent les mêmes péchés ; de telle sorte que celui qu'il a guéri de la lèpre dans un temps, il le délivre de la cécité dans un autre. Car il n'a guéri tant de fiévreux, tant de languissants, tant de boiteux, d'aveugles et de malades qui avaient les membres desséchés, que pour que le pécheur ne désespère pas de lui-même. Ainsi il n'est pas dit qu'une personne a été guérie plus d'une fois du même mal, pour qu'on craigne de retomber dans le même péché. Mais il s'est dit médecin, et il a ajouté qu'il était utile, non pas à ceux qui se portent bien, mais à ceux qui se portent mal. Or, que serait-ce de ce médecin s'il ne savait guérir un malade qui aurait fait une rechute ? Car il appartient aux médecins de guérir cent fois celui qui est cent fois malade ; et il serait inférieur aux autres, s'il ignorait ce qui leur est possible.

Objection N°4.

Saint Grégoire dit (Hom. quadrag. 34 in Evang.) : La pénitence consiste à pleurer les péchés qu'on a faits auparavant et à ne pas en commettre qu'on doive pleurer de nouveau. Et saint Isidore ajoute (De summ. bono, liv. 2, chap. 16) : C'est un moqueur et non un pénitent, celui qui fait encore les choses dont il se repent. Si on se repent véritablement, on ne pèche donc plus, et par conséquent il ne peut pas se faire que le sacrement de pénitence se réitère.

Réponse à l'objection N°4 :

La pénitence consiste à pleurer les péchés qu'on a commis et à n'en pas commettre qu'on doive pleurer, c'est-à-dire qu'on les pleure tout à la fois dans l'acte ou dans l'intention. Car il se moque et il n'est pas repentant celui qui, tout en faisant pénitence, fait la chose qu'il déplore, ou se propose de faire de nouveau ce qu'il a fait, ou retombe actuellement dans le même péché ou dans un péché d'un autre genre[2]. Mais si l'on pèche ensuite ou en acte ou dans l'intention, cela n'empêche pas la première pénitence d'avoir été véritable. En effet, la vérité d'un acte antérieur n'est jamais détruite

1 On ne soumettait pas plusieurs fois la même personne à cette peine, soit pour éviter le scandale, soit pour inspirer plus de crainte. †

2 Pour être vraiment pénitent il faut qu'on ait de la douleur d'avoir offensé Dieu, et qu'on ait le ferme propos de ne plus l'offenser à l'avenir. †

par l’acte contraire qui vient ensuite. Car comme celui qui s’assied ensuite a véritablement couru, de même celui qui pèche ensuite s’est véritablement repenti auparavant. [Q85-1] ; [Q87-1] ;

Objection N°5.

Comme le baptême tire son efficacité de la passion du Christ, de même aussi la pénitence. Or, on ne réitère pas le baptême à cause de l’unité de la passion et de la mort du Christ. Pour la même raison la pénitence ne se réitère donc pas non plus.

Réponse à l’objection N°5 :

Le baptême tire sa vertu de la passion du Christ, comme une génération spirituelle qui résulte de la mort spirituelle d’une vie antérieure. Or, il a été-résolu que les hommes ne meurent qu’une fois (Héb., 9, 27) et qu’ils ne naissent qu’une fois. C’est pour cela qu’on ne doit être baptisé qu’une fois. Mais la pénitence tire sa vertu de la passion du Christ, comme une médecine spirituelle qu’on peut souvent réitérer.

Objection N°6.

Saint Ambroise dit (sup. illud Ps. 118, Deprecatus sum faciem, etc.) que la facilité du pardon encourage à pécher. Si donc Dieu pardonne souvent par la pénitence, il semble qu’il engage par là même les hommes à pécher, et par conséquent il semblerait qu’il se délecte dans leurs fautes, ce qui ne convient pas à sa bonté. Le sacrement de pénitence ne peut donc pas être réitéré.

Réponse à l’objection N°6 :

D’après saint Augustin (Lib. de pœnit., loc. cit.), il est manifeste que les péchés déplaisent beaucoup à Dieu, qui est toujours prêt à les détruire dans la crainte que ce qu’il a créé ne se détruise et que ce qu’il a aimé ne s’abîme par le désespoir.

Mais c’est le contraire. L’homme est porté à la miséricorde par l’exemple de la miséricorde divine, d’après ces paroles (Luc, 6, 36) : Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux. Or, le Seigneur fait à ses disciples un devoir de cette miséricorde, en voulant qu’ils pardonnent plus souvent à leurs frères qui pèchent contre eux. Ainsi saint Pierre lui ayant demandé (Matth., 18, 21) : Combien de fois pardonnerai-je à mon frère qui aura péché contre moi ? le ferai-je jusqu’à sept fois ? Jésus lui répondit : Je ne vous dis pas jusqu’à sept fois, mais jusqu’à septante fois sept fois. Dieu accorde donc plus d’une fois par la pénitence le pardon à ceux qui pèchent, surtout puisqu’il nous enseigne à dire (Matth., 6, 12) : Pardonnez-nous nos offenses comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés.

Conclusion.

Puisque la charité qu’on a une fois possédée peut, être perdue à cause du libre arbitre, et que fa miséricorde divine surpasse toute la grandeur et toute la multitude des péchés, il est évident que l’on peut réitérer le sacrement de pénitence plusieurs fois.

Il faut répondre qu’à l’égard de la pénitence, il y en a qui ont erré en disant que l’homme ne peut pas obtenir une seconde fois le pardon de ses péchés par la pénitence. Les uns, comme les novatiens, sont allés jusqu’à dire que celui qui pèche, après la première pénitence qu’on fait dans le baptême, ne peut plus être rétabli de nouveau par la pénitence. Il y a eu d’autres hérétiques, d’après saint Augustin (Lib. de vera et falsa pœnit., chap. 5, in princ.), qui disaient que la pénitence est à la vérité utile après le baptême, mais qu’on ne peut la recevoir plusieurs fois. — Ces erreurs paraissent être provenues de deux causes :

1. De ce qu’ils se trompaient à l’égard de la nature de la vraie pénitence. Car comme on requiert pour la pénitence véritable la charité, sans laquelle les péchés ne sont pas effacés, ils

croyaient que la charité ne peut pas se perdre une fois qu'on l'a eue[1], et que par conséquent, la pénitence, si elle est véritable, n'est jamais détruite par le péché, au point qu'il soit nécessaire de la réitérer. Mais ceci a été réfuté (2a 2æ, quest. 24, art. 11) où nous avons montré que la charité une fois qu'on la possède peut être perdue à cause du libre arbitre, et que par conséquent après la pénitence véritable on peut pécher mortellement.

2. Parce qu'ils se trompaient à l'égard de l'appréciation de la gravité du péché. Car ils pensaient que le péché qu'on commet après avoir été pardonné est si grave qu'il n'est pas possible de le remettre. À cet égard ils se trompaient par rapport au péché, qui, après le pardon qu'on a reçu, peut-être plus grave et plus léger que le péché qui a été remis auparavant ; et ils erraient encore beaucoup plus à l'égard de l'infinité de la miséricorde divine qui surpasse le nombre et la grandeur des péchés quels qu'ils soient, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 50, 1) : Ayez pitié de moi, mon Dieu, selon votre grande miséricorde et effacez mon iniquité selon la multitude de vos bontés. C'est pourquoi l'Écriture condamne cette parole de Caïn (Gen., 4, 13) : Mon iniquité est trop grande pour que j'obtienne mon pardon. C'est pour cela que la miséricorde de Dieu offre dans la pénitence, sans aucun terme, un moyen de pardon à ceux qui pèchent, et qu'il est dit (2 Paral., ult. in orat. Manas. ante liv. 3 Esdr.) : La miséricorde immense et infinie de vos promesses l'emporte sur la malice des hommes[2]. D'où il est évident que le sacrement de pénitence peut être réitéré plusieurs fois.

84

1 L'inadmissibilité de la grâce a été aussi une des erreurs de Calvin. †

2 Pierre ayant dit à Jésus : Combien de fois, lorsque mon frère pèchera contre moi, lui pardonnerai-je ? Jusqu'à sept fois ? Jésus lui répondit : Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix sept fois (Matth., 18, 21-22). †

QUESTION 85 : DE LA PÉNITENCE COMME VERTU

Question 85 : De la pénitence comme vertu.....529
Article 1 : La pénitence est-elle une vertu ?.....529
Article 2 : La pénitence est-elle une vertu spéciale ?.....531
Article 3 : La vertu de la pénitence est-elle une espèce de justice ?.....532
Article 4 : La volonté est-elle proprement le sujet de la pénitence ?.....534
Article 5 : Le commencement de la pénitence vient-il de la crainte ?.....535
Article 6 : La pénitence est-elle la première des vertus ?.....537

Après avoir parlé du sacrement de pénitence nous devons nous occuper de la pénitence comme vertu.

À cet égard il y a six questions à examiner :

1. La pénitence est-elle une vertu ?[1]
2. Est-elle une vertu spéciale ?[2]
3. Sous quelle espèce de vertu est-elle renfermée ?
4. De son sujet.
5. De sa cause.[3]
6. De son rapport avec les autres vertus.

Article 1 : La pénitence est-elle une vertu ?

85

Objection N°1.

Il semble que la pénitence ne soit pas une vertu. Car la pénitence est un sacrement que l'on compte parmi les autres sacrements, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 1, et quest. 65, art. 1). Or, il n'y a aucun des autres sacrements qui soit une vertu. La pénitence n'en est donc pas une non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1, Réponse N°1, et art. 2 et 3), dans le sacrement de pénitence les actes humains en sont la matière ; ce qui n'a pas lieu dans le baptême ou la confirmation. C'est pourquoi la vertu étant le principe d'un acte, la pénitence est une vertu ou elle existe avec elle plutôt que le baptême ou la confirmation.

1 La pénitence est une vertu qui a été de tout temps nécessaire pour la rémission des fautes : Fuit quidem pœnitentia universis hominibus qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut perversitate rejectâ et eliminatâ, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. Unde propheta ait : Convertimini et agite pœnitentiam (Conc. Trid., sess. 14, chap. 1). †

2 Plusieurs théologiens ne font pas de la pénitence une vertu spéciale. Il y en a qui la considèrent comme une vertu générale qui résulte de la réunion d'une foule de vertus particulières ; d'autres la confondent avec la charité. Cajétan ne la distingue pas de la religion, Contenson l'identifie avec la crainte filiale. La doctrine de saint Thomas sur ce point est en opposition avec ces divers sentiments. †

3 Luther ayant dit que la crainte qu'on a des peines de l'enfer est nuisible et condamnable, le concile de Trente a ainsi anathématisé cette erreur (sess. 6, can. 8) : Si quis dixerit gehennæ metum per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel à peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores pejores facere ; anathema sit. †

Objection N°2.

D'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. ult.), la pudeur n'est pas une vertu ; soit parce qu'elle est une passion qui suppose une modification corporelle, soit parce qu'elle n'est pas la disposition de quelque chose de parfait, puisqu'elle a pour objet un acte honteux, ce qui n'a pas lieu dans l'homme vertueux. Or, la pénitence est aussi une passion qui suppose une modification corporelle, telle que les pleurs ; et c'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Hom. 34 in Evang.) que la pénitence consiste à pleurer ses péchés passés. Elle a aussi pour objet des actes honteux, c'est-à-dire des péchés qui ne se trouvent pas dans un homme vertueux. Elle n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

La pénitence, considérée comme passion, n'est pas une vertu, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). En ce sens elle est adjointe à une modification corporelle ; mais elle est une vertu selon qu'elle résulte de l'élection droite de la volonté, ce qu'on peut dire de la pénitence plutôt que de la pudeur. Car la pudeur a pour objet un acte honteux qui est présent et pour lequel on craint d'être couvert de confusion ; au lieu que la pénitence se rapporte à ce qui est passé. Or, il est contraire à la perfection de la vertu qu'on fasse dans le présent une action honteuse dont on doive rougir ; mais il n'est pas contraire à la perfection de la vertu que l'on ait commis auparavant des actions honteuses dont on soit obligé de se repentir, puisque de vicieux que l'on était on devient vertueux.

Objection N°3.

D'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3), nul homme vertueux n'est un insensé. Or, il paraît insensé de pleurer un péché passé qui ne peut pas ne pas exister ; ce qui appartient cependant à la pénitence. La pénitence n'est donc pas une vertu.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce serait une folie de déplorer ce que l'on a fait auparavant, avec l'intention de s'efforcer de faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été. Le pénitent n'a pas cette intention, mais sa douleur consiste à désapprouver ou à rejeter un fait passé avec l'intention d'en éloigner les suites, qui sont l'offense de Dieu et la peine due au péché ; et il n'y a eu cela rien d'insensé.

Mais c'est le contraire. Les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus, parce que le législateur se propose de rendre les citoyens vertueux, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1). Or, le précepte de la loi divine se rapporte à la pénitence, d'après ces paroles (Matth., 4, 17) : Faites pénitence, etc. La pénitence est donc une vertu.

Conclusion.

La pénitence qui existe dans l'appétit sensitif est tine passion plutôt qu'une vertu ; tandis que la pénitence qui existe dans la volonté est une vertu ou un acte de vertu.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (Objection N°2 et quest. préc., art. 10, Réponse N°4), la pénitence consiste à se repentir d'une chose que l'on a faite antérieurement. Or, nous avons dit (quest. préc., art. 9) que la douleur ou la tristesse s'entend de deux manières :

1. Selon qu'elle est une passion de l'appétit sensitif, et sous ce rapport la pénitence n'est pas une vertu, mais une passion ;
2. On la considère selon qu'elle consiste dans la volonté. De cette manière elle existe avec élection[1]. Si l'élection est droite, il est nécessaire qu'elle soit un acte de vertu. Car Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 6) que la vertu est une habitude élective conforme à la droite raison. Or, il appartient à la droite raison qu'on déplore ce que l'on doit déplorer, et qu'on le fasse de la manière et selon la fin qui convient. C'est en effet ce qui a lieu dans la pénitence dont nous

1 Elle existe en vertu d'une certaine élection, c'est-à-dire d'après un acte volontaire et libre. †

parlons maintenant. Car le pénitent conçoit une douleur[1] modérée de ses péchés passés avec l'intention de ne plus y retomber. D'où il est évident que la pénitence dont nous parlons est une vertu ou un acte de vertu.

Article 2 : La pénitence est-elle une vertu spéciale ?

85

Objection N°1.

Il semble que la pénitence ne soit pas une vertu spéciale. Car il semble que ce soit le même motif qui nous porte à nous réjouir du bien que nous avons fait auparavant, et à nous attrister du mal que nous avons commis. Or, la joie que l'on a du bien que l'on a fait antérieurement n'est pas une vertu spéciale, mais elle est une affection louable qui provient de la charité, comme on le voit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7). D'où l'Apôtre dit (1 Cor., 13, 6) que la charité ne se réjouit pas de l'iniquité, mais qu'elle se réjouit de la vérité. Pour la même raison la pénitence qui est une douleur des péchés passés n'est pas une vertu spéciale, mais elle est une affection qui provient de la charité.

Réponse à l'objection N°1 :

Un acte découle de la charité de deux manières :

1. Selon qu'il émane d'elle, et alors l'acte vertueux ne requiert pas une autre vertu que la charité, comme aimer le bien, s'en réjouir et s'attrister de ce qui lui est opposé.
2. Un acte procède de la charité selon qu'il a été commandé par elle. Dans ce cas, comme elle commande à toutes les vertus[2], un acte qui procède de la charité peut aussi appartenir à une autre vertu spéciale. Si donc dans l'acte du pénitent on ne considère que la détestation du péché passé, cette détestation appartient immédiatement à la charité, comme la joie qu'on a d'un bien qui est passé ; mais l'intention d'agir pour effacer le péché passé requiert une vertu spéciale subordonnée à la charité.

Objection N°2.

Toute vertu spéciale a une matière spéciale, parce que les habitudes se distinguent par les actes et les actes par les objets. Or, la pénitence n'a pas une matière spéciale, puisqu'elle a pour matière les péchés passés à quelque matière qu'ils se rapportent. Elle n'est donc pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°2 :

La pénitence a réellement une matière générale, dans le sens qu'elle se rapporte à tous les péchés ; mais elle existe néanmoins sous un rapport spécial, dans le sens qu'ils peuvent être corrigés par l'acte de l'homme qui coopère avec Dieu pour sa justification.

Objection N°3.

Une chose n'est exclue que par son contraire. Or, la pénitence rejette tous les péchés. Elle leur est donc contraire à tous, et par conséquent elle n'est pas une vertu spéciale.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute vertu spéciale exclut formellement l'habitude du vice opposé, comme la blancheur fait disparaître la noirceur du même sujet. Or, la pénitence détruit, comme cause efficiente, toute espèce de péchés, en tant qu'elle opère pour la destruction du péché, selon qu'il est susceptible d'être remis

1 Ainsi saint Thomas n'entend pas la pénitence comme Luther et les novateurs modernes l'entendent. Ils prétendent que la pénitence n'est qu'un changement de vie, et qu'elle ne demande ni douleur, ni détestation des fautes passées. Saint Thomas dit le contraire, et c'est aussi le sens du concile de Trente d'après le passage que nous venons de citer. †

2 Selon qu'elle les rapporte à sa fin. †

par la grâce divine, lorsque l'homme y coopère. Il ne s'ensuit donc pas que ce soit une vertu générale.

Mais c'est le contraire. Il y a dans la loi un précepte spécial pour elle, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 5 et 7).

Conclusion.

La pénitence est une vertu spéciale par laquelle l'homme opère pour détruire et pour détester le péché passé.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 54, art. 1, Réponse N°1, et art. 2), les espèces des habitudes se distinguent d'après les espèces des actes. C'est pourquoi où il y a un acte louable spécial il est nécessaire qu'on admette une habitude vertueuse spéciale. Or, il est évident que dans la pénitence on trouve la raison spéciale d'un acte louable, car elle opère pour détruire le péché passé, en tant qu'il est une offense de Dieu, ce qui n'appartient pas à la raison d'une autre vertu. Il est donc nécessaire d'admettre que la pénitence est une vertu spéciale. [Q86-6] ;

Article 3 : La vertu de la pénitence est-elle une espèce de justice ?

85

Objection N°1.

Il semble que la vertu de la pénitence ne soit pas une espèce de justice. Car la justice n'est pas une vertu théologale, mais morale, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 62, art. 3). Or, la pénitence paraît être une vertu théologale, parce qu'elle a Dieu pour objet. Car elle satisfait à Dieu, avec lequel elle réconcilie le pécheur. Il semble donc que la pénitence ne soit pas une espèce de justice.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1), la justice est une vertu qui se rapporte à un autre. Or, on ne dit pas que celui auquel la justice se rapporte est la matière de la justice, mais ce sont plutôt les choses qu'on distribue ou qu'on échange. Par conséquent la pénitence n'a pas Dieu pour matière, mais les actes humains, par lesquels Dieu est offensé ou apaisé ; et Dieu est comme celui que la justice a pour terme. D'où il est évident que la pénitence n'est pas une vertu théologale, parce qu'elle n'a pas Dieu pour objet ou pour matière.

Objection N°2.

La justice étant une vertu morale consiste dans un milieu. Or, la pénitence ne consiste pas dans un milieu, mais dans un excès, d'après ces paroles (Jér., 6, 26) : Pleurez avec amertume, comme on pleure un fils unique. La pénitence n'est donc pas une espèce de justice.

Réponse à l'objection N°2 :

Le milieu de la justice est l'égalité qui est établie entre ceux que la justice règle, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1 et 5). Or, entre certains individus on ne peut établir une égalité parfaite, à cause de la supériorité de l'une des parties ; comme entre le père et le fils ou entre Dieu et l'homme, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 8, chap. ult.). C'est pourquoi, dans ce cas, l'inférieur doit faire tout ce qu'il peut. Cependant ce qu'il fait n'est pas absolument suffisant ; il ne l'est qu'en raison de l'acceptation du supérieur[1], et c'est ce que signifie l'excès qui est attribué à la pénitence.

1 C'est ce que le concile de Trente exprime en disant : Tantam esse divinæ munificentiæ largitatem, ut pœnis spontè à nobis pro vindicando peccato susceptis, apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus (sess. 14, chap. 9). †

Objection N°3.

Il y a deux espèces de justice, comme nous l'avons dit (Eth., liv. 5, chap. 4) : la justice distributive et la justice commutative. Or, la pénitence ne paraît être contenue ni sous l'une, ni sous l'autre. Il semble donc que la pénitence ne soit pas une espèce de justice.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme il y a un échange dans les bienfaits, puisqu'on a de la reconnaissance pour un bienfait reçu ; de même il y a échange pour les offenses lorsqu'on est puni pour l'offense que l'on a commise contre un autre ; soit qu'on se trouve puni malgré soi, ce qui appartient à la justice vindicative, soit qu'on se punisse volontairement en réparant la faute commise, ce qui appartient à la pénitence qui regarde la personne du pécheur, comme la justice vindicative regarde la personne du juge. D'où il est évident que l'une et l'autre se trouvent contenues sous la justice commutative. [Q90-2] ;

Objection N°4.

Sur ces paroles (Luc, 6, 21) : Bienheureux vous qui pleurez maintenant, la glose dit (ord. Bedæ) : Voilà la prudence qui nous fait voir combien les choses terrestres sont misérables et combien les choses célestes sont avantageuses. Or, les larmes sont un acte de pénitence. La pénitence est donc une espèce de prudence plutôt qu'une espèce de justice.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique la pénitence soit directement une espèce de la justice, elle comprend cependant d'une certaine manière les choses qui appartiennent à toutes les vertus. Car, en tant qu'elle est une justice de l'homme par rapport à Dieu, il faut qu'elle participe aux choses qui appartiennent aux vertus théologales qui ont Dieu pour objet. Ainsi la pénitence existe avec la foi dans la passion du Christ, par laquelle nous sommes justifiés de nos péchés, et avec l'espérance du pardon et avec la haine des vices, ce qui appartient à la charité. Selon qu'elle est une vertu morale, elle participe en quelque chose à la prudence qui est la règle de toutes les vertus morales ; et d'après la nature même de la justice, non seulement elle a ce qui appartient à la justice, mais encore ce qui appartient à la tempérance et à la force, en tant que les choses qui produisent la délectation qui appartient à la tempérance, ou qui excitent la crainte que la force modère, sont communes à la justice. Et sous ce rapport il appartient à la justice de s'abstenir des choses agréables, ce qui appartient à la tempérance, et de supporter celles qui sont dures, ce qui appartient à la force.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (alius auctor, De vera et falsa pœnit., cap. 8 à med. et chap. 19) : La pénitence est une vengeance que le pécheur exerce contre lui-même, en punissant en lui les fautes qu'il a commises contre Dieu. Or, il appartient à la justice d'exercer la vengeance. D'où Cicéron reconnaît (De invent., liv. 2) une espèce de justice vindicative. Il semble donc que la pénitence soit une espèce de justice.

Conclusion.

La vertu de la pénitence est une espèce de justice commutative, non de cette justice absolue qui existe entre égaux, mais de cette vertu qu'on appelle justice sous un rapport.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), la pénitence n'est pas une vertu spéciale, par cela seul qu'elle gémit sur le mal commis, car la charité suffirait pour cela ; mais elle est une vertu spéciale, parce que le pénitent gémit du péché qu'il a commis, selon qu'il est une offense contre Dieu et qu'il a le dessein de s'en corriger. Or, la correction d'une offense commise contre quelqu'un n'est pas produite par la cessation seule de l'injure, mais elle exige en outre une sorte de compensation qui se fait à l'égard des offenses qu'on a commises contre autrui, comme la restitution ; avec cette différence que la compensation se considère de la part de celui qui offense,

comme quand il satisfait, au lieu que la restitution se considère de la part de celui contre lequel l'offense a été commise. L'une et l'autre appartiennent à la matière de la justice, parce que l'une et l'autre sont un échange ; d'où il est évident que la pénitence, selon qu'elle est une vertu, est une partie de la justice[1]. — Cependant il faut observer que, d'après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 6), on dit qu'une chose est juste de deux manières, absolument et sous un rapport. La justice prise absolument existe entre égaux, parce que la justice est une égalité, et qu'il appelle justice l'ordre politique ou civil, parce que tous les citoyens sont égaux en ce qu'ils sont immédiatement sous le prince, comme étant des hommes libres. La justice sous un rapport est celle qui existe entre des sujets, dont l'un est sous la puissance de l'autre, comme le serviteur est sous le maître, le fils sous le père et l'épouse sous le mari. C'est cette justice que l'on considère dans la pénitence[2]. Ainsi le pénitent revient à Dieu avec le dessein de se corriger, comme le serviteur au maître, d'après ces paroles (Ps. 122, 2) : Comme les yeux des serviteurs sont fixés sur la main de leur maître, de même nos yeux sont arrêtés sur le Seigneur notre Dieu, jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous ; comme le fils au père, d'après ces autres paroles (Luc, 15, 21) : Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre vous ; et comme l'épouse à l'époux, et c'est ce qui fait dire au prophète (Jér., 3, 1) : Vous vous êtes corrompu avec plusieurs qui vous aimaient, néanmoins retournez à moi, dit le Seigneur. [Q88-1] ;

Article 4 : La volonté est-elle proprement le sujet de la pénitence ?

85

Objection N°1.

Il semble que le sujet de la pénitence ne soit pas proprement la volonté. Car la pénitence est une espèce de tristesse. Or, la tristesse existe dans le concupiscible comme la joie. La pénitence y existe donc aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison s'appuie sur la pénitence considérée comme passion.

Objection N°2.

La pénitence est une vengeance, comme le dit saint Augustin (alius auctor, loc. cit. art. préc.). Or, la vengeance paraît appartenir à l'irascible, parce que la colère est le désir de la vengeance. Il semble donc que la pénitence existe dans l'irascible.

Réponse à l'objection N°2 :

Le désir de la vengeance qui résulte de la passion et qui a pour objet une autre personne appartient à l'irascible, mais il appartient à la volonté de désirer la vengeance ou de se venger de soi-même ou d'un autre par raison.

Objection N°3.

Le passé est l'objet propre de la mémoire, d'après Aristote (Lib. de mem., chap. 1). Or, la pénitence a pour objet le passé, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2 et 3). La pénitence existe donc dans la mémoire comme dans son sujet.

Réponse à l'objection N°3 :

La mémoire est la faculté qui perçoit le passé. Or, la pénitence n'appartient pas à la puissance qui perçoit, mais à celle qui appète et qui présuppose l'acte de la puissance perceptive. Par conséquent la pénitence n'existe pas dans la mémoire, mais elle la présuppose.

1 Elle en est une partie potentielle ou une espèce imparfaite. †

2 Ce n'est pas une justice parfaite et absolue, parce que la réparation n'est jamais adéquate à l'offense, mais c'est une espèce de justice imparfaite. †

Objection N°4.

Une chose n'agit pas où elle n'existe pas. Or, la pénitence éloigne le péché de toutes les puissances de l'âme. Elle est donc dans toutes les puissances de l'âme, et n'existe pas seulement dans la volonté.

Réponse à l'objection N°4 :

La volonté, comme nous l'avons vu (quest. 82, art. 4, et 1a 2æ, quest. 9, art. 1), meut toutes les autres puissances de l'âme. C'est pour cela qu'il ne répugne pas que la pénitence qui existe dans la volonté opère quelque chose dans chacune des puissances de l'âme.

Mais c'est le contraire. La pénitence est un sacrifice, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 50, 19) : Un esprit affligé est un sacrifice agréable à Dieu. Or, l'oblation du sacrifice est un acte de la volonté, suivant ces autres paroles du Psalmiste (Ps. 53) : Je vous offrirai volontairement un sacrifice. La pénitence existe donc dans la volonté.

Conclusion.

La pénitence étant une espèce de justice, elle existe dans la volonté comme dans son sujet, et son acte propre est le dessein que l'on a de réparer l'offense commise contre Dieu.

Il faut répondre que nous pouvons parler de la pénitence de deux manières :

1. Selon qu'elle est une passion, et dans ce sens, puisqu'elle est une espèce de tristesse, elle existe dans le concupiscible, comme dans son sujet ;
2. Selon qu'elle est une vertu ; alors, comme nous l'avons dit (art. préc.), elle est une espèce de justice. La justice, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 56, art. 6), a pour sujet l'appétit raisonnable qui est la volonté. D'où il est évident que la pénitence, selon qu'elle est une vertu, existe dans la volonté, comme dans son sujet, et son acte propre est la résolution que l'on prend de réparer le mal qu'on a commis contre Dieu[1].

Article 5 : Le commencement de la pénitence vient-il de la crainte ?

85

Objection N°1.

Il semble que le commencement de la pénitence ne vienne pas de la crainte. Car la pénitence commence par la détestation du péché. Or, cette détestation appartient à la charité, comme nous l'avons dit (art. 3). La pénitence vient donc de l'amour plutôt que de la crainte.

Réponse à l'objection N°1 :

Le péché commence à déplaire à l'homme, surtout au pécheur, à cause des supplices que la crainte servile a pour objet, avant de lui déplaire parce qu'il offense Dieu, ou à cause de sa laideur, ce qui appartient à la charité.

Objection N°2.

Les hommes sont excités à la pénitence par l'attente du royaume céleste, d'après ces paroles (Matth., 3, 2 et 4, 17) : Faites pénitence, car le royaume des cieux approche. Or, le royaume des cieux est l'objet de l'espérance. La pénitence procède donc de l'espérance plus que de la crainte.

1 De là il résulte, comme l'observe Billuart, que la douleur requise dans le pénitent doit être raisonnable, c'est-à-dire qu'elle doit exister dans l'appétit rationnel et non dans l'appétit sensitif. Quand elle existe dans ce dernier et qu'elle se manifeste par des larmes, c'est une bonne chose, mais cela n'est pas essentiel. †

Réponse à l'objection N°2 :

En disant que le royaume des cieux approche, on entend par là l'avènement non seulement du roi qui récompense, mais encore du roi qui punit. D'où saint Jean-Baptiste disait (Matth., 3, 7) : Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère dont vous êtes menacés ?

Objection N°3.

La crainte est un acte intérieur de l'homme. Or, la pénitence ne paraît pas exister en nous d'après l'œuvre de l'homme, mais d'après l'œuvre de Dieu, selon ces paroles du prophète (Jér., 31, 19) : J'ai fait pénitence, après que vous m'avez converti. La pénitence ne procède donc pas de la crainte.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mouvement même de la crainte[1] procède de l'acte de Dieu qui convertit le cœur. D'où il est dit (Deut., 5, 29) : Qui leur donnera un esprit qui soit tel qu'ils me craignent ? C'est pourquoi de ce que la pénitence procède de la crainte, cela n'empêche pas qu'elle vienne de l'acte de Dieu qui convertit le cœur.

Mais c'est le contraire. Isaïe dit (Is., 26, 17) : La pénitence nous a rendus comme une femme qui a conçu et qui étant près d'enfanter jette de grands cris dans la violence de ses douleurs. Puis il ajoute d'après une autre version (Septante) : Nous avons conçu, Seigneur, par votre crainte, et nous avons, pour ainsi dire, enfanté et produit l'esprit de salut, c'est-à-dire de pénitence salutaire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 6). La pénitence procède donc de la crainte.

Conclusion.

L'acte de pénitence commence par la crainte servile comme par le premier mouvement de la volonté qui s'y rapporte, mais il commence par la crainte filiale comme par son principe immédiat et prochain.

Il faut répondre que nous pouvons parler de la pénitence de deux manières :

1. Quant à l'habitude. En ce sens Dieu l'infuse immédiatement sans que nous opérions d'une manière principale ; mais il ne l'infuse pas sans que nous nous y disposions en coopérant par certains actes.
2. Nous pouvons parler de la pénitence quant aux actes par lesquels nous coopérons avec Dieu qui opère en elle. Le premier principe de ces actes est l'opération de Dieu qui convertit le cœur, d'après ces paroles (Lam., 5, 21) : Convertissez-nous, Seigneur, vers vous, et nous serons convertis. Le second acte est le mouvement de la foi ; le troisième le mouvement de la crainte servile par lequel on s'éloigne du péché dans la crainte des supplices ; le quatrième est le mouvement de l'espérance par lequel on prend la résolution de se corriger dans l'espérance d'obtenir son pardon ; le cinquième est le mouvement de la charité par lequel le péché déplaît en lui-même et non plus seulement à cause des supplices ; le sixième est le mouvement de la crainte filiale par lequel, par respect pour Dieu, on lui offre volontairement la réparation de l'injure commise[2]. Il est donc évident que l'acte de la pénitence procède de la crainte servile, comme du premier mouvement de la volonté qui s'y rapporte ; tandis qu'elle procède de la crainte filiale, comme de son principe propre et immédiat.

1 C'est ce qui fait dire au concile de Trente (sess. 14, chap. 1) : Timor non solùm non facit hominem hypocritam et magis peccatorem, verùm etiam donum Dei est et Spiritûs sancti impulsus, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitæ, ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pœnitentiam egerunt et misericordiam à Domino impetrarunt. †

2 Tous ces actes ne se produisent pas toujours explicitement et dans le même ordre, mais ils existent au moins virtuellement, et cet ordre est celui que le concile de Trente a suivi dans l'énumération qu'il en fait (Cf. conc. Trid., sess. 6, chap. 6). †

Article 6 : La pénitence est-elle la première des vertus ?

85

Objection N°1.

Il semble que la pénitence soit la première des vertus. Car sur ces paroles (Matth., 3, 2) : Faites pénitence, la glose dit (ord.) : La première vertu, c'est de tuer le vieil homme par la pénitence et de haïr les vices.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette glose parle de l'acte de la pénitence selon qu'il est le premier dans l'ordre du temps parmi les actes des autres vertus morales.

Objection N°2.

Il semble qu'on doive s'éloigner d'un terme avant de s'approcher d'un autre. Or, toutes les autres vertus paraissent avoir pour but de s'approcher d'un terme, parce qu'elles ont toutes pour fin de porter l'homme à bien agir, tandis que la pénitence paraît avoir pour but de s'éloigner du mal. Elle paraît donc être avant toutes les autres vertus.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les mouvements successifs il faut, selon l'ordre du temps, s'éloigner d'un terme avant de parvenir à un autre. C'est aussi la même chose dans l'ordre de nature, de la part du sujet[1] ou selon l'ordre de la cause matérielle. Mais, selon l'ordre de la cause efficiente et finale, il faut d'abord parvenir au terme ; car c'est ce que l'agent se propose premièrement[2], et c'est cet ordre qu'on considère principalement dans les actes de l'âme, comme on le voit (Phys., liv. 2, text. 42).

Objection N°3.

Avant la pénitence le péché existe dans l'âme. Or, il n'y a aucune vertu qui existe dans l'âme simultanément avec le péché. Il n'y a donc aucune vertu qui soit antérieure à la pénitence, et par conséquent puisqu'elle ouvre la voie aux autres, en excluant le péché, elle paraît être la première.

Réponse à l'objection N°3 :

La pénitence ouvre la voie aux vertus, en effaçant le péché par la vertu de la foi, de l'espérance et de la charité, qui sont naturellement les premières ; mais elle la leur ouvre de telle sorte qu'elles entrent simultanément avec elle. Car dans la justification de l'impie la rémission de la faute et l'infusion de la grâce existent simultanément avec le mouvement du libre arbitre vers Dieu et contre le péché, et avec la grâce toutes les vertus sont simultanément infuses, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 65, art. 3).

Mais c'est le contraire. La pénitence procède de la foi, de l'espérance et de la charité, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 2). La pénitence n'est donc pas la première des vertus.

Conclusion.

La vertu de la pénitence n'est pas absolument la première des vertus dans l'ordre du temps ou de la nature, mais elle est la première sous un rapport dans l'ordre du temps seulement, c'est-à-dire quant à son acte qui se présente le premier dans la justification de l'impie.

Il faut répondre que dans les vertus on ne considère pas l'ordre du temps quant aux habitudes, parce que les vertus étant connexes, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 65, art. 1), elles commencent simultanément à être toutes dans l'âme ; mais on dit que l'une d'elles est avant l'autre

1 C'est ce qui se remarque dans la pénitence, car elle doit d'abord abandonner le péché pour s'approcher ensuite de Dieu. †

2 Suivant ce principe que la fin est la première dans l'intention, quoiqu'elle soit la dernière dans l'exécution. †

selon l’ordre de la nature, qui se considère d’après l’ordre des actes, c’est-à-dire selon que l’acte d’une vertu présuppose l’acte d’une autre. — On doit donc dire qu’il y a des actes louables qui peuvent précéder l’acte et l’habitude de la pénitence, comme les actes de foi et d’espérance informes[1] et l’acte de la crainte servile. Mais l’acte et l’habitude de la charité existent dans le temps simultanément avec l’acte et l’habitude de la pénitence, et avec les habitudes des autres vertus. Car, comme nous l’avons vu (1a 2æ, quest. 113, art. 3 et 4), dans la justification de l’impie il y a tout à la fois le mouvement du libre arbitre vers Dieu, qui est un acte de foi formé par la charité, et le mouvement du libre arbitre contre le péché, qui est l’acte de la pénitence. Le premier de ces deux actes précède naturellement le second ; car l’acte de la vertu de pénitence est contraire au péché et procède de l’amour de Dieu. D’où le premier acte est la raison et la cause du second. — La pénitence n’est donc pas absolument la première des vertus, ni dans l’ordre du temps, ni dans l’ordre de nature ; parce que selon l’ordre de nature les vertus théologales la précèdent absolument : mais sous un rapport elle est la première de toutes les vertus dans l’ordre du temps, quant à son acte qui est le premier qui se présente dans la justification de l’impie[2]. Dans l’ordre de nature les autres vertus paraissent être avant celle-là, comme ce qui existe par soi est avant ce qui existe par accident. Car les autres vertus paraissent être par elles-mêmes nécessaires au bien de l’homme ; tandis que la pénitence ne l’est qu’hypothétiquement, c’est-à-dire dans le cas où le péché existe préalablement, comme nous l’avons vu (quest. 65, art. 2, dans le corps de l’article et Réponse N°4) en parlant du rapport qu’il y a entre le sacrement de pénitence et les autres sacrements. [Q89-1] ;

85

1 On appelle ainsi les actes de foi et d’espérance quand ces vertus ne sont pas unies à la charité qui les perfectionne. Ces actes précèdent la pénitence, parce que pour faire pénitence il faut croire et espérer que l’on peut obtenir son pardon. †

2 Car il faut d’abord se réconcilier avec Dieu avant de s’appliquer à la pratique des autres vertus. †

QUESTION 86 : DE L'EFFET DE LA PÉNITENCE QUANT À LA RÉMISSION DES PÉCHÉS MORTELS

Question 86 : De l'effet de la pénitence quant à la rémission des péchés mortels.....539
Article 1 : Tous les péchés sont-ils effacés par la pénitence ?.....540
Article 2 : Peut-on remettre le péché sans la pénitence ?.....541
Article 3 : Un péché peut-il être remis par la pénitence sans qu'un autre le soit ?.....543
Article 4 : Quand la faute est remise par la pénitence, la peine due à la faute subsiste-t-elle encore ?.....545
Article 5 : Quand le péché-mortel est remis, tous les restes du péché sont-ils enlevés ?.....547
Article 6 : La rémission de la faute est-elle un effet de la pénitence ?.....548

Nous devons ensuite nous occuper des effets de la pénitence :

1. Quant à la rémission des péchés mortels ;
2. Quant à la rémission des péchés véniels ;
3. Quant au retour des péchés pardonnés ;
4. Quant au recouvrement des vertus.

Sur la première de ces considérations il y a six questions à examiner :

1. Tous les péchés mortels sont-ils effacés par la pénitence ?[1]
2. Peuvent-ils être effacés sans elle ?[2]
3. Un péché peut-il être remis sans l'autre ?[3]
4. La pénitence enlève-t-elle la faute eu laissant subsister la peine qui lui est due ?[4]
5. Les restes des péchés subsistent-ils ?[5]
6. Est-ce un effet de la pénitence comme vertu ou comme sacrement d'enlever le péché ?

1 Il est de foi que tous les péchés peuvent être remis par la pénitence : Si post susceptionem baptismi, dit le concile de Latran, quisquam prolapsus fuerit peccatum, per veram pœnitentiam semper reparari potest. En établissant cette vérité saint Thomas réfute l'erreur des novatiens et des montanistes qui ont prétendu le contraire. †

2 Il est de foi que la pénitence, comme vertu, est nécessaire d'une nécessité de moyen aussi bien que d'une nécessité de précepte. C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Trente (sess. 14, chap. 1) : Fuit quidem pœnitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent. †

3 Il est certain et reconnu par tous les théologiens qu'un péché-mortel ne peut être remis sans les autres d'après la puissance ordinaire de Dieu, mais il y en a qui croient qu'il le pourrait d'après sa puissance absolue. †

4 Les luthériens et les calvinistes nient qu'après la rémission de la faute il reste une peine temporelle ; et c'est de là qu'ils partent pour attaquer le purgatoire, les indulgences et toutes les œuvres satisfactoires. Leur erreur a ainsi été condamnée par le concile de Trente : Si quis, post acceptam justificaitonis gratiam, cuilibet peccatori pœnitenti ità culpam remitti et reatum pœnæ æterna deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ, vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cælorum aditus patere possit, anathema sit (sess. 6, can. 3). †

5 On entend ici par les restes du péché les habitudes mauvaises ou les dispositions qui résultent des fautes que l'on a commises auparavant ; l'âme est d'autant moins apte à faire le bien que les fautes qu'on a commises sont plus graves, ou qu'on est resté plus longtemps dans le péché, ou qu'on a péché plus souvent. †

Article 1 : Tous les péchés sont-ils effacés par la pénitence ?

86

Objection N°1.

Il semble que tous les péchés ne soient pas effacés par la pénitence. Car l'Apôtre dit (Héb., 12, 17) qu'Esaü ne fut pas accessible à la pénitence, quoiqu'il l'eût demandée avec larmes[1] ; et la glose ajoute (interl.) : Il ne trouva pas lieu de se faire pardonner et bénir par la pénitence. Et il est dit d'Antiochus (2 Mach., 9, 13) : L'impie priait Dieu, dont il ne devait pas obtenir miséricorde. Il ne semble donc pas que tous les péchés soient effacés par la pénitence.

Réponse à l'objection N°1 :

Esaü ne s'est pas véritablement repenti ; ce qui est manifeste, puisqu'il disait (Gen., 27, 41) : Le temps de la mort de mon père viendra, et je tuerai mon frère Jacob. De même Antiochus n'a pas été véritablement pénitent[2] ; car il déplorait ses fautes, non parce qu'elles offensaient Dieu, mais à cause des souffrances corporelles qu'il endurait.

Objection N°2.

Saint Augustin dit dans son livre (De sermone Dom. in monte, liv. 1, chap. 22) : Que le péché que l'on commet, lorsqu'après avoir connu Dieu par la grâce du Christ on attaque ses frères et on s'arme des torches de l'envie contre la grâce elle-même, est une faute si grave qu'on ne peut avoir l'humilité de la prière, quand même on serait forcé par sa conscience mauvaise à reconnaître son péché et à le proclamer. Tout péché ne peut donc être détruit par la pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces paroles de saint Augustin doivent s'entendre ainsi : la tâche du péché est si grave qu'on ne peut avoir l'humilité nécessaire pour en obtenir le pardon, c'est-à-dire qu'on ne le peut facilement. C'est ainsi qu'on dit qu'on ne peut guérir celui qu'on ne peut guérir qu'à grande peine. Cependant cet effet peut être produit par la vertu de la grâce divine qui soulève quelquefois jusqu'au fond de la mer, selon l'expression du Psalmiste (Ps. 67).

Objection N°3.

Le Seigneur dit (Matth., 12, 32) : Celui qui aura dit une parole contre l'Esprit-Saint, il ne lui sera pardonné ni en ce monde, ni en l'autre. Tout péché ne peut donc être remis par la pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette parole ou le blasphème contre l'Esprit-Saint est l'impénitence finale, comme le dit saint Augustin (Lib. de verbis Dom., serm. 11, chap. 12 et 13), et cette impénitence est absolument irrémissible, parce qu'après la fin de cette vie il n'y a plus de rémission pour les péchés. Ou bien si on entend par le blasphème de l'Esprit-Saint le péché que l'on commet par malice, ou le blasphème lui-même de l'Esprit-Saint, on dit qu'il est irrémissible, c'est-à-dire qu'on ne peut le remettre facilement ; soit parce que ce péché n'a pas en lui-même de cause d'excuse, soit parce qu'on est puni pour ce péché en ce monde-ci et dans l'autre, comme nous l'avons expliqué (2a 2æ, quest. 14).

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ez., 18, 22) : Je ne me souviendrai plus de toutes les iniquités qu'il a commises.

---

1 Ce passage de saint Paul s'entend plutôt de la pénitence d'Isaac que de celle d'Esaü, et il signifie qu'Esaü ne put obtenir de son père qu'il se repentît de la bénédiction qu'il avait donnée à Jacob, et qu'il ne put la lui faire rétracter, quoiqu'il lui eût demandé sa bénédiction avec larmes. †

2 Ce qui le prouve c'est que l'Écriture en rapportant sa prière dit : Or ce scélérat priait ((2 Mach., 9, 13), et qu'elle lui donne les noms d'homicide et de blasphémateur, et que d'ailleurs il n'a point délivré les Juifs de la tyrannie qu'il exerçait sur eux. †

Conclusion.

La liberté de l'homme et l'efficacité de la grâce divine montrent qu'il n'y a pas de péché ici-bas qui ne puisse être effacé par la pénitence véritable.

Il faut répondre que si un péché ne pouvait être effacé par la pénitence, cela pourrait résulter de deux causes, ou de ce qu'on ne pourrait s'en repentir, ou de ce que la pénitence ne pourrait l'effacer. Les péchés des démons et des damnés ne peuvent être effacés par la pénitence pour le premier motif ; parce que leur volonté se trouve affermie dans le mal, de telle sorte que le péché ne peut leur déplaire, comme faute ; ils ne détestent que la peine qu'ils souffrent, et c'est pour cela qu'ils font une pénitence infructueuse, d'après ces paroles de l'Écriture qui dit (Sag., 5, 3) qu'ils font pénitence et qu'ils gémissent dans les angoisses de leur cœur. Aussi cette pénitence n'est pas accompagnée de l'espérance du pardon, mais du désespoir. Il ne peut en être ainsi du péché de l'homme qui est ici-bas, dont le libre arbitre peut se porter vers le bien et vers le mal. C'est donc une erreur de dire que l'on fait dans ce monde des péchés dont on ne peut se repentir, parce que :

1. On détruirait par là le libre arbitre ;
2. On dérogerait à la vertu de la grâce par laquelle le cœur de tout pécheur peut être tourné au repentir, d'après ces paroles (Prov., 21, 1) : Le cœur du roi est dans la main de Dieu et il le tournera partout où il voudra.

C'est aussi une erreur de croire qu'on ne puisse effacer un péché par la pénitence véritable, parce que :

1. C'est une chose qui répugne à la miséricorde de Dieu, dont il est dit (Joël, 2, 13) qu'il est bon et miséricordieux, qu'il est patient et riche en miséricorde et qu'il l'emporte sur toute espèce de malice ; car Dieu serait en quelque sorte vaincu par l'homme, si l'homme voulait qu'un péché fût effacé et que Dieu ne le voulût pas ;
2. Ce serait déroger à la vertu de la passion du Christ par laquelle la pénitence opère, comme les autres sacrements, puisqu'il est écrit (1 Jean, 2, 2) que le Christ a été victime de propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux de tout le monde entier. On doit donc dire absolument que tout péché ici-bas peut être effacé par la pénitence véritable. [Q89-1] ;

Article 2 : Peut-on remettre le péché sans la pénitence ?

86

Objection N°1.

Il semble que le péché puisse être remis sans la pénitence. Car la puissance de Dieu n'est pas moindre à l'égard des adultes qu'à l'égard des enfants. Or, il remet les péchés aux enfants sans la pénitence. Il le fait donc aussi aux adultes.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans les enfants il n'y a que le péché originel qui ne consiste pas dans un dérèglement actuel de la volonté, mais dans un dérèglement habituel de la nature, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 82, art. 1). C'est pourquoi ce péché leur est remis avec une modification habituelle qui est produite par l'infusion de la grâce et des vertus, mais non avec une modification actuelle. Quant à l'adulte qui a des péchés actuels qui consistent dans le dérèglement actuel de la volonté, ses fautes ne lui sont pas remises, même dans le baptême[1], sans un changement actuel de la volonté qui s'opère par la pénitence.

1 La contrition, jointe à un commencement d'amour de Dieu, est une des dispositions qu'on requiert des adultes qui se présentent pour recevoir le baptême. †

Objection N°2.

Dieu n'a pas enchaîné sa vertu aux sacrements. Or, la pénitence est un sacrement. Les péchés peuvent donc être remis par la vertu divine sans elle.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison s'appuie sur la pénitence considérée comme sacrement.

Objection N°3.

La miséricorde de Dieu est plus grande que celle de l'homme. Or, l'homme remet quelquefois son offense à un de ses semblables, sans que celui-ci se repente. D'où le Seigneur dit (Matth., 5, 44) : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. Donc à plus forte raison Dieu remet son offense aux hommes qui ne se repentent pas.

Réponse à l'objection N°3 :

La miséricorde de Dieu a une vertu plus grande que celle de l'homme en ce qu'elle change la volonté de l'homme pour qu'il se repente ; ce que ne peut faire la miséricorde de l'homme.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jér., chap. 18) : Si cette nation fait pénitence du mal qu'elle a fait, je me repentirai du mal que j'ai eu dessein de lui faire. Il semble donc au contraire que si l'homme ne fait pas pénitence, Dieu ne lui remette pas son péché.

Conclusion.

Aucun péché actuel ne peut être remis ici-bas sans la vertu de pénitence.

Il faut répondre qu'il est impossible que le péché-mortel actuel soit remis sans la pénitence, si l'on parle de la pénitence qui est une vertu. Car le péché étant une offense contre Dieu, Dieu remet le péché de la même manière qu'il remet l'offense commise contre lui. Or, l'offense est directement opposée à la grâce ; car on dit que quelqu'un est offensé à l'égard d'un autre par là même qu'il lui retire sa grâce. Mais, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 110, art. 1), il y a cette différence entre la grâce de Dieu et la grâce de l'homme, c'est que la grâce de l'homme ne produit pas, mais qu'elle présuppose la bonté véritable ou apparente dans l'individu qu'elle gratifie ; au lieu que la grâce de Dieu produit la bonté dans l'homme qu'elle a pour objet, parce que la bonne volonté de Dieu, qu'on désigne sous le nom de grâce, est la cause de tout bien créé. Ainsi il peut se faire que l'homme remette l'offense à celui qui l'a offensé sans que la volonté de ce dernier subisse aucun changement ; tandis qu'il ne peut se faire[1] que Dieu remette l'offense à quelqu'un sans que la volonté de celui-ci soit changée. Et comme l'offense du péché-mortel provient de ce que la volonté de l'homme s'est détournée de Dieu pour se porter vers un bien qui est changeant, il s'ensuit qu'il est requis pour la rémission de l'offense faite contre Dieu que la volonté de l'homme se modifie au point de se tourner vers Dieu en détestant le mouvement qu'elle suivait précédemment, et en prenant la résolution de se corriger ; ce qui appartient à l'essence de la pénitence considérée comme vertu. Et c'est pour cela qu'il est impossible que le péché soit remis à quelqu'un sans la pénitence, comme vertu. — Quant au sacrement de pénitence, il est produit, comme nous l'avons dit (quest. 84, art. 3), par le ministère du prêtre qui lie et qui délie, sans lequel Dieu peut remettre le péché[2], comme le Christ l'a remis à la femme adultère, d'après saint Jean (chap. 8), et à la femme pécheresse, d'après saint Luc (chap. 7), quoiqu'il ne leur ait pas remis leurs fautes sans la vertu de pénitence. Car, comme le

1 Tous les théologiens reconnaissent que cela est impossible d'après la loi ordinaire de Dieu, mais ils se demandent s'il le pourrait faire absolument au moyen de sa puissance extraordinaire. ils sont partagés à cet égard. †

2 Dieu peut remettre à la vérité les péchés sans ce sacrement, mais depuis que le Christ l'a établi on ne peut être pardonné sans avoir au moins le désir de le recevoir. †

dit saint Grégoire (Hom. 33 in Evang.), il les a intérieurement attirées à la pénitence par la grâce qu'elles ont reçue extérieurement par sa miséricorde. [Q87-1] ; [Q87-2] ; [Q88-2] ; [Q89-2] ;

Article 3 : Un péché peut-il être remis par la pénitence sans qu'un autre le soit ?

86

Objection N°1.

Il semble qu'un péché puisse être remis par la pénitence sans un autre. Car le Seigneur dit (Amos, 4, 7) : J'ai fait qu'il a plu sur une ville et qu'il n'a point plu sur une autre, qu'il a plu sur un endroit et que l'autre sur lequel il n'a point plu a été stérile ; ce que saint Grégoire explique en disant (Sup. Ezech., hom. 10) : Lorsque celui qui hait son prochain se corrige des autres défauts, la même cité reçoit la pluie d'un côté et reste sèche de l'autre ; parce qu'il y en a qui, quand ils retranchent certains vices, persistent dans d'autres d'une manière grave. Un péché peut donc être remis par la pénitence sans qu'un autre le soit.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Grégoire ne doit pas s'entendre de la rémission de la faute, mais de la cessation de l'acte ; parce que quelquefois celui qui a eu l'habitude de commettre plusieurs péchés, abandonne l'un sans abandonner l'autre, ce qui est produit à la vérité par le secours de Dieu, sans arriver toutefois jusqu'à la rémission de la faute.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit dans le psaume Beati immaculati[1] que la première consolation, c'est que Dieu n'oublie pas d'avoir pitié ; la seconde s'exerce par la punition, où, quoique la foi manque, la peine satisfait et relève. On peut donc être relevé d'un péché quoique le péché d'infidélité reste.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ce passage de saint Ambroise le mot fides ne peut pas s'entendre de la foi par laquelle on croit dans le Christ ; parce que, comme le dit saint Augustin sur ces paroles (Jean, chap. 15) : Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse pas parlé, ils n'auraient pas de péché, c'est-à-dire ils ne seraient pas responsables de leur défaut de foi, car l'incrédulité est le péché qui renferme tous les autres. Mais le mot fides[2] se prend en cet endroit pour la conscience ; parce que quelquefois, par les peines qu'on supporte patiemment, on obtient la rémission d'un péché dont on n'avait pas conscience.

Objection N°3.

Quand il s'agit de choses qui n'existent pas ensemble nécessairement, l'une peut être enlevée sans l'autre. Or, les péchés, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 73, art. 1), ne sont pas connexes, et par conséquent l'un d'eux peut exister sans l'autre. L'un d'eux peut donc être aussi remis sans l'autre par la pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

Les péchés, quoiqu'ils ne soient pas connexes quant à l'acte par lequel on se tourne vers le bien qui change, le sont cependant par rapport à l'acte par lequel on se détourne du bien immuable, qui est l'acte commun à tous les péchés mortels. Sous ce rapport ils ont la nature de l'offense qui doit être effacée par la pénitence.

1 (post explic. versic. Exitus aquarum, etc.) †

2 Dans le passage cité ce mot indique plutôt un défaut de confiance ; quoique les Juifs n'aient pas eu confiance, Dieu les a néanmoins délivrés ; ce qui est une marque de sa miséricorde. †

Objection N°4.

Les péchés sont des dettes dont nous demandons la remise, quand nous disons dans l'oraison dominicale : Remettez-nous nos offenses, etc. Or, l'homme remet quelquefois une dette sans une autre. Dieu remet donc aussi par la pénitence un péché sans l'autre.

Réponse à l'objection N°4 :

La dette d'une chose extérieure, comme une dette d'argent, n'est pas contraire à l'amitié d'après laquelle on fait la remise de ce qui est dû. C'est pourquoi on peut remettre une dette sans en remettre une autre. Mais la dette du péché est contraire à l'amitié. C'est pour cela qu'une faute ou une offense n'est pas remise sans une autre. Car il paraît ridicule qu'on demande pardon à un homme d'une offense sans lui demander pardon d'une autre.

Objection N°5.

Par l'amour de Dieu les péchés sont remis aux hommes, d'après ces paroles du prophète (Jér., 31, 3) : Je vous aime d'un amour éternel, c'est pour cela que je vous ai attiré par la compassion. Or, rien n'empêche que Dieu n'aime l'homme par rapport à une chose et qu'il soit son ennemi par rapport à une autre. C'est ainsi qu'il aime le pécheur quant à la nature et qu'il le hait quant à la faute. Il semble donc possible que Dieu remette par la pénitence un péché sans l'autre.

Réponse à l'objection N°5 :

L'amour par lequel Dieu aime la nature de l'homme ne se rapporte pas au bien de la gloire dont il est privé par tout péché-mortel ; au lieu que l'amour de la grâce par laquelle on obtient la rémission du péché-mortel met l'homme en rapport avec la vie éternelle, d'après ces paroles (Rom., 6,23) : La grâce de Dieu est la vie éternelle. Il n'y a donc pas de parité.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (alius auctor, De ver. et fals. pœnit., chap. 9) : Il y en a qui se repentent d'avoir péché, mais non d'une manière complète, se réservant des choses dans lesquelles ils se délectent sans remarquer que le Seigneur a délivré du démon celui qui était tout à la fois muet et sourd, pour nous apprendre par là que nous ne sommes jamais guéris qu'autant que nous sommes délivrés de tous nos maux.

Conclusion.

Puisque aucun péché-mortel ne peut être remis sans la grâce et la pénitence et que tout péché-mortel répugne à la grâce et à la pénitence, il ne peut se faire qu'un péché soit remis par la vertu de pénitence sans l'autre.

Il faut répondre qu'il est impossible qu'un péché soit remis sans l'autre par la pénitence :

1. Parce qu'un péché est remis, selon que l'offense contre Dieu est effacée par la grâce. D'où nous avons vu (1a 2æ, quest. 109, art. 7, et quest. 113, art. 2) que comme le péché ne peut être remis sans la grâce, et que tout péché-mortel est contraire à la grâce et l'exclut, par conséquent il est impossible qu'un péché soit remis sans l'autre.
2. Parce que, comme nous l'avons montré (art. préc.), le péché-mortel ne peut être remis sans la véritable pénitence à laquelle il appartient d'abandonner le péché selon qu'il est contre Dieu, ce qui est commun à tous les péchés mortels. Or, dès que la cause est la même, l'effet est le même aussi. Il ne peut donc pas être véritablement pénitent celui qui se repent d'un péché, sans se repentir d'un autre. Car s'il détestait ce péché, parce qu'il est contre Dieu qu'il aime

par-dessus toutes choses[1], il s'ensuivrait qu'il se repentirait de tous ses péchés[2]. D'où il résulte qu'il est impossible qu'un péché soit remis sans l'autre par la pénitence.

3. Parce que ce serait contraire à la perfection de la miséricorde de Dieu, dont les œuvres sont parfaites, comme il est dit (Deut., chap. 32), et qui a par conséquent totalement pitié de celui qui est l'objet de sa miséricorde. Et c'est ce que dit saint Augustin (alius auctor loc. cit.). C'est une impiété et un défaut de foi que d'espérer un demi-pardon de celui qui est juste et qui est la justice.
[Q87-4] ; [Q87-4b] ;

Article 4 : Quand la faute est remise par la pénitence, la peine due à la faute subsiste-t-elle encore ?

86

Objection N°1.

Il semble que quand la faute a été remise par la pénitence, la peine ne subsiste plus. Car en écartant la faute, on écarte l'effet. Or, la faute est la cause de la peine qui lui est due ; puisqu'on mérite la peine, parce qu'on a commis la faute. Donc, une fois que la faute a été remise, la peine qui lui est due ne doit plus subsister.

Réponse à l'objection N°1 :

Le péché-mortel implique deux choses : le mouvement par lequel on se détourne de Dieu, et celui par lequel on se porte vers le bien créé. Mais, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 71, art. 6), le premier de ces mouvements est ce qu'il y a de formel et le second ce qu'il y a de matériel. Or, quand on enlève ce qu'il y a de formel dans une chose, on enlève son espèce, comme en enlevant la raison on détruit l'espèce humaine. C'est pourquoi on dit que le péché-mortel est remis par là même que la grâce amis l'âme en union avec Dieu, et qu'elle a simultanément enlevé l'obligation de se soumettre à la peine éternelle. Mais ce qui est matériel existe, c'est-à-dire qu'il reste le mouvement déréglé vers le bien créé, et la peine temporelle qu'on doit souffrir pour ce mouvement[3].

Objection N°2.

Comme le dit l'Apôtre (Rom., chap. 5), le don du Christ est plus efficace que le péché. Or, en péchant, l'homme encourt tout à la fois la faute et la peine qu'elle mérite. Donc, à plus forte raison, le don de la grâce remet-il tout à la fois la faute et enlève-t-il la peine qui lui est due.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 109, art. 7 et 8, et quest. 111, art. 2), il appartient à la grâce d'opérer dans l'homme en le justifiant du péché, et de coopérer avec lui pour faire le bien. La rémission de la faute et de la peine éternelle qui lui est due appartient donc à la grâce opérante, au lieu que la rémission de la peine temporelle appartient à la grâce coopérante, en ce sens que l'homme est délivré de cette peine lorsqu'il supporte patiemment ses souffrances avec le secours de la grâce divine. Ainsi, comme l'effet de la grâce opérante est avant celui de la grâce coopérante, de même la rémission de la faute et de la peine éternelle est avant la remise pleine et entière de la peine temporelle, et l'une et l'autre viennent de la grâce ; mais la première vient de la grâce seule, la seconde de la grâce et du libre arbitre[4].

1 Ce qui est requis pour la pénitence véritable. †

2 Tous les péchés mortels sont communs dans le sens qu'ils supposent tous que l'âme se détourne de Dieu. Or, elle ne peut se tourner vers lui qu'autant qu'elle rétracte ce mouvement par des sentiments opposés. †

3 Pœna æterna, dit le concile de Trente, vel sacramento, vel sacramenti voto unà cum culpa remittitur ; sed pœna temporalis, ut sacra littera docet, non tota semper dimittitur (sess. 6, chap. 14). †

4 Ainsi la remise de la peine temporelle, exigeant la coopération du libre arbitre, si elle n'est pas complète et entière, ce n'est pas à cause de l'impuissance de la grâce, mais parce que le concours de l'homme n'a pas été suffisant. †

Objection N°3.

La rémission des péchés est produite dans la pénitence par la vertu de la passion, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 3, 25) : Dieu l'a destiné pour être la victime de propitiation, par la foi qu'on aurait en son sang, à cause de la rémission des péchés passés. Or, la passion du Christ satisfait suffisamment pour tous les péchés, comme nous l'avons dit (quest. 48, quest. 49, et quest. 79, art. 5). Après la rémission de la faute, la peine qui lui était due ne subsiste donc plus.

Réponse à l'objection N°3 :

La passion du Christ est par elle-même suffisante pour effacer non seulement toute l'obligation de la peine éternelle, mais encore de la peine temporelle ; et, selon le mode dont l'homme participe à la vertu de la passion du Christ, il reçoit la remise de la peine qu'il a méritée. Ainsi, dans le baptême, l'homme participe totalement à la vertu de la passion du Christ, selon que, par l'eau et l'esprit du Christ, il meurt avec lui au péché et qu'il est régénéré en lui pour une vie nouvelle. C'est pour cela que dans le baptême l'homme obtient la rémission de toute la peine qu'il a méritée. Mais dans la pénitence il obtient la vertu de la passion du Christ selon le mode de ses propres actes qui sont la matière de la pénitence, comme l'eau est la matière du baptême, ainsi que nous l'avons dit (quest. 84, art. 1 et 3). C'est pourquoi toute la peine qu'il mérite n'est pas remise immédiatement par le premier acte de pénitence qui lui obtient la rémission de la faute ; mais il faut que tous les actes de la pénitence soient complets[1].

Mais c'est le contraire. L'Écriture rapporte (2 Rois, 12, 13) que quand David pénitent eut dit à Nathan : J'ai péché contre le Seigneur, Nathan lui répondit : Le Seigneur a aussi transféré votre péché ; vous ne mourrez point, mais le fils qui vous est né sera frappé de mort ; ce qui eut lieu en punition de la faute précédente, comme le dit le prophète (ibid.). Donc, quand la faute est remise, il reste encore à expier quelque chose de la peine qu'elle a méritée.

Conclusion.

Quoique la vertu de pénitence remette à l'homme la faute et qu'elle lui remette aussi la peine éternelle, il peut subsister encore quelque chose de la peine temporelle qu'il a méritée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 87, art. 4), il y a deux choses dans le péché-mortel : le mouvement par lequel on se détourne du bien immuable, et l'acte par lequel on se tourne vers le bien qui change. De la part de l'acte par lequel on se détourne du bien immuable le péché-mortel mérite la peine éternelle, de telle sorte que celui qui a péché contre le bien éternel soit puni éternellement. Par rapport au mouvement par lequel on se tourne d'une manière déréglée vers le bien qui change, le péché-mortel mérite une certaine peine ; parce que le dérèglement de la faute n'est ramené à l'ordre de la justice que par le châtiment. Car il est juste que celui qui s'est laissé aller à sa volonté plus qu'il ne devait, souffre quelque chose contrairement à sa volonté ; parce qu'alors l'égalité est rétablie. D'où il est dit (Apoc., 18, 7) : Multipliez ses tourments et ses douleurs en proportion de l'orgueil et des délices auxquelles il s'est abandonné. — Mais le mouvement par lequel on se tourne vers le bien qui change étant fini, le péché n'est pas tellement coupable sous ce rapport qu'il mérite une peine éternelle. Par conséquent, si le mouvement vers le bien qui change est déréglé et qu'on ne se détourne pas de Dieu, comme dans les péchés véniels, le péché ne mérite pas une peine éternelle, mais une peine temporelle. Ainsi donc, quand le péché est remis par la grâce, le

1 C'est-à-dire qu'il faut que la contrition, la rémission, la satisfaction soient entières et parfaites, de manière qu'on ait satisfait complètement. †

mouvement par lequel l'âme est détournée de Dieu est détruit, puisque l'âme est unie à Dieu par la grâce. Par conséquent la peine éternelle est simultanément effacée ; mais il peut rester[1] à subir une peine temporelle. [Q88-1] ;

Article 5 : Quand le péché-mortel est remis, tous les restes du péché sont-ils enlevés ?

86

Objection N°1.

Il semble que, quand le péché-mortel est remis, tous les restes du péché soient enlevés. Car saint Augustin dit (alius auctor, De ver. et fals. pœnit., chap. 9) : Le Seigneur n'a jamais guéri quelqu'un sans le délivrer absolument. Ainsi il a guéri l'homme tout entier le jour du sabbat ; car il a délivré son corps de toute infirmité et son âme de toute contagion. Or, les restes du péché appartiennent à l'infirmité du péché. Il ne paraît donc pas possible qu'après que la faute est remise les restes du péché subsistent.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu guérit l'homme tout entier d'une manière parfaite ; mais quelquefois il le fait subitement. C'est ainsi qu'il rendit immédiatement la santé parfaite a la belle-mère du disciple Pierre, de telle sorte qu'elle se leva pour les servir, d'après l'Évangile (Luc, 4, 39) ; d'autres fois, il le fait successivement, comme nous l'avons dit (quest. 44, art. 3 ad 2) au sujet de l'aveugle qui recouvra la vue (Marc, chap. 8). De même, il touche quelquefois spirituellement le cœur de l'homme d'une manière si vive, qu'il lui donne tout à coup, d'une manière parfaite, la santé spirituelle, non seulement par la rémission de la faute, mais encore en enlevant tous les restes du péché, comme on le voit à l'égard de sainte Magdeleine (Luc, chap. 8). D'autres fois, il remet d'abord la faute par la grâce opérante, et il enlève ensuite successivement les restes du péché par la grâce coopérante[2].

Objection N°2.

D'après saint Denis (De div. nom., chap. 4), le bien est plus efficace que le mal, parce que le mal n'agit que par la vertu du bien. Or, l'homme en péchant encourt simultanément toute la souillure du péché. Donc à plus forte raison est-il délivré de tous les restes du péché quand il fait pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

Le péché produit quelquefois immédiatement une faible disposition, quand elle résulte d'un seul acte ; d'autres fois il en produit une plus forte[3], selon qu'elle est l'effet de beaucoup d'actes.

Objection N°3.

L'œuvre de Dieu est plus efficace que l'œuvre de l'homme. Or, les œuvres de l'homme, en se rapportant au bien, effacent les restes du péché contraire. Donc à plus forte raison sont-ils effacés par la rémission de la faute, qui est l'œuvre de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les restes du péché ne sont pas enlevés par un seul acte, parce que, comme le dit Aristote dans les Catégories (chap. De opposit.), l'homme pervers ramené à de meilleures habitudes fera quelque progrès pour s'amender, et, en multipliant ses bonnes actions, il parviendra à être bon par la vertu qu'il aura

1 Saint Thomas se sert à dessein de cette expression, parce que la contrition peut-être tellement parfaite ne laisse plus rien à expier et que la satisfaction soit entière, comme dans saint Paul et la femme pécheresse. †

2 C'est ce qu'indique l'exemple de l'aveugle de l'Évangile qui ne recouvra la vue que successivement. †

3 Il y a une grande différence sous ce rapport entre celui qui commet une faute rarement et un habitudinaire. †

acquise. Mais la grâce divine produit ce changement d'une manière beaucoup plus efficace[1] par un acte ou par plusieurs.

Mais c'est le contraire. L'Évangile rapporte (Marc, chap. 8) qu'un aveugle, guéri par le Seigneur, recouvra d'abord la vue d'une manière imparfaite ; d'où il dit : Je vois marcher des hommes qui sont comme des arbres ; et ensuite il la recouvra parfaitement, de telle sorte qu'il voyait clairement toutes choses. Or, la guérison de cet aveugle signifie la délivrance du pécheur. Par conséquent, après la rémission de la faute par laquelle le pécheur recouvre la vue spirituelle, il y a encore en lui des restes de son péché passé.

Conclusion.

Rien n'empêche qu'après la rémission du péché-mortel il ne reste dans l'âme, par rapport au mouvement déréglé qui la porte vers les biens changeants, des dispositions produites par les actes antérieurs et qu'on appelle des restes du péché.

Il faut répondre que le péché-mortel, considéré par rapport au mouvement déréglé qui porte l'âme vers le bien qui change, produit en elle une disposition ou même une habitude, si l'acte se réitère fréquemment. Or, comme nous l'avons dit (art. préc.), la tâche du péché-mortel est enlevée en tant que la grâce détruit le mouvement par lequel l'âme est éloignée de Dieu. Mais ce qui se rapporte à ce mouvement étant enlevé, ce qui regarde le mouvement par lequel l'âme se porte vers le bien qui change peut néanmoins subsister, puisqu'il arrive que l'une de ces choses subsiste sans l'autre, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi rien n'empêche que, quand la faute est remise, il ne reste des dispositions produites par les actes antérieurs qu'on appelle les restes du péché[2]. Toutefois elles sont affaiblies et diminuées de telle sorte qu'elles ne dominent plus sur l'homme[3] ; et alors ces restes subsistent plutôt par manière de dispositions que par manière d'habitudes, comme le foyer de la concupiscence subsiste aussi après le baptême. [Q88-2] ; [Q89-1] ;

Article 6 : La rémission de la faute est-elle un effet de la pénitence ?

86

Objection N°1.

Il semble que la rémission de la faute ne soit pas un effet de la pénitence considérée comme vertu. Car la pénitence reçoit le nom de vertu selon qu'elle est le principe d'un acte humain. Or, l'acte humain n'opère pas pour la rémission de la faute, ce qui est un effet de la grâce opérante. La rémission de la faute n'est donc pas un effet de la pénitence comme vertu.

Réponse à l'objection N°1 :

L'effet de la grâce opérante est la justification de l'impie, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 113). Dans cette justification il y a, comme nous l'avons vu (ibid., art. 1 à 3), non seulement l'infusion de la grâce et la rémission de la faute, mais encore le mouvement du libre arbitre vers Dieu qui est un acte de foi formée[4], et le mouvement du libre arbitre contre le péché qui est un acte de pénitence. Mais ces actes humains sont produits simultanément avec la rémission de la faute, comme des effets de la grâce opérante. Par conséquent la rémission de la faute n'a pas lieu sans l'acte de la vertu de pénitence, quoiqu'elle soit un effet de la grâce opérante.

1 Elle est beaucoup plus efficace que la nature ne l'est relativement aux vertus acquises. †

2 C'est ce que l'expérience nous apprend ; car quand l'homme a pris sincèrement la résolution de quitter le péché, il lui reste néanmoins beaucoup à faire pour rompre avec ses habitudes et ses inclinations, et résister aux séductions du mal. †

3 Si l'homme succombe, il ne succombe pas nécessairement, parce qu'il était maître de prendre une détermination contraire. †

4 Fides formata, qui est la foi animée par la charité par opposition à la foi morte (fides informis). †

Objection N°2.

Il y a d'autres vertus qui sont plus excellentes que la pénitence. Or, on ne dit pas que la rémission de la faute est l'effet d'une autre vertu. Il n'est donc pas non plus l'effet de la pénitence comme vertu.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la justification de l'impie il n'y a pas seulement un acte de pénitence, mais il y a encore un acte de foi, comme nous l'avons dit (Réponse N°1 et 1a 2æ, quest. 113, art. 4). C'est pourquoi la rémission de la faute n'est pas seulement un effet de la vertu de pénitence, mais elle est plus principalement l'effet de la foi et de la charité.

Objection N°3.

La rémission de la faute ne s'obtient que d'après la vertu de la passion du Christ, suivant ces paroles (Héb., 9, 22) : Il n'y a pas de rémission sans effusion de sang. Or, la pénitence, comme sacrement, opère en vertu de la passion du Christ tel que le font les autres sacrements, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 62, art. 4 et 5). La rémission de la faute n'est donc pas l'effet de la pénitence comme vertu, mais comme sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

L'acte de la vertu de pénitence est rapporté à la passion du Christ par la foi et par l'ordre qui le soumet aux chefs de l'Église : c'est pourquoi il produit, de ces deux manières, la rémission de la faute par la vertu de la passion du Christ[1]. [Q89-2] ;

Mais c'est le contraire. La cause propre d'une chose est ce sans quoi elle ne peut exister. Car tout effet dépend de sa cause. Or, la rémission de la faute peut venir de Dieu sans le sacrement de pénitence, mais non sans la pénitence comme vertu, ainsi que nous l'avons dit (quest. 84, art. 5, Réponse N°3, et quest. 85, art. 2). Ainsi, avant les sacrements de la loi nouvelle, Dieu remettait aussi les péchés à ceux qui se repentaient. La rémission de la faute est donc principalement l'effet de la pénitence comme vertu.

Conclusion.

Puisque la vertu des clefs tient lieu de la forme dans le sacrement de pénitence et que les actes du pénitent tiennent lieu de matière, la rémission des fautes, quoiqu'elle n'existe pas sans l'acte de la vertu de pénitence, est plus principalement l'effet de la pénitence comme sacrement.

Il faut répondre que la pénitence est une vertu, selon qu'elle est le principe de certains actes humains[2]. Les actes humains, qui viennent du pécheur, sont ce qui forme la matière dans le sacrement de pénitence. Or, tout sacrement produit son effet, non seulement par la vertu de sa forme, mais encore par la vertu de sa matière ; car un sacrement se compose de ces deux choses, comme nous l'avons vu (quest. 60, art. 6, Réponse N°2, et art. 7). Par conséquent, comme la rémission de la faute est produite dans le baptême, non seulement par la vertu de la forme, mais encore par la vertu de la matière, c'est-à-dire de l'eau, et qu'elle l'est plus principalement par la vertu de la forme de laquelle l'eau reçoit sa vertu : de même la rémission de la faute est l'effet de la pénitence, mais elle est produite plus principalement par la vertu des chefs que possèdent les ministres, auxquels on rapporte ce qu'il y a de formel dans ce sacrement, comme nous l'avons dit (quest. 84, art. 3), et elle provient secondairement de la puissance des actes du pénitent, qui appartiennent à la vertu de pénitence, toutefois selon que ces actes se rapportent de quelque manière aux chefs de l'Église[3].

1 Comme vertu et comme sacrement c'est toujours à la passion du Christ qu'elle doit son efficacité. †

2 Ces actes sont la contrition, la confession et la satisfaction, qui sont la matière du sacrement. †

3 Ainsi quand on aurait véritablement la contrition de ses péchés, on ne pourrait en obtenir le pardon, si l'on n'avait pas la volonté de les soumettre aux clefs de l'Église. C'est ce que le concile de Trente exprime ainsi (sess. 14, chap. 4) : Docet sancta synodus etsi contritionem hanc aliquando perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare priusquam hoc pœnitentiæ sacramentum actu suscipiatur ; ipsam nihilominùs reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illo includitur, non esse adscribendam. †

Ainsi, il est évident que la rémission de la faute est un effet de la pénitence comme vertu, quoiqu'elle soit plus principalement un de ses effets comme sacrement.

Quant à ce que l'on objecte dans le sens contraire, il faut répondre que l'acte de la vertu de pénitence est tel que sans lui il ne peut y avoir rémission de la faute, parce qu'il est un effet inséparable de la grâce par laquelle la faute est remise principalement et qui opère dans tous les sacrements. C'est pourquoi on ne peut conclure de là qu'une chose, c'est que la grâce est une cause plus principale de la rémission de la faute que le sacrement de pénitence. Toutefois, il est à remarquer que sous la loi ancienne et sous la loi de nature, le sacrement de pénitence existait d'une certaine manière[1], comme nous l'avons dit (quest. 84, art. 7, Réponse N°2).

86

1 Les Juifs étaient obligés de confesser leurs fautes d'une manière générale et d'en avoir la contrition. †

QUESTION 87 : DE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNIELS

Question 87 : De la rémission des péchés véniels.....551
Article 1 : Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence ?.....551
Article 2 : L'infusion de la grâce est-elle requise pour la rémission des péchés véniels ?.....553
Article 3 : Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite et par d'autres moyens ?.....554
Article 4 : Le péché véniel peut-il être remis sans le péché-mortel ?.....556

Après avoir parlé de la rémission des péchés mortels, nous devons nous occuper de la rémission des péchés véniels.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence ?[1]
2. Peut-il être remis sans l'infusion de la grâce ?
3. Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite, la bénédiction épiscopale, en se frappant la poitrine, par l'oraison dominicale et par d'autres moyens semblables ?[2]
4. Le péché véniel peut-il être remis sans le péché-mortel ?[3]

Article 1 : Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence ?

87

Objection N°1.

Il semble qu'un péché véniel puisse être remis sans la pénitence. Car il appartient, comme nous l'avons dit (quest. 84, art. 10, Réponse N°4), à l'essence de la véritable pénitence que l'homme ne se repente pas seulement du péché passé, mais qu'il se propose encore de l'éviter à l'avenir. Or, le péché véniel est remis sans ce dessein, puisqu'il est certain que l'homme ne peut vivre ici-bas sans faire aucun péché véniel. Ces péchés peuvent donc être remis sans la pénitence.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme qui est en état de grâce peut éviter tous les péchés mortels et chacun d'eux en particulier ; il peut aussi éviter chaque péché véniel, mais il ne peut les éviter tous, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 74, art. 3, Réponse N°2, et quest. 109, art. 8). C'est pourquoi la pénitence qui a pour objet les péchés mortels requiert que l'homme se propose de s'abstenir de tous ces péchés en général et de chacun d'eux en particulier. Mais il est requis pour la pénitence des péchés véniels qu'on se propose de s'abstenir de chacun d'eux, mais non de tous ; parce que notre faiblesse ici-bas ne nous le permet pas. Cependant chacun doit avoir la résolution de travailler à diminuer ses fautes

1 Il y a quelques théologiens qui pensent qu'aucune pénitence n'est requise pour la rémission des péchés véniels, mais qu'il suffit d'un bon acte quelconque qui plaise à Dieu plus que le péché véniel ne lui déplaît. Durand prétend au contraire que la pénitence formelle est nécessaire, mais le plus grand nombre des théologiens suivent avec saint Thomas une opinion intermédiaire. Ils reconnaissent qu'aucun péché véniel n'est remis sans une certaine pénitence, que la pénitence habituelle ne suffit pas, que la pénitence formelle n'est pas nécessaire, mais que la pénitence virtuelle est requise et qu'elle suffit. †

2 Saint Thomas désigne ainsi d'une manière générale les sacramentaux que l'on compte ordinairement au nombre de six, et qu'on a exprimés dans ce vers technique : Orans, tinclus, edens, confessus, dans, benedicens. †

3 Il est certain que le péché véniel ne peut être remis sans la rémission du péché-mortel selon la puissance ordinaire de Dieu ; mais il y a des théologiens qui enseignent qu'il pourrait être remis d'après sa puissance absolue. †

vénielles ; autrement il serait exposé au péril d'une chute, lorsqu'il n'aurait plus le désir de progresser, ou d'enlever ce qui fait obstacle à ses progrès spirituels, c'est-à-dire les péchés véniels.

Objection N°2.

La pénitence n'existe pas sans la détestation actuelle des péchés. Or, les péchés véniels peuvent être pardonnés sans leur détestation actuelle, comme on le voit évidemment à l'égard de celui qui serait égorgé pour le Christ pendant son sommeil : son âme s'envolerait immédiatement au ciel ; ce qui n'a pas lieu tant que les péchés véniels existent. Ces péchés peuvent donc être remis sans la pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

La mort que l'on endure pour le Christ a la vertu du baptême, comme nous l'avons dit (quest. 66, art. 11). C'est pourquoi elle purge de toutes les fautes vénielles et mortelles, à moins qu'elle ne trouve la volonté actuellement attachée au péché.

Objection N°3.

Les péchés véniels sont opposés à la ferveur de la charité, comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 24, art. 10). Or, l'un des opposés est détruit par l'autre. Donc les péchés véniels sont remis par la ferveur de la charité, qui peut exister sans la détestation actuelle du péché véniel.

Réponse à l'objection N°3 :

La ferveur de la charité[1] implique virtuellement la détestation des péchés véniels, comme nous l'avons dit (quest. 79, art. 4).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit[2] : Qu'il y a une pénitence que l'on fait tous les jours dans l'Église pour les péchés véniels. Or, cette pénitence serait vaine, s'ils pouvaient être pardonnés sans cela. Il semble donc qu'ils ne puissent pas l'être.

Conclusion.

Puisque le péché véniel empêche la volonté de l'homme de se porter promptement vers Dieu, aucun péché véniel ne peut être remis sans la vertu de pénitence.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2), la rémission de la faute est produite par l'union de l'homme avec Dieu, dont la faute le sépare d'une certaine manière. Cette séparation est produite parfaitement par le péché-mortel, et imparfaitement par le péché véniel. Car par le péché-mortel l'âme est entièrement détournée de Dieu, selon qu'elle agit contrairement à la charité ; au lieu que par le péché véniel la volonté de l'homme est ralentie et empêchée de se porter vivement vers lui. C'est pourquoi ces deux sortes de péchés sont remis l'un et l'autre par la pénitence, parce que l'un et l'autre sont un dérèglement de la volonté qui se porte d'une manière immodérée vers le bien créé. Car comme le péché-mortel ne peut être remis tant que la volonté adhère au péché, de même le péché véniel ne peut pas être remis non plus, parce que, tant que la cause subsiste, l'effet subsiste aussi. — Mais on exige pour la rémission du péché-mortel une pénitence plus parfaite. Ainsi on veut que l'homme déteste en acte, autant qu'il est en lui, le péché-mortel qu'il a commis, c'est-à-dire qu'il mette tous ses soins à se rappeler chacun de ses péchés mortels, pour détester chacun d'eux en particulier[3]. Mais cela n'est pas nécessaire pour la rémission des péchés véniels. Cependant ce n'est pas assez de la détestation habituelle qui résulte de

1 La ferveur de la charité se considère ici non seulement d'après son intensité, mais encore d'après son extension qui fait qu'elle embrasse tout ce qui peut refroidir l'amour de l'homme pour Dieu. †

2 (alius auctor, De ver. et fals. pœnit., chap. 8, et August. hom. 27, int. 50, chap. 11, et hom. ult.) †

3 Ce sont presque les expressions du concile de Trente qui exige : Ut pœnitens quisque diligentiùs se excutiat et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploret ad hoc, ut ea omnia peccata, quibus Domins Deus suum mortaliter offendit, meminerit (sess. 14, chap. 5). †

l'habitude de la charité ou de la vertu de pénitence ; parce qu'alors la charité ne serait pas compatible avec le péché véniel, ce qui est évidemment faux. D'où il suit qu'il faut une certaine détestation virtuelle, comme quand on se porte d'une certaine manière par le cœur vers Dieu et vers les choses divines, de telle sorte que tout ce qui se présente comme étant de nature à refroidir ce mouvement déplaît, et qu'on se repent de l'avoir commis[1], quand même on ne penserait pas en acte à ces fautes légères. Mais cela ne suffit pas pour obtenir la rémission du péché-mortel, à moins qu'il ne s'agisse des péchés qu'on aurait oubliés après un examen suffisant.

Article 2 : L'infusion de la grâce est-elle requise pour la rémission des péchés véniels ?

87

Objection N°1.

Il semble que l'infusion de la grâce soit requise pour la rémission des péchés véniels. Car l'effet n'existe pas sans sa propre cause. Or, la propre cause de la rémission des péchés est la grâce, puisque les péchés de l'homme ne sont pas remis par ses propres mérites. D'où l'Apôtre dit (Eph., 2, 4) : Dieu qui est riche en miséricorde, poussé par l'amour extrême dont il nous a aimés lorsque nous étions morts par nos péchés, nous a rendu la vie dans le Christ, par la grâce duquel vous avez été sauvés. Les péchés véniels ne sont donc pas remis sans l'infusion de la grâce.

Réponse à l'objection N°1 :

La rémission des péchés véniels est l'effet de la grâce, c'est-à-dire qu'elle est produite par un acte nouveau qui émane d'elle[2], mais non par quelque chose d'habituel qui serait de nouveau infus dans l'âme.

Objection N°2.

Les péchés véniels ne sont pas remis sans la pénitence. Or, la grâce est infuse dans la pénitence comme dans les autres sacrements de la loi nouvelle. Les péchés véniels ne sont donc pas remis sans l'infusion de la grâce.

Réponse à l'objection N°2 :

Le péché véniel n'est jamais remis sans un acte quelconque de la vertu de pénitence, explicite ou implicite, comme nous l'avons dit (art. préc.). Cependant le péché véniel peut être remis sans le sacrement de pénitence, qui reçoit sa dernière forme dans l'absolution du prêtre, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 2). C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que pour la rémission du péché véniel l'infusion de la grâce soit requise ; car quoique cette infusion existe dans tout sacrement, elle n'existe cependant pas dans tout acte de vertu.

Objection N°3.

Le péché véniel imprime une tache à l'âme. Or, la tâche n'est enlevée que par la grâce, qui est la beauté spirituelle de l'âme. Il semble donc que les péchés véniels ne soient pas remis sans l'infusion de la grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Il est à remarquer que par la pénitence virtuelle saint Thomas n'entend pas toute espèce de bon mouvement qui nous porte vers Dieu, mais seulement tout mouvement qui se rapporte au péché véniel en nous faisant détester tout ce qui refroidit notre amour pour Dieu, et en nous faisant déplorer tous les actes de cette nature que nous avons commis, quoique nous n'y pensions pas formellement. †

2 Il y a quelques auteurs qui ont cru que le péché véniel pouvait être remis sans la grâce, mais ce sentiment est contraire à cette décision du concile d'Orange (can. 14) : Nullus miser de quantacumque miseria liberatur nisi qui Dei misericordiâ prœvenitur, à la pratique des fideles qui demandent tous les jours dans l'oraison dominicale le pardon de leurs fautes vénielles, et à ces paroles de saint Jean (1 Jean, chap. 1) : Sanguis Christi emundat nos ab omni peccato. †

Comme un corps peut être taché de deux manières :

1. Par la privation de ce qui est requis pour la beauté, par exemple, de la couleur qu'il doit avoir ou de la proportion que doivent avoir les membres entre eux ;
2. Par l'avènement d'une chose qui empêche sa beauté, comme la boue ou la poussière ; de même l'âme peut être tachée de deux manières :
   a) Par la privation de la beauté de la grâce qui est produite par le péché-mortel ;
   b) Par l'inclination déréglée de la volonté vers quelque chose de temporel, et c'est ce que produit le péché véniel.

C'est pourquoi, pour enlever la tâche du péché-mortel, l'infusion de la grâce est requise ; au lieu que pour enlever la tâche du péché véniel il faut un acte qui procède de la grâce, par laquelle se trouve détruit l'attachement déréglé que l'on avait pour une chose temporelle.

Mais c'est le contraire. Le péché véniel qui advient n'enlève ni ne diminue la grâce, comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 24, art. 10). Donc, pour la même raison, pour que le péché véniel soit remis il n'est pas nécessaire que l'infusion d'une grâce nouvelle ait lieu.

Conclusion.

Puisque par le péché véniel la ferveur de la charité est refroidie plutôt que la grâce habituelle ou la charité n'est détruite, l'infusion de la grâce habituelle n'est pas nécessairement requise pour la rémission de cette faute, quoique l'infusion de la grâce et de la charité soit unie à la rémission de tous les péchés véniels dans un adulte quel qu'il soit.

Il faut répondre que chaque chose est détruite par son contraire. Or, le péché véniel n'est pas contraire à la grâce ou à la charité habituelle, mais il refroidit son acte, dans le sens que l'homme s'attache trop au bien créé, quoiqu'il n'agisse pas contre Dieu, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 88, art. 1, et 2a 2æ, quest. 24, art. 10). C'est pourquoi, pour que le péché véniel soit effacé, il n'est pas nécessaire qu'une grâce habituelle soit infuse de nouveau ; mais il suffit d'un mouvement de la grâce ou de la charité[1] pour en obtenir la rémission. — Mais parce que dans ceux qui ont l'usage du libre arbitre, et qui seuls peuvent faire des péchés véniels, il n'arrive pas que l'infusion de la grâce ait lieu sans un mouvement actuel[2] du libre arbitre vers Dieu et contre le péché ; pour ce motif, toutes les fois que la grâce est infuse de nouveau dans quelqu'un, les péchés véniels sont remis[3]. [Q90-4] ;

Article 3 : Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite et par d'autres moyens ?

87

Objection N°1.

Il semble que les péchés véniels ne soient pas remis par l'aspersion de l'eau bénite, par la bénédiction épiscopale et par d'autres choses semblables. Car les péchés véniels ne sont pas remis sans la pénitence, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la pénitence suffit par elle-même pour la rémission des péchés véniels. Ces moyens n'opèrent donc rien pour la rémission de ces mêmes fautes.

Réponse à l'objection N°1 :

Toutes ces choses produisent la rémission des péchés véniels, dans le sens qu'elles portent l'âme au mouvement de la pénitence qui est la détestation des péchés, soit implicitement, soit explicitement.

1 Ce mouvement de la grâce et de la charité doit toujours être accompagné au moins de la détestation virtuelle du péché, comme nous l'avons vu dans l'article précédent. †

2 Ce mouvement existe présentement, ou il a existé auparavant, et il subsiste virtuellement. †

3 Toujours dans la supposition que ce mouvement du libre arbitre renferme la pénitence virtuelle de ces péchés. †

Objection N°2.

Chacune de ces choses se rapporte à un seul péché véniel comme elle se rapporte à tous. Si donc un péché véniel est remis par l'une de ces choses, il s'ensuit que pour la même raison ils sont tous remis. Ainsi, en se frappant la poitrine une fois, ou en recevant une fois de l'eau bénite, l'homme se trouverait exempt de tous les péchés véniels ; ce qui paraît répugner.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes ces choses opèrent, autant qu'il est en elles, pour la rémission de tous les péchés véniels : cette rémission peut cependant être empêchée relativement à quelques péchés véniels[1] auxquels l'âme reste actuellement attachée ; comme par la fiction on empêche aussi quelquefois l'effet du baptême.

Objection N°3.

Les péchés véniels font qu'on mérite une peine, quoiqu'elle soit temporelle. Car il est dit (1 Cor., 3, 15) : Que celui qui bâtit avec du bois, du foin et de la paille, sera sauvé, mais comme par le feu. Or, ces choses par lesquelles on dit que le péché véniel est pardonné n'ont en elles rien ou presque rien de pénible. Elles ne suffisent donc pas pour la rémission pleine et entière des péchés véniels.

Réponse à l'objection N°3 :

Par les moyens dont nous avons parlé les péchés véniels sont effacés à la vérité quant à la faute, par la vertu d'une satisfaction quelconque aussi bien que par la vertu de la charité dont le mouvement est par là même excité. Mais toute la peine due au péché n'est pas toujours enlevée par chacun de ces moyens ; parce qu'alors celui qui serait absolument exempt de péché-mortel, entrerait immédiatement dans le ciel, après avoir reçu de l'eau bénite. La peine n'est remise par ces moyens qu'en proportion de la ferveur qu'on a pour Dieu, et cette ferveur est excitée par ces moyens tantôt plus et tantôt moins.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (hom. ult. inter 50) que c'est pour des fautes légères que nous nous frappons la poitrine et que nous disons : Pardonnez-nous nos offenses. Il semble donc qu'en se frappant la poitrine et en récitant l'oraison dominicale on obtienne la rémission des péchés véniels, et il semble qu'on doive raisonner de même à l'égard des autres choses.

Conclusion.

Puisque pour la rémission du péché véniel il suffit d'un acte de détestation du péché ou d'un mouvement de respect envers Dieu, il est évident qu'en faisant une confession générale de ses fautes, en se frappant la poitrine ou en récitant l'oraison, dominicale on obtient la rémission de ses péchés véniels en tant que ces choses sont accompagnées d'une détestation du péché, et on l'obtient aussi par la bénédiction épiscopale, l'aspersion de l'eau bénite et les autres actions semblables, selon qu'on les fait pour témoigner à Dieu son respect.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'infusion d'une grâce nouvelle n'est pas requise pour la rémission du péché véniel, mais il suffit d'un acte qui procède de la grâce et par lequel on déteste le péché véniel soit explicitement, soit au moins implicitement ; comme quand on se porte avec ferveur vers Dieu. — C'est pourquoi il y a trois sortes de choses qui produisent la rémission des péchés véniels :

1. Il y en a qui la produisent selon que la grâce est infuse en elles, parce que les péchés véniels sont effacés par l'infusion de la grâce, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est de la sorte

1 Ainsi la plénitude de l'effet se trouve empêchée, non par l'insuffisance de la cause, mais par le défaut de disposition de la part du sujet. †

qu'ils sont effacés par l'eucharistie, l'extrême-onction et en général par tous les sacrements de la loi nouvelle qui confèrent la grâce[1].

2. Il y en a qui la produisent selon qu'elles sont accompagnées d'un mouvement de détestation à l'égard du péché. C'est ainsi qu'en faisant la confession générale de ses fautes, en se frappant la poitrine, en récitant l'oraison dominicale[2], on obtient la rémission de ses péchés véniels. Car nous disons dans l'oraison dominicale : Pardonnez-nous nos offenses.
3. Il y en a qui la produisent selon qu'elles sont accompagnées d'un mouvement de respect pour Dieu et pour les choses divines[3]. C'est de cette manière que la bénédiction épiscopale, l'aspersion de l'eau bénite, toute onction sacramentelle, une prière dans une église dédiée et toutes les autres choses semblables opèrent pour la rémission de ces fautes. [Q90-4] ;

Article 4 : Le péché véniel peut-il être remis sans le péché-mortel ?

87

Objection N°1.

Il semble que le péché véniel puisse être remis sans le péché-mortel. Car, sur ces paroles (Jean, chap. 8) : Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre, la glose dit (ex lib. De ver. et fals. pœnit., chap. ult.), qu'ils étaient tous dans le péché-mortel ; puisque les péchés véniels leur étaient pardonnés par les cérémonies. Le péché véniel peut donc être remis sans le péché-mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Par péchés véniels on entend en cet endroit les irrégularités ou les impuretés qu'ils contractaient selon la loi.

Objection N°2.

L'infusion de la grâce n'est pas requise pour la rémission du péché véniel, tandis qu'elle est requise pour celle du péché-mortel. Le péché véniel peut donc être remis sans le péché-mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique pour la rémission du péché véniel on ne requière pas une infusion nouvelle de la grâce habituelle, cependant on requiert un acte de la grâce[4] qui ne peut exister dans celui qui est soumis au péché-mortel.

Objection N°3.

Le péché véniel est plus éloigné du péché-mortel que d'un autre péché véniel. Or, un péché véniel peut être remis sans un autre, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2, et quest. préc., art. 3). Le péché véniel peut donc être remis sans le péché-mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Le péché véniel n'exclut pas tout acte de la grâce par lequel tous les péchés véniels peuvent être pardonnés ; au lieu que le péché-mortel exclut totalement l'habitude de la grâce, sans laquelle aucun péché ni mortel, ni véniel n'est remis. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

---

1 Ainsi les sacrements produisent la rémission des péchés véniels ex opere operato, comme ils produisent la grâce elle-même, tandis que les sacramentaux ne produisent cette rémission que ex opere operantis. †

2 Ces sacramentaux sont d'après leur genre et leur mode accompagnés d'une certaine détestation da péché, et c'est pour ce motif que saint Thomas les distingue des autres. †

3 Indépendamment de ce mouvement de respect qu'elles excitent, elles sont en outre revêtues de la bénédiction et de la consécration de l'Église, ce qui leur donne une puissance impétratoire toute particulière. †

4 Un acte de la grâce habituelle qui est incompatible avec le péché-mortel. †

Mais c’est le contraire. Il est dit (Matth., 5, 26) : En vérité je vous le dis, vous ne sortirez pas d’ici, c’est-à-dire de la prison dans laquelle l’homme est enfermé pour tout péché-mortel, que vous n’ayez payé la dernière obole ; ce qui désigne le péché véniel. Le péché véniel n’est donc pas remis sans le péché-mortel.

Conclusion.

Puisque la rémission des fautes est produite par la grâce qui n’existe pas dans celui qui est en état de péché-mortel, il s’ensuit que l’un des péchés véniels ne peut être remis sans le péché-mortel.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. préc., art. 3), la rémission d’une faute quelconque n’est jamais produite que par la vertu de la grâce, parce que, selon la pensée de l’Apôtre (Rom., chap. 4), il appartient à la grâce de Dieu que Dieu n’impute pas un péché à quelqu’un ; ce que la glose (interl., sup. illud : Beatus vir cui non imputavit) entend du péché véniel. Celui qui est dans le péché-mortel n’ayant pas la grâce de Dieu, il s’ensuit qu’aucun péché véniel ne lui est remis. [Q90-4] ;

87

QUESTION 88 : DU RETOUR DES PÉCHÉS REMIS PAR LA PÉNITENCE

Question 88 : Du retour des péchés remis par la pénitence.....558
Article 1 : Les péchés qui ont été remis reviennent-ils par un péché subséquent ?.....558
Article 2 : Les péchés pardonnés reviennent-ils par l'ingratitude que l'on commet spécialement par la haine fraternelle, par l'apostasie de la foi, par le mépris de la confession et par le repentir d'avoir fait pénitence ?.....561
Article 3 : L'ingratitude du péché qui suit nous rend-elle dignes d'une aussi grande peine que celle qu'avaient méritée les péchés qui ont été auparavant pardonnés ?.....563
Article 4 : L'ingratitude en raison de laquelle le péché subséquent fait revivre les péchés qui ont été auparavant pardonnés est-elle un péché spécial ?.....565

Nous devons ensuite considérer le retour des péchés remis par la pénitence.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils par le péché subséquent ?
2. Reviennent-ils d'une certaine manière par l'ingratitude plus spécialement d'après certains péchés ?[1]
3. Les péchés reviennent-ils en méritant une peine égale ?
4. Cette ingratitude par laquelle ils reviennent est-elle un péché spécial ?

Article 1 : Les péchés qui ont été remis reviennent-ils par un péché subséquent ?

88

Objection N°1.

Il semble que les péchés qui ont été remis reviennent par un péché subséquent. Car saint Augustin dit (De bapt. cont. Donat., liv. 1, chap. 12) : que les péchés pardonnés reviennent dès que la charité fraternelle n'existe plus, ce que le Seigneur enseigne très clairement dans l'Évangile, à l'égard de ce serviteur auquel le Seigneur a redemandé la dette qu'il lui avait remise, parce qu'il ne voulait pas remettre à son semblable ce qui lui était dû. Or, la charité fraternelle est détruite par tout péché-mortel. Donc les péchés qui ont été auparavant remis par la pénitence reviennent une fois qu'on commet de nouveau un péché-mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Augustin paraît devoir s'entendre du retour des péchés, quant à l'obligation de la peine éternelle considérée en elle-même, parce que celui qui pèche après avoir fait pénitence mérite la peine éternelle comme auparavant ; mais, cependant ce n'est pas absolument pour la même raison[2]. Aussi saint Augustin (Lib. de respons. Prosperi), après avoir dit : Il ne retombe pas dans le péché

1 Après avoir démontré que les péchés pardonnés reviennent sous un rapport par l'effet de tout péché-mortel que l'on commet ensuite, saint Thomas démontre que les péchés pardonnés reviennent spécialement par la haine fraternelle, par l'apostasie de la foi, par le mépris de la confession, et par le regret que l'on éprouve d'avoir fait pénitence. C'est ce qu'on exprime par ce distique : Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri, Pœnituisse piget, pristina culpa redit. †

2 Ainsi il peut se faire que l'on mérite une peine plus ou moins grande suivant que le péché commis aura été plus ou moins grave. Seulement ce péché considéré en lui-même devient plus grave à cause de l'ingratitude qui s'y joint. †

qui a été pardonné, il ne sera pas damné pour le péché originel, ajoute : Cependant, à cause de ses derniers crimes, il souffrira la mort qu'il avait méritée à cause des fautes qui lui ont été remises, parce qu'il encourt la mort éternelle qu'il avait méritée par ses péchés passés.

Objection N°2.

Sur ces paroles (Luc, chap. 11) : Je retournerai dans ma maison, d'où je suis sorti, le vénérable Bède dit (chap. 48 in Luc.) : Ce verset n'a pas besoin d'être expliqué, mais il doit être redouté dans la crainte que le péché que nous croyions éteint en nous ne nous accable, par suite de notre négligence ou de notre incurie. Or, il n'en serait pas ainsi s'il ne revenait pas. La faute remise par la pénitence revient donc.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ce passage, Bède n'a pas l'intention de dire que la faute qui a été auparavant pardonnée accable l'homme en faisant renaître l'obligation sous laquelle il était, mais qu'on mérite la même peine par la réitération de l'acte.

Objection N°3.

Le Seigneur dit (Ez., 18, 24) : Si le juste se détourne de sa justice et qu'il commette l'iniquité, je ne me souviendrai plus de tous les actes de justice qu'il aura faits. Or, parmi les autres actes de justice qu'il a faits, se trouve comprise la pénitence antérieure, puisque nous avons dit (quest. 85, art. 3) que la pénitence était une partie de la justice. Donc, quand le pénitent pèche, on ne lui impute pas la pénitence antérieure par laquelle il a obtenu le pardon de ses péchés, et par conséquent ces péchés reviennent.

Réponse à l'objection N°3 :

Par le péché suivant les actes de justice que l'on avait faits auparavant sont livrés à l'oubli selon qu'ils méritaient la vie éternelle, mais ils ne le sont pas selon qu'ils étaient un obstacle au péché. Par conséquent, si on pèche mortellement, après avoir restitué ce que l'on devait, on ne devient pas coupable comme si on ne l'eût pas rendu. La pénitence que l'on a faite auparavant est donc encore beaucoup moins oubliée quant à la rémission de la faute, puisque la rémission de la faute est plutôt l'œuvre de Dieu que l'œuvre de l'homme.

Objection N°4.

Les péchés passés sont couverts par la grâce, comme on le voit dans saint Paul (Rom., 4, 1), qui cite ces paroles du Psalmiste (Ps. 31) : Bienheureux ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés sont couverts. Or, la grâce subséquente est enlevée par le péché-mortel. Donc les péchés qui avaient été commis auparavant restent découverts, et par conséquent il semble qu'ils reviennent.

Réponse à l'objection N°4 :

La grâce enlève absolument la tâche et la peine éternelle due au péché. Elle couvre les péchés passés pour empêcher que Dieu ne prive l'homme de la grâce à cause de ces péchés, et ne le condamne à la peine éternelle ; et ce que la grâce a fait une fois subsiste à jamais.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 11, 29) : Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentir. Or, les péchés du pénitent ont été pardonnés par le don de Dieu. Donc les péchés pardonnés ne reviennent pas[1] par l'effet d'un péché subséquent, comme si Dieu se repentait du don de leur rémission.

Saint Augustin dit dans son livre des Réponses de saint Prosper (Prosp. ad object. Gallorum, object. 2) : Celui qui s'éloigne du Christ et qui termine sa carrière sans avoir la grâce fait-il autre chose que de

1 Les péchés antérieurs ne reviennent pas absolument, mais ils reviennent sous un rapport, comme saint Thomas l'explique plus loin. †

courir à sa perdition ? Cependant il ne retombe pas dans les fautes qui lui ont été pardonnées, et il ne sera pas damné pour le péché originel.

Conclusion.

Puisque l'œuvre de Dieu ne peut être anéantie par l'œuvre de l'homme, la tâche et la peine éternelle que le péché mérite ne reviennent pas absolument comme étant le fruit des autres péchés qui ont été auparavant pardonnés, sinon en tant que l'homme, par le nouveau péché qu'il commet, revient à son ancien état dans lequel il était privé de la grâce et de la charité, et que ces effets sont contenus virtuellement dans le péché qu'il a commis ensuite.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 86, art. 4), dans le péché-mortel il y a deux choses : le mouvement par lequel on se détourne de Dieu et celui par lequel on se porte vers le bien créé. Tout ce qui se rapporte au premier de ces mouvements, considéré en lui-même, est commun à tous les péchés mortels, parce que l'homme est détourné de Dieu par tout péché-mortel. Ainsi la tache qui est produite par la privation de la grâce et de la peine éternelle que l'on mérite sont conséquemment des choses communes à tous les péchés mortels. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ces paroles de saint Jacques (2, 10) : Celui qui viole la loi en un point est coupable, comme s'il l'eût violée tout entière. Par rapport à l'autre mouvement, les péchés mortels sont divers et quelquefois contraires ; d'où il est évident que, par rapport à ce mouvement, le péché-mortel subséquent ne fait pas revenir les péchés mortels qui ont été auparavant effacés. Autrement il s'ensuivrait que l'homme serait ramené par un péché de prodigalité à l'habitude ou à la disposition de l'avarice qui a été auparavant détruite. Alors le contraire serait la cause de son contraire, ce qui est impossible. Mais, si l'on considère dans les péchés mortels ce qui se rapporte au mouvement qui détourne de Dieu absolument, le péché-mortel qui suit fait revenir ce qui avait existé dans les péchés antérieurs avant leur pardon, en ce sens que, par le péché-mortel qui suit, l'homme est privé de la grâce et mérite la peine éternelle, comme il la méritait auparavant. — Mais, parce que, dans le péché-mortel, le mouvement qui détourne de Dieu résulte d'une certaine manière du mouvement qui porte vers le bien créé, les choses qui se rapportent au premier de ces mouvements deviennent diverses d'une certaine façon, par suite du rapport qu'elles ont avec les divers objets vers lesquels on se porte, comme vers autant de causes diverses ; de telle sorte que le mouvement par lequel on se détourne de Dieu, la tâche, et la peine qu'on mérite, varient selon que tous ces effets proviennent de tel ou tel acte de péché-mortel. Et c'est dans ce sens qu'on demande si la tâche et la peine éternelle qu'on a méritée, considérées comme des effets des péchés qui ont été auparavant pardonnés, reviennent par suite d'un péché-mortel commis subséquemment. — Il a donc paru à quelques-uns que ces effets reviennent de la sorte absolument. Mais cela est impossible ; parce que l'œuvre de Dieu ne peut être anéantie par l'œuvre de l'homme. Et, comme la rémission des péchés antérieurs a été l'œuvre de la miséricorde divine, elle ne peut être annulée par un péché subséquent que l'homme commet, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 3, 3) : Leur incrédulité anéantira-t-elle la foi de Dieu ? — C'est pourquoi d'autres qui supposaient aussi que les péchés reviennent ont dit que Dieu ne remet pas, d'après sa prescience, les péchés au pénitent qu'il sait devoir pécher ensuite, mais qu'il ne les lui remet que selon sa justice présente. Car il sait à l'avance qu'il le punira éternellement pour ces péchés, et il le rend juste pour le moment présent par sa grâce. Mais cette opinion est insoutenable ; parce que si l'on pose la cause d'une manière absolue, on pose aussi l'effet de la même manière. Si donc la rémission des péchés n'était pas absolument produite par la grâce et par les sacrements de la grâce, mais qu'elle fût soumise à une condition qui dépendît de l'avenir, il s'ensuivrait que la grâce et les sacrements de la grâce ne seraient pas une cause suffisante de la rémission des péchés, ce qui est erroné, parce que cela déroge à la grâce de Dieu[1]. — C'est pourquoi il ne peut se faire d'aucune manière que la tâche et la peine méritée par les péchés

1 En effet le prêtre, en parlant au nom de Dieu, dit absolument sans aucune condition : Absolvo te. †

antérieurs reviennent[1], selon que ces effets étaient produits par ces actes. Mais il arrive que le péché que l'on fait ensuite contient virtuellement la peine méritée par le péché antérieur, dans le sens que celui qui pèche une seconde fois paraît par là même pécher plus grièvement qu'il n'avait péché auparavant[2], d'après cette pensée de saint Paul (Rom., 2, 5) : Par votre dureté et votre cœur impénitent, vous vous amassez un trésor de colère pour le jour de la vengeance, par cela seul qu'on méprise la bonté de Dieu qui attend qu'on se repente. Or, on méprise bien davantage cette même bonté, si après avoir obtenu la rémission d'une première faute on y retombe ensuite ; car c'est un plus grand bienfait de remettre le péché que de supporter le pécheur. Ainsi donc, par le péché que l'on commet après la pénitence, on fait revivre d'une certaine manière la peine due aux péchés qui ont été auparavant pardonnés, non comme un effet produit par ces péchés eux-mêmes, mais comme résultant du péché qui a été commis en dernier lieu, et qui se trouve aggravé par les fautes antérieures. Ainsi les péchés pardonnés ne reviennent pas absolument, mais ils reviennent sous un rapport, en tant qu'ils sont contenus virtuellement dans le péché qui suit[3]. [Q89-5] ;

Article 2 : Les péchés pardonnés reviennent-ils par l'ingratitude que l'on commet spécialement par la haine fraternelle, par l'apostasie de la foi, par le mépris de la confession et par le repentir d'avoir fait pénitence ?

88

Objection N°1.

Il semble que les péchés pardonnés ne reviennent pas par l'ingratitude qui résulte spécialement de quatre genres de péchés, c'est-à-dire de la haine fraternelle, de l'apostasie de la foi, du mépris de la confession, du regret que l'on a d'avoir fait pénitence ; c'est ce qui a fait dire en vers : Il hait ses frères, devient apostat, méprise la confession et regrette la pénitence qu'il a faite ; alors ses anciennes fautes reviennent. Car l'ingratitude est d'autant plus grande que le péché qu'on commet contre Dieu est plus grave après le bienfait de la rémission des péchés. Or, il y a des péchés plus graves que ceux-là ; comme le blasphème contre Dieu et le péché contre l'Esprit-Saint. Il semble donc que les péchés pardonnés ne reviennent pas plutôt en raison de l'ingratitude que l'on commet d'après ces péchés que d'après d'autres.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne dit pas cela spécialement de ces péchés, parce qu'ils sont plus graves que les autres, mais parce qu'ils sont plus directement opposés au bienfait de la rémission des péchés.

Objection N°2.

Raban Maur dit (implic. liv. 5 in Matth., in fin. et hab., chap. Si Judas, De pœnit., dist. 4) : Dieu a livré le mauvais serviteur aux bourreaux jusqu'à ce qu'il eût rendu tout ce qu'il devait, parce que non seulement les péchés que l'homme a faits après son baptême lui seront imputés pour son châtiment, mais encore les péchés originels qui lui ont été remis dans ce sacrement. Or, les péchés véniels sont aussi comptés parmi les choses dues pour lesquelles nous disons : Dimitte nobis debita nostra. Ils reviennent donc aussi par l'ingratitude, et pour la même raison il semble que les péchés qui ont été auparavant pardonnés reviennent par les péchés véniels et qu'ils ne reviennent pas seulement par les péchés énoncés antérieurement.

1 C'est ce qu'exprime clairement le pape Gélase : Divinâ clementiâ dimissa peccata in ultionem ulteriùs redire non patitur (16, De pœnit., chap. ult.). †

2 La faute s'aggrave en raison de l'ingratitude. †

3 Ainsi le péché qui suit produit une tache plus honteuse et mérite une peine plus grande, parce qu'il implique l'abus de la grâce. †

Réponse à l'objection N°2 :

Les péchés véniels et le péché originel lui-même reviennent de la façon que nous avons dite (dans le corps de l'article.), comme les péchés mortels aussi, selon qu'on méprise le bienfait de Dieu par lequel ces péchés sont remis. Cependant on ne se rend pas coupable d'ingratitude par le péché véniel ; parce que l'homme, en péchant véniellement, n'agit pas contre Dieu, mais en dehors de lui. C'est pourquoi les péchés pardonnés ne reviennent d'aucune manière par les péchés véniels[1].

Objection N°3.

L'ingratitude est d'autant plus grande qu'on pèche après avoir reçu un plus grand bienfait. Car saint Augustin dit (Confes., liv. 2, chap. 7) : J'attribue à votre grâce tous les péchés que je n'ai pas faits. Or, l'innocence est un don plus grand que la rémission de tous les péchés. Il n'est donc pas moins ingrat envers Dieu celui qui pèche d'abord après son innocence, que celui qui pèche après avoir fait pénitence, et par conséquent il semble que les péchés pardonnés ne reviennent pas principalement par l'ingratitude qui résulte des péchés que nous avons énumérés.

Réponse à l'objection N°3 :

Un bienfait peut être apprécié de deux manières :

1. D'après l'étendue du bienfait lui-même. Sous ce rapport, l'innocence est un bienfait de Dieu plus grand que la pénitence, qui est appelée la seconde planche après le naufrage.
2. On peut l'apprécier d'après le caractère de celui qui le reçoit. La grâce est d'autant plus grande que celui qui la reçoit en est moins digne. Par conséquent, s'il la méprise, il est d'autant plus ingrat. De la sorte le bienfait de la rémission de la faute est plus grand en ce qu'il est accordé à quelqu'un qui en est totalement indigne. C'est pour cela qu'il en résulte une ingratitude plus profonde.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (hab., Dial., liv. 4, chap. ult.) : Que d'après les paroles de l'Évangile, il est constant que si on pèche contre nous et que nous ne le pardonnions pas du fond de notre cœur, Dieu exige de nouveau la dette dont nous nous réjouissions d'avoir obtenu la remise par la pénitence. Ainsi les péchés pardonnés reviennent spécialement en raison de l'ingratitude que l'on commet par la haine fraternelle, et il semble qu'on doive raisonner de même à l'égard des autres fautes.

Conclusion.

On dit que les péchés pardonnés par la pénitence reviennent par le péché qui suit dans le sens qu'en raison de l'ingratitude la peine qu'ils ont méritée est virtuellement contenue dans la faute subséquente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on dit que les péchés pardonnés par la pénitence reviennent dans le sens que la peine qu'ils méritent est virtuellement contenue dans le péché qui suit en raison de l'ingratitude. Or, on peut se rendre coupable d'ingratitude de deux manières :

1. En faisant quelque chose de contraire au bienfait qu'on a reçu. C'est ainsi que tout péché-mortel par lequel il offense Dieu rend l'homme ingrat envers Dieu qui lui a remis ses fautes. De la sorte les péchés qui ont été auparavant pardonnés reviennent, en raison de l'ingratitude, toutes les fois que l'on retombe dans le péché-mortel quel qu'il soit.
2. On se rend coupable d'ingratitude non seulement en faisant quelque chose de contraire au bienfait qu'on a reçu, mais encore en agissant contrairement à la forme de ce bienfait. Cette forme, si on la considère par rapport au bienfaiteur, est la remise de ce qui lui est dû. Ainsi,

1 Parce que, quoique le péché véniel soit une faute, cependant il n'est pas un acte d'ingratitude consommée, puisqu'il ne détruit pas absolument l'amitié de Dieu (Voy. 2a 2æ, quest. 107, art. 5, Réponse N°1). †

il agit contrairement à cette forme, celui qui n'accorde pas à son frère le pardon qu'il lui demande, mais qui conserve contre lui de la haine. Mais si on la considère de la part du pénitent qui reçoit ce bienfait, on trouve de son côté deux sortes de mouvement qui se rapportent à son libre arbitre. Le premier de ces mouvements est celui du libre arbitre vers Dieu, qui est un acte de la foi formée[1] ; l'homme agit contrairement à ce mouvement en apostasiant sa foi. Le second est le mouvement du libre arbitre contre le péché, qui est un acte de pénitence. Il appartient d'abord à ce mouvement, comme nous l'avons dit (quest. 85, art. 2 et 5), que l'homme déteste les péchés passés, et celui qui regrette d'avoir fait pénitence agit contrairement à cette action. Il appartient ensuite à l'acte de la pénitence que le pénitent prenne la résolution de se soumettre aux clefs de l'Église par la confession, d'après ces paroles (Ps. 31, 5) : Je vous ai dit : Je confesserai contre moi mon injustice au Seigneur, et vous m'avez remis l'impiété de mon péché. Il va contre ce sentiment celui qui méprise la confession qu'il avait eu dessein de faire. C'est pour ce motif que l'ingratitude qui résulte spécialement de ces fautes fait revenir les péchés[2] qui ont été auparavant pardonnés.

Article 3 : L'ingratitude du péché qui suit nous rend-elle dignes d'une aussi grande peine que celle qu'avaient méritée les péchés qui ont été auparavant pardonnés ?

88

Objection N°1.

Il semble que l'ingratitude du péché qui suit rende digne d'une aussi grande peine que celle qu'on avait méritée par les péchés qui ont été remis antérieurement. Car la grandeur du bienfait par lequel le péché est remis est proportionnée à la grandeur de ce péché, et par conséquent la grandeur de l'ingratitude par laquelle on méprise ce bienfait lui est proportionnée elle-même. Or, l'étendue de la peine qu'on mérite est en raison de l'ingratitude dont on se rend coupable. Donc l'ingratitude du péché subséquent rend digne d'une aussi grande peine que celle qu'on a méritée par tous les péchés antérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bienfait de la rémission de la faute a une grandeur absolue, selon la quantité des fautes qui ont été auparavant pardonnées : au lieu que le péché d'ingratitude n'a pas une gravité absolue réglée sur l'étendue du bienfait[3], mais elle se mesure sur la profondeur du mépris ou de l'offense, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Objection N°2.

Celui qui offense Dieu pèche plus que celui qui offense l'homme. Or, le serf affranchi par son maître retombe dans la même servitude dont il avait été auparavant délivré, ou même dans une servitude plus grave. Donc, à plus forte raison, celui qui pèche contre Dieu, après avoir été délivré du péché, retombe sous l'obligation de la même peine que celle qu'il avait encourue auparavant.

Réponse à l'objection N°2 :

1 De la foi vivante qui est animée par la charité et qui se manifeste par des bonnes œuvres, contrairement à la foi informe ou à la foi morte. †

2 Elle les fait revenir d'une manière toute spéciale en aggravant la faute particulière dans laquelle on tombe. †

3 La grandeur du bienfait de la rémission se mesure sur la grandeur absolue des péchés pardonnés, tandis que le péché d'ingratitude regarde la grandeur du mépris ou de l'offense nouvelle et non la grandeur absolue du bienfait qu'on a reçu ; c'est ce qui fait qu'on peut être légèrement ingrat à l'égard d'un grand bienfait. †

Le serf affranchi ne retombe pas dans son ancienne servitude pour toute espèce d'ingratitude : mais pour une ingratitude grave.

Objection N°3.

L'Évangile dit (Matth., 18, 35) que le seigneur irrité livra aux bourreaux le serviteur[1], jusqu'à ce qu'il eût rendu tout ce qu'il devait. Or, il n'en serait pas ainsi si par l'ingratitude on ne redevenait digne d'une peine aussi grande que celle qu'on avait méritée pour tous ses péchés passés. L'ingratitude fait donc renaître une peine égale.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui en qui les péchés pardonnés reviennent à cause de l'ingratitude subséquente retombe sous le poids de toute sa dette, dans le sens que l'étendue des péchés antérieurs se trouve proportionnellement dans l'ingratitude subséquente, mais elle ne s'y trouve pas absolument, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Il est dit (Deut., 25, 2) : Les coups seront proportionnés à l'étendue des fautes. D'où il est évident qu'un petit péché ne rend pas passible d'une grande peine Or, quelquefois le péché subséquent est bien inférieur à l'un des péchés qui ont été auparavant pardonnés. La peine qu'on mérite par suite de ce péché ne peut donc être égale à celle qu'on avait méritée pour toutes les fautes pardonnées antérieurement.

Conclusion.

Il n'est pas nécessaire que le vice de l'ingratitude rende le péché subséquent digne d'une peine égale à celle qu'ont méritée les péchés antérieurs, mais il faut que cette peine soit proportionnelle, et que plus les péchés qui ont été auparavant pardonnés sont nombreux et graves et plus la peine que mérite le péché subséquent quel qu'il soit doit être vive.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont prétendu que le péché subséquent que l'on commet par ingratitude fait que l'on est digne d'une aussi grande peine que celle qu'on a méritée par les péchés qui ont été antérieurement pardonnés, indépendamment de la peine propre que ce péché a méritée[2]. Mais cela n'est pas nécessaire, parce que, comme nous l'avons dit (art. 4), le péché qui suit ne fait pas renaître la peine méritée par les péchés antérieurs, selon qu'elle procédait des actes de ces fautes passées, mais selon qu'elle résulte de l'acte du péché subséquent. C'est pourquoi il faut que l'étendue de la peine qu'on mérite de nouveau soit proportionnée à la gravité du péché que l'on a ensuite commis. — Or, il peut se faire que la gravité de ce péché soit égale à la gravité de tous les péchés antérieurs[3]. Mais cela n'est pas toujours nécessaire : soit que nous parlions de la gravité qu'il tire de son espèce[4] ; soit que nous parlions de la gravité qu'il tire de l'ingratitude qui lui est annexée. En effet il n'est pas nécessaire que l'étendue de l'ingratitude soit absolument égale à l'étendue du bienfait reçu, dont l'importance s'apprécie d'après l'étendue des fautes qui ont été auparavant pardonnées. Car il arrive qu'à l'égard du même bienfait l'un est très ingrat, soit en raison de la profondeur du mépris qu'il a pour le bienfait lui-même, soit en raison de la gravité de la faute qu'il a commise contre son bienfaiteur ; tandis qu'un autre l'est peu, soit parce qu'il a moins de mépris, soit parce qu'il agit moins fortement contre son bienfaiteur. Mais l'étendue de l'ingratitude est proportionnellement égale à l'étendue du bienfait. Car si l'on suppose un égal

1 Auquel on reprochait ses péchés passés à cause de son ingratitude. †

2 Cette opinion ne serait soutenable qu'autant qu'on admettrait que les péchés pardonnés reviennent absolument ; ce qui a été réfuté dans les articles précédents. †

3 Il peut même se faire qu'elle soit plus grande ; tel serait par exemple le cas de celui qui aurait fait pénitence de quelques fautes contre le prochain et tomberait ensuite dans l'apostasie, dans l'infidélité ou la haine de Dieu. †

4 Comme lorsque le péché subséquent est une simple fornication ; tandis que les péchés passés ont été des adultères, ou des homicides, ou des sacrilèges. †

mépris du bienfait ou une offense égale du bienfaiteur, l'ingratitude sera d'autant plus grave que le bienfait aura été plus grand. — D'où il est évident qu'il n'est pas nécessaire qu'à cause de l'ingratitude le péché qui suit soit toujours digne d'une peine aussi grande que celle qu'ont méritée les péchés antérieurs ; mais qu'il est nécessaire que plus les péchés pardonnés antérieurement ont été graves et nombreux, plus la peine méritée par le péché-mortel subséquent quel qu'il soit reparaisse proportionnellement plus grande.

Article 4 : L'ingratitude en raison de laquelle le péché subséquent fait revivre les péchés qui ont été auparavant pardonnés est-elle un péché spécial ?

88

Objection N°1.

Il semble que l'ingratitude en raison de laquelle le péché subséquent fait revenir les péchés auparavant pardonnés soit un péché spécial. Car la reconnaissance appartient à la réciprocité d'action qui est requise dans la justice, comme on le voit (Eth., liv. 5, chap. 5). Or, la justice est une vertu spéciale. Donc l'ingratitude est un péché spécial.

Objection N°2.

Cicéron dit (De invent., aliquant. ante fin.) que la reconnaissance est une vertu spéciale. Or, l'ingratitude lui est opposée. Elle est donc un péché spécial.

Objection N°3.

Un effet spécial procède d'une cause spéciale. Or, l'ingratitude produit un effet spécial, en ce qu'elle fait revenir d'une certaine manière les péchés qui ont été auparavant pardonnés. Elle est donc un péché spécial.

Mais c'est le contraire. Ce qui résulte de tous les péchés n'est pas un péché spécial. Or, tout péché-mortel rend ingrat envers Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). L'ingratitude n'est donc pas un péché spécial.

Conclusion.

L'ingratitude de celui qui pèche n'est pas toujours un péché spécial, mais elle en est un quelquefois, par exemple quand on pèche par mépris de Dieu et du bienfait qu'on en a reçu.

Il faut répondre que l'ingratitude de celui qui pèche est quelquefois un péché spécial et quelquefois elle n'en est pas un ; mais elle est une circonstance qui résulte généralement de tout péché-mortel que l'on commet contre Dieu. Car le péché tire son espèce de l'intention du pécheur. D'où, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 5, chap. 2), celui qui fait une fornication pour voler est plutôt un voleur qu'un fornicateur. — Si donc un pécheur commet un péché par mépris de Dieu et du bienfait qu'il en a reçu, ce péché devient une espèce d'ingratitude, et c'est ainsi que l'ingratitude de celui qui pèche est un péché spécial. Mais si quelqu'un a l'intention de commettre un péché, tel qu'un homicide ou un adultère, et qu'il n'en soit pas détourné à cause qu'il appartient au mépris de Dieu, l'ingratitude ne sera pas un péché spécial, mais elle appartiendra à l'espèce d'un autre péché, comme une circonstance. — Selon la pensée de saint Augustin (Lib. de nat. et grat., chap. 29), tout péché ne se fait pas par mépris, quoique dans tout péché Dieu soit méprisé dans ses préceptes. D'où il est

évident que l'ingratitude du pécheur est quelquefois un péché spécial, mais qu'elle n'en est pas toujours un[1].

Par là la réponse aux objections est évidente. Car les premiers raisonnements prouvent que l'ingratitude considérée en elle-même est une espèce de péché ; et le dernier conclut que l'ingratitude, selon qu'elle se trouve dans tout péché, n'est pas un péché spécial.

88

1 Ainsi on est tenu de déclarer en confession que l'on a péché par ingratitude toutes les fois qu'elle est un péché spécial, mais il n'en est pas de même quand elle n'est qu'une circonstance. †

QUESTION 89 : DU RECOUVREMENT DES VERTUS PAR LA PÉNITENCE

Question 89 : Du recouvrement des vertus par la pénitence.....567
Article 1 : Les vertus sont-elles rétablies par la pénitence ?.....567
Article 2 : Après la pénitence l'homme se relève-t-il avec une vertu égale à celle qu'il avait auparavant ?.....569
Article 3 : Par la pénitence l'homme est-il rétabli dans son ancienne dignité ?.....571
Article 4 : Le péché peut-il faire périr les œuvres des vertus produites dans la charité ?.....573
Article 5 : Les œuvres qui sont mortes par le péché revivent-elles par la pénitence ?.....574
Article 6 : Les œuvres mortes sont-elles vivifiées aussi par la pénitence subséquente ?.....576

Nous devons ensuite nous occuper du rétablissement des vertus par la pénitence.

À cet égard il y a six questions à examiner :

1. Les vertus sont-elles rétablies par la pénitence ?[1]
2. Sont-elles rétablies au même degré ?
3. Le pénitent est-il rétabli dans la même dignité ?
4. Les œuvres des vertus sont-elles rendues mortes par le péché subséquent ?[2]
5. Les œuvres que le péché a fait périr revivent-elles par la pénitence ?[3]
6. Les œuvres mortes, c'est-à-dire faites sans charité, sont-elles rendues vivantes par la pénitence ?

Article 1 : Les vertus sont-elles rétablies par la pénitence ?

89

Objection N°1.

Il semble que les vertus ne soient pas rétablies par la pénitence. Car les vertus qu'on a perdues ne pourraient être rétablies par la pénitence qu'autant que la pénitence les produirait. Or, la pénitence étant elle-même une vertu, ne peut être la cause de toutes les vertus ; surtout puisqu'il y a des vertus qui sont naturellement antérieures à la pénitence, comme la foi, l'espérance et la charité, ainsi que nous l'avons dit (quest. 85, art. 6). Les vertus ne sont donc pas rétablies par la pénitence.

Réponse à l'objection N°1 :

La pénitence rétablit les vertus de la même manière qu'elle est cause de la grâce, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). Elle est cause de la grâce comme sacrement, car comme vertu elle en est plutôt l'effet. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que la pénitence, comme vertu, soit cause de toutes les autres vertus ; mais il faut seulement que l'habitude de la pénitence soit simultanément produite par le sacrement de pénitence avec les habitudes des autres vertus.

1 Il s'agit ici des vertus infuses que l'on perd par le péché-mortel et non des vertus acquises qui sont le fruit d'actes multipliés. †

2 Il est de foi que le juste, s'il vient à pécher, perd le droit qu'il avait à la récompense, et que ses bonnes œuvres sont ainsi détruites par rapport à leurs mérites : Prenez garde à vous, afin de ne pas perdre le fruit de votre travail, dit saint Jean (2 Jean, 1, 8), et ailleurs (Apoc., 3, 11) : Retiens ce que tu as, afin que personne ne prenne ta couronne. Cette question revient à l'amissibilité de la grâce que Calvin avait niée et qui se trouve établie par la doctrine du concile de Trente. †

3 Quoiqu'il ne soit pas de foi que les mérites que le péché a fait périr revivent par la pénitence, cependant c'est une chose certaine et admise unanimement par tous les théologiens. †

Objection N°2.

La pénitence consiste dans certains actes du pénitent ; tandis que les vertus gratuites ne sont pas produites par nos actes. Car saint Augustin dit (De lib. arbit., liv. 2, chap. 18, et in Ps. 118, conc. 26) que Dieu opère en nous les vertus sans nous. Il semble donc que les vertus ne soient pas rétablies par la pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans le sacrement de pénitence les actes humains en sont comme la matière, mais sa vertu formelle dépend du pouvoir des clefs. C'est pourquoi le pouvoir des clefs produit la grâce et les vertus d'une manière efficiente, mais instrumentale ; et le premier acte du pénitent, c'est-à-dire la contrition, est comme la disposition dernière nécessaire pour obtenir la grâce ; au lieu que les autres actes de pénitence qui viennent ensuite, procèdent de la grâce et des vertus.

Objection N°3.

Celui qui est vertueux fait des actes de vertu sans difficulté et avec plaisir. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 1, chap. 8) : Qu'il n'est pas juste celui qui ne prend pas plaisir à une action juste. Or, il y a beaucoup de pénitents qui éprouvent encore de la difficulté à faire des actes de vertus. Les vertus ne sont donc pas rétablies par la pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 86, art. 5), quelquefois après le premier acte de pénitence, qui est la contrition, il subsiste certains restes du péché, c'est-à-dire des dispositions produites par les actes des péchés antérieurs ; ces dispositions rendent difficile au pénitent l'accomplissement des actes de vertu[1]. Mais, par rapport à ce qui résulte de l'inclination elle-même de la charité et des autres vertus, le pénitent opère avec plaisir et sans difficulté de bonnes actions. C'est ainsi qu'un homme vertueux peut éprouver par accident de la difficulté pour faire des actes de vertu, parce que le sommeil ou une indisposition corporelle l'en empêchent.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, chap. 15) que le père a ordonné au fils pénitent de revêtir sa plus belle robe, qui, d'après saint Ambroise (in hunc locum), est le symbole de la sagesse de laquelle résultent simultanément toutes les vertus, suivant ces paroles (Sag., 8, 7) : Elle enseigne la tempérance et la justice, la prudence et la force, qui sont les choses du monde les plus utiles à l'homme en cette vie. Donc toutes les vertus sont rétablies par la pénitence.

Conclusion.

Puisque la grâce est infuse dans l'âme par la pénitence et que toutes les vertus gratuites découlent de la grâce, il s'ensuit qu'elle rétablit dans l'homme toutes les vertus.

Il faut répondre que les péchés sont remis-par la pénitence, comme nous l'avons dit (quest. 86, art. 1). La rémission des péchés ne pouvant être produite que par l'infusion de la grâce, il s'ensuit que la grâce est infuse dans l'homme par la pénitence. Et puisque toutes les vertus gratuites découlent de la grâce, comme toutes les puissances de l'âme découlent de son essence, ainsi que nous l'avons vu (quest. 110, art. 4, Réponse N°1), il en résulte que toutes les vertus[2], sont rétablies par la pénitence.

1 Ces observations prouvent qu'il ne s'agit pas ici des vertus acquises, ni des habitudes qui sont nécessaires pour qu'on fasse le bien facilement, mais seulement des vertus gratuites, comme nous l'avons fait remarquer. †

2 On voit d'après ce raisonnement de saint Thomas qu'il ne s'agit que des vertus qui sont le fruit de la grâce qu'il appelle pour cela des vertus gratuites et qui sont détruites par le péché. Ainsi la foi et l'espérance, qui peuvent exister malgré le péché, ne sont pas rétablies par la pénitence, puisqu'elles n'étaient pas perdues, seulement elles passent de l'état informe à l'état parfait par suite de la charité qui les anime. †

Article 2 : Après la pénitence l'homme se relève-t-il avec une vertu égale à celle qu'il avait auparavant ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'après sa pénitence l'homme se relève avec une vertu égale à celle qu'il avait auparavant. Car l'Apôtre dit (Rom., 8, 28) : Que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu. La glose de saint Augustin dit à ce sujet (ord., liv. De correc. et grat., chap. 9) : Que cela est si vrai, que si quelques-uns d'entre eux dévient et s'éloignent de leur chemin, Dieu sait faire tourner ces écarts à leur propre avantage. Or, il n'en serait pas ainsi, si l'homme se relevait avec une moindre vertu. Il semble donc que le pénitent ne se relève jamais avec une vertu moindre.

Réponse à l'objection N°1 :

Le péché par lequel on perd l'amour du Seigneur ne contribue pas toujours au bien de tous ceux qui aiment Dieu ; ce qui est évident pour ceux qui tombent et qui ne se relèvent jamais, ou pour ceux qui se relèvent et qui doivent tomber de nouveau. Cela ne profite qu'à ceux qui ont été appelés saints selon le décret de Dieu, c'est-à-dire aux prédestinés, qui, toutes les fois qu'ils tombent, se relèvent cependant finalement. Cette chute leur est profitable, non parce qu'ils se relèvent toujours avec une grâce plus forte, mais parce qu'ils se relèvent avec une grâce plus stable[1], non par rapport à la grâce elle-même, parce que la grâce est par elle-même d'autant plus stable qu'elle est plus grande ; mais de la part de l'homme qui demeure dans la grâce d'une manière d'autant plus ferme qu'il est plus humble et plus circonspect. D'où la glose dit (ibid.), que leur chute leur est avantageuse, parce qu'elle les rend plus humbles et plus instruits.

Objection N°2.

Saint Ambroise dit (hab., ex auct. Hypognostic., liv. 3, chap. 9 in fin.) : Que la pénitence est la meilleure des choses, qu'elle ramène tous les défauts à la perfection. Or, il n'en serait pas ainsi si l'on ne recouvrait les vertus au même degré. Donc on recouvre toujours par la pénitence une vertu égale à celle qu'on avait perdue.

Réponse à l'objection N°2 :

La pénitence considérée en elle-même à la vertu de réparer tous les défauts jusqu'à la perfection, et de nous élever à un état plus avancé que celui dans lequel nous étions auparavant. Mais cet effet est quelquefois empêché par l'homme qui se porte trop lâchement vers Dieu et à la détestation du péché. C'est ainsi que dans le baptême il y a des adultes qui obtiennent une grâce plus ou moins grande en raison de la diversité de leurs dispositions.

Objection N°3.

Sur ces paroles (Gen., 1, 5) : Du soir et du matin s'est fait le premier jour, la glose dit : La lumière du soir est celle de laquelle on tombe, et la lumière du matin celle dans laquelle on ressuscite. Or, la lumière du matin est plus grande que la lumière du soir. On ressuscite donc avec une grâce ou une charité plus grande que celle qu'on a eue auparavant ; ce qui paraît évident d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 5, 20) : Où il y a eu une abondance de péché, il y a eu une surabondance de grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Il y a des théologiens qui pensent que le pénitent se relève toujours avec une grâce et une vertu plus grandes, parce qu'ils supposent qu'il reçoit toute la grâce qu'il possédait auparavant, et qu'il y ajoute de plus une grâce nouvelle en raison de ses dispositions présentes et du sacrement qu'il reçoit. Nous rappellerons ce sentiment dans l'art. 5 de cette question. †

Ce rapprochement entre ces deux grâces et la lumière du soir et du matin se fait à cause de la ressemblance d'ordre ; parce qu'après la lumière du soir viennent les ténèbres de la nuit, au lieu que la lumière du matin est suivie de la lumière du jour ; mais cette comparaison n'a pas pour base la ressemblance de la quantité en plus ou en moins. Quant au passage de saint Paul, il s'entend de la grâce du Christ qui surpasse toute la multitude des péchés des hommes. Mais il n'est pas vrai de dire de tous les hommes que plus leurs fautes sont abondantes et plus les grâces qu'ils obtiennent sont abondantes aussi ; en considérant l'étendue de la grâce habituelle. La grâce est cependant surabondante quand on la considère en elle-même, parce que le bienfait du pardon est accordé plus gratuitement à celui qui pèche davantage ; d'ailleurs les plus grands pécheurs font aussi quelquefois les plus grandes pénitences, et par conséquent ils obtiennent une habitude de grâce et de vertus plus abondante, comme on le voit pour sainte Magdeleine. — À l'égard de ce qu'on objecte dans le sens contraire, on doit dire que la même grâce est plus grande quand elle progresse que quand elle commence, mais quand il s'agit de personnes différentes, cela n'est pas nécessaire. Car il y en a qui commencent par une grâce plus grande que celle qui est dans les autres déjà à l'état de progrès, selon la pensée de saint Grégoire (Dial., liv. 2, chap. 1), qui dit que l'on conserve un vase miraculeusement réparé, pour faire connaître à tous les hommes qui vivaient alors et qui devaient vivre ensuite par quel degré de perfection saint Benoît avait commencé dès son enfance.

Mais c'est le contraire. La charité qui progresse ou qui est parfaite est plus grande que celle qui commence. Or, quelquefois on tombe de la charité qui progresse et on se relève avec la charité qui commence. L'homme se relève donc toujours avec une vertu moindre.

Conclusion.

Puisque le mouvement du libre arbitre, qui est la disposition dernière par rapport à la grâce, est dans la pénitence tantôt plus vif et tantôt plus relâché qu'il n'était auparavant, il arrive que celui qui est pénitent se relève avec une grâce et une vertu plus ou moins grande ou égale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 86, art. 6, Réponse N°3, et art. préc., Réponse N°2), le mouvement du libre arbitre qui a lieu dans la justification de l'impie est la dernière disposition par rapport à la grâce. Ainsi dans le même instant il y a infusion de la grâce avec ce mouvement du libre arbitre, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 113, art. 5 et 7), et dans ce mouvement se trouve compris l'acte de la pénitence, ainsi que nous l'avons dit (quest. 86, art. 2). — En effet il est évident que les formes qui peuvent être susceptibles de plus et de moins sont plus ou moins vives selon les différentes dispositions du sujet, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 52, art. 1 et 2, et quest. 66, art. 1). D'où il suit que selon que le mouvement du libre arbitre dans la pénitence est plus ou moins ardent, le pénitent reçoit proportionnellement une grâce plus ou moins grande. Or, il arrive quelquefois que l'intensité du mouvement du pénitent est proportionnée à une grâce plus grande que celle qu'il a eue et dont le péché l'a fait déchoir[1]. D'autres fois elle répond à une grâce égale, ou à une grâce moindre. C'est pour cela que le pénitent se relève quelquefois avec une grâce plus grande que celle qu'il avait eue auparavant, d'autres fois avec une grâce égale, d'autres fois avec une grâce moindre[2], et il faut raisonner de même à l'égard des vertus qui résultent de la grâce.

1 C'est ce que l'Écriture nous dit de Zachée (Luc, chap. 19), de saint Pierre après sa pénitence, qui dit à Notre-Seigneur (Matth., 26, 33-35) : Quand tous seraient scandalisés à votre sujet, moi je ne serai pas scandalisé… Même s'il me fallait mourir avec vous, je ne vous renierai pas, de saint Paul, de sainte Marie Magdeleine, et à propos de la parabole de l'enfant prodigue. †

2 Tu as abandonné ton premier amour. Souviens-toi d'où tu es déchu, et fais pénitence, et pratique tes premières œuvres (Apoc., 2, 4-5). En lisant le second et le troisième chapitre de l'Apocalypse on peut se rendre compte de ces divers degrés. †

Article 3 : Par la pénitence l'homme est-il rétabli dans son ancienne dignité ?

89

Objection N°1.

Il semble que l'homme ne soit pas rétabli par la pénitence dans son ancienne dignité. Car sur ces paroles (Amos. 5. 2) : La vierge d'Israël a été renversée, la glose dit (ord. Hier.) : Il ne nie pas qu'elle puisse ressusciter, mais la vierge d'Israël ne se relèvera pas, parce que la brebis qui s'est égarée une fois, quoique le pasteur la rapporte sur ses épaules, n'a pas autant de gloire que celle qui ne s'est jamais égarée. L'homme ne recouvre donc pas par la pénitence son ancienne dignité.

Réponse à l'objection N°1 :

La même raison est applicable au recouvrement de la virginité et à celui de l'innocence, qui appartient à la dignité secondaire par rapport à Dieu.

Objection N°2.

Saint Jérôme dit (hab., chap. 30, dist. 50) : Que tous ceux qui ne conservent pas la dignité de leur rang se contentent de sauver leur âme ; car il est difficile qu'on les rétablisse dans leur ancienne dignité. Le pape Innocent Ier dit (Epist. 6 ad Agap. et habet., chap. Canones, dist. 50) que les canons du concile de Nicée excluent les pénitents des rangs les plus infimes de la cléricature. L'homme ne recouvre donc pas par la pénitence son ancienne dignité.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Jérôme, dans ce passage, ne dit pas qu'il est impossible, mais difficile à l'homme de recouvrer son ancien rang après le péché ; parce que cela n'est accordé qu'à celui qui est parfaitement pénitent, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). À l'égard des canons qui paraissent le défendre, saint Augustin répond dans une lettre à Boniface (Ep. 185, n° 45) : Quand l'Église a défendu qu'aucun de ceux qui auraient été mis en pénitence pour quelque crime ne fût ni admis, ni souffert, ni rétabli dans la cléricature, elle ne l'a fait que pour le maintien de la discipline, et non parce qu'elle désespère de leur pardon ; autrement, on contesterait à l'Église la puissance des clefs, dont il a été dit : Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. Puis il ajoute : Car, quoique David ait eu besoin de faire pénitence des fautes mortelles qu'il avait commises, cependant il est resté sur son trône ; et saint Pierre n'en est pas moins resté apôtre, quoiqu'il ait répandu des larmes très amères pour avoir renié le Seigneur. Il ne faut cependant pas qu'on regarde comme inutile la sage précaution de ceux qui sont venus depuis et qui ont rendu les humiliations plus profondes pour mieux assurer le salut, ayant éprouvé apparemment que l'envie d'arriver aux dignités ecclésiastiques avait fait faire beaucoup de fausses pénitences.

Objection N°3.

Avant le péché on peut monter à un degré plus élevé. Mais après le péché on ne le permet pas au pénitent. Car il est dit (Ez., 44, 10) : Les lévites qui se sont éloignés de moi… ne s'en approcheront jamais pour remplir les fonctions du sacerdoce. Et comme on le voit dans le droit (dist. 50, chap. 52) et au concile de Lérida (can. 5) : Ceux qui servent au saint autel, s'ils viennent tout à coup à succomber à la déplorable fragilité de la chair, et que sous les regards du Seigneur ils fassent dignement pénitence, ils seront rétablis dans leurs charges, mais de telle sorte qu'à l'avenir ils ne puissent pas s'élever plus haut. La pénitence ne rétablit donc pas l'homme dans son ancienne dignité.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce statut s'entend de ceux qui font une pénitence publique et qui ne peuvent pas être promus ensuite à un rang plus élevé. — Car saint Pierre, après avoir renié le Christ, a été mis à la tête de son troupeau, comme on le voit (Jean, chap. 21) où saint Chrysostome dit (Hom. 87 in Joan.) : Que saint Pierre, après son renoncement et sa pénitence, montre qu'il a dans le Christ une plus grande confiance. Car il n'osait pas l'interroger dans la cène, mais il pria Jean de l'interroger lui-même. Ayant été ensuite placé à la tête de ses frères alors non seulement il ne charge pas un autre de demander au maître ce qui le concerne, mais il l'interroge lui-même sur tout le reste à la place de Jean.

Mais c'est le contraire. Comme on le voit au même endroit (Decret., dist. 50, chap. 46), saint Grégoire écrivant à Secundinus dit (liv. 7 Reg., indict. 2, epist. 54, circ. med.) : Nous croyons qu'après avoir dignement satisfait, l'homme peut être réintégré dans sa dignité. Et on lit au concile d'Agde (can. 2) : Que les clercs contumaces soient corrigés par les évêques, selon que l'ordre de leur dignité le permet, de telle sorte qu'après avoir fait pénitence ils soient rétablis dans leur rang et leur dignité.

Conclusion.

L'homme peut par la pénitence retrouver la dignité principale qu'il a perdue par le péché, c'est-à-dire qu'il peut redevenir fils de Dieu, mais il ne peut recouvrer l'innocence qu'il a perdue ; il est défendu de rendre au pécheur les dignités ecclésiastiques ; soit parce qu'il ne se repent pas, soit parce qu'il fait pénitence avec négligence, soit à cause de l'irrégularité ou le scandale du crime qu'il a commis.

Il faut répondre que par le péché l'homme perd deux sortes de dignité, l'une qui se rapporte à Dieu et l'autre qui se rapporte à l'Église. Par rapport à Dieu il perd une double dignité ; l'une qui est la principale est celle par laquelle il était compté parmi les enfants de Dieu par la grâce. Il recouvre cette dignité par la pénitence. C'est ce que signifie la parabole de l'enfant prodigue (Luc, chap. 15), auquel le père fait donner après sa pénitence la plus belle robe, un anneau et des souliers. Mais il perd la seconde dignité qui est la dignité secondaire, c'est-à-dire l'innocence, dont le fils aîné se glorifiait en disant, comme on le voit au même endroit de l'Évangile : Voilà tant d'années que je vous sers, et je ne vous ai jamais désobéi. Le pénitent ne peut recouvrer cette dignité, mais quelquefois il recouvre quelque chose de plus grand, parce que, comme le dit saint Grégoire (Hom. de centum ovib. 34 in Evang.) : Ceux qui considèrent qu'ils se sont éloignés de Dieu compensent leurs pertes antérieures par les profits qu'ils font ensuite. Il y a donc une plus grande joie dans le ciel à leur sujet, parce que dans le combat le chef aime mieux le soldat qui revient après s'être enfui et qui presse fortement l'ennemi que celui qui n'a jamais tourné le dos et qui n'a jamais combattu avec courage. — Par le péché l'homme perd aussi ses dignités ecclésiastiques, parce qu'il se rend indigne de faire les actions qui doivent être faites par ceux qui ont une charge de cette nature. Il est défendu au pécheur de recouvrer ces dignités :

1. Parce qu'il ne se repent pas. D'où saint Isidore écrit à l'évêque Masson (à princ. et hab. int. op. Rabani), comme on le lit (dist. 4, chap. Dominus) : Les canons ordonnent de rétablir dans leurs anciennes charges ceux qui ont fait une pénitence satisfactoire ou qui ont dignement confessé leurs péchés. Mais au contraire ceux qui ne se sont pas corrigés de leurs vices ne doivent obtenir ni le rang qu'ils occupaient, ni la grâce de la communion.
2. Parce qu'il fait pénitence négligemment. Ainsi il est dit (ead. distinct, chap. Si quis diaconus) : Lorsqu'on ne voit en eux ni l'humilité de la componction, ni la ferveur de la prière, et qu'ils ne se livrent ni au jeûne, ni aux méditations, nous pouvons connaître par là avec quelle négligence ils s'acquitteraient de leurs fonctions, si on les rétablissait dans leur charge.
3. On perd sa dignité quand on commet un péché qui a une irrégularité qui lui est annexée. D'où il est dit (ead. dist., chap. 8), d'après le concile du pape Martin (hab. int. capit. Mart. Bracarensis, chap. 26) : Si quelqu'un a épousé une veuve ou une femme abandonnée par un autre, qu'il ne soit pas admis dans le clergé, ou s'il s'y est glissé, qu'il en soit exclu. De même si quelqu'un se rend

coupable d'homicide[1] après son baptême, soit par ses actions, soit par ses ordres, soit par ses conseils, soit par ses défenses. Il n'en est pas ainsi en raison du péché, mais en raison de l'irrégularité[2].

4. À cause du scandale. Ainsi on lit dans la même distinction (chap. De his verò), et Raban dit (Liv. 1 pœnit. ad Heribald., chap. 1) : Que ceux qui auront été surpris ou saisis publiquement dans l'acte du parjure, du vol, de la fornication et de tous les crimes semblables, soient déchus de leur propre rang, d'après les saints canons, parce que c'est un scandale pour le peuple de Dieu d'avoir de pareilles personnes placées au-dessus de soi. Mais pour ceux qui se confessent en secret à un prêtre de ces péchés qu'ils ont commis d'une manière occulte, quand ils prennent soin de se purifier par les jeûnes, les aumônes, les veilles et des œuvres saintes, on doit leur faire espérer leur pardon de la miséricorde de Dieu, tout en les conservant dans leur propre rang. D'où il est dit (extra, De qualit. ordinand., chap. Quæsitum) : Si les crimes reprochés n'ont pas été prouvés judiciairement ou s'ils ne sont pas notoires d'une autre manière[3], à l'exception de ceux qui sont coupables d'homicide, on ne peut les empêcher après avoir fait pénitence, soit de recevoir les ordres, soit d'en exercer les fonctions lorsqu'ils les ont reçus.

Article 4 : Le péché peut-il faire périr les œuvres des vertus produites dans la charité ?

89

Objection N°1.

Il semble que les œuvres des vertus produites dans la charité ne puissent pas devenir mortes. Car ce qui n'existe pas ne peut pas être changé. Or, la mortification[4] est un changement qui va de la vie à la mort. Puisque les œuvres des vertus, après qu'elles sont faites, n'existent plus, il semble qu'elles ne puissent pas devenir des œuvres mortes.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme les œuvres des péchés passent en acte et subsistent quant à la peine qu'elles ont méritée ; de même les œuvres produites dans l'état de grâce, après qu'elles sont passées en acte, subsistent dans l'acceptation de Dieu par leurs mérites ; et, sous ce rapport, elles deviennent mortes, en ce sens que l'homme est empêché de recevoir sa récompense.

Objection N°2.

Par les œuvres des vertus produites dans la charité, l'homme mérite la vie éternelle. Or, soustraire une récompense à celui qui la mérite, c'est une injustice dont Dieu n'est pas capable. Il ne peut donc pas se faire que les œuvres des vertus produites dans la charité soient rendues mortes par le péché que l'on commet ensuite.

Réponse à l'objection N°2 :

Une récompense peut être enlevée sans injustice à celui qui la mérite, quand il s'en est rendu indigne par une faute postérieure. Car ce que l'homme a reçu, il le perd quelquefois justement par une faute.

---

1 Saint Thomas veut que l'on encoure l'irrégularité pour toute espèce d'homicide, parce qu'il écrivit avant la Clémentine (Si furiosus, tit. De homicidio), où il est dit que si un clerc ne peut autrement éviter la mort, il n'est pas irrégulier s'il tue celui qui l'attaque. †

2 On distingue deux sortes d'irrégularités Suivant qu'elles tirent leur origine d'un crime ou simplement d'un défaut ; c'est ce qu'on appelle les irrégularités ex defectu et les irrégularités ex delicto. †

3 On distingue la notoriété de droit qui résulte de la sentence du juge ou de l'aveu juridique du coupable, et la notoriété de fait qui existe quand le péché est tellement connu dans l'endroit où il a été commis, qu'il ne peut être ni nié, ni pallié d'aucune manière. †

4 Ce mot se prend ici selon toute la force de son étymologie. †

Objection N°3.

Ce qui est plus fort n'est pas corrompu par ce qui est plus faible. Or, les œuvres de la charité sont supérieures à tous les péchés, parce que, comme le dit le Sage (Prov., 10, 12) : La charité couvre toutes les fautes. Il semble donc que les œuvres produites dans la charité ne puissent être mortifiées par un péché-mortel subséquent.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce n'est pas la force des œuvres du péché qui frappe de mort les œuvres qui ont été auparavant faites dans l'état de grâce, mais c'est la liberté de la volonté qui peut tourner du bien au mal.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ez., 18, 24) : Si le juste s'est éloigné de la justice, je ne me souviendrai plus des bonnes actions qu'il a faites auparavant.

Conclusion.

On dit que les œuvres faites dans la charité sont frappées de mort par le péché-mortel, dans le sens qu'il retarde ou qu'il empêche l'effet des actions vertueuses.

Il faut répondre qu'une chose vivante perd par la mort ses opérations vitales. Ainsi on dit par analogie que les choses meurent quand elles sont empêchées de produire leur effet ou leur opération propre. — Or, l'effet des bonnes œuvres produites dans la charité, c'est de conduire à la vie éternelle ; ce qu'empêche le péché-mortel subséquent qui enlève la grâce. C'est dans ce sens que l'on dit que les œuvres produites dans la charité deviennent des œuvres mortes par suite du péché-mortel qui survient.

Article 5 : Les œuvres qui sont mortes par le péché revivent-elles par la pénitence ?

89

Objection N°1.

Il semble que les œuvres qui sont frappées de mort par le péché ne revivent pas par la pénitence. Car, comme les péchés passés sont remis par la pénitence subséquente, de même le péché qui suit rend mortes les œuvres qui ont été faites auparavant dans la charité. Or, les péchés remis par la pénitence ne reviennent pas, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1 et 2). Il semble donc que les œuvres qui sont frappées de mort ne revivent pas par la charité.

Réponse à l'objection N°1 :

Les œuvres du péché sont effacées par la pénitence en elles-mêmes ; de telle sorte que par la miséricorde de Dieu on ne nous impute plus ni la tache, ni la peine qu'elles méritent. Mais les œuvres produites dans l'état de grâce ne sont pas effacées par Dieu, dans l'acceptation duquel elles subsistent. L'obstacle qu'elles rencontrent vient de l'homme qui opère. C'est pour cela que quand l'obstacle est levé de la part de l'homme qui opère, Dieu remplit de son côté ce que ces œuvres méritaient.

Objection N°2.

On dit que les œuvres sont frappées de mort à la ressemblance des animaux qui meurent, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, un animal mort ne peut pas redevenir vivant. Les œuvres qui sont frappées de mort ne peuvent donc pas revivre de nouveau par la pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

Les œuvres faites dans la charité ne sont pas frappées de mort en elles-mêmes, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.) : elles le sont seulement par suite de l'obstacle qui survient de la part de celui qui opère ; tandis que les animaux meurent en eux-mêmes, selon qu'ils sont privés du principe de la vie, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de ressemblance.

Objection N°3.

Les œuvres faites dans l'état de grâce méritent la gloire en proportion de la grâce ou de la charité. Or, quelquefois l'homme se relève par la pénitence dans un état de grâce ou de charité moindre. Il n'obtient donc pas la gloire en raison du mérite de ses œuvres antérieures, et par conséquent il semble que les œuvres qui sont mortes par le péché ne revivent pas.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui se relève par la pénitence avec une charité moindre obtiendra sa récompense essentielle[1], proportionnée à la charité dans laquelle il se trouve. Mais il aura une joie plus grande des œuvres qu'il a faites dans la charité première que des œuvres qu'il a faites dans la seconde, ce qui appartient à la récompense accidentelle.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Joël. 2, 25) : Je vous rendrai les années qu'ont dévorées la sauterelle, la glose dit (interl.) : Je ne laisserai pas périr l'abondance que vous avez perdue dans le trouble de l'esprit. Or, cette abondance est le mérite des bonnes œuvres que l'on a perdues par le péché. Les œuvres méritoires que l'on a faites auparavant revivent donc par la pénitence.

Conclusion.

Les œuvres qui sont mortes par le péché revivent par la pénitence, en tant qu'elles recouvrent par elle l'efficacité dont elles ont besoin pour arriver à la vie éternelle.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que les œuvres méritoires que le péché a fait ensuite périr, ne revivent pas par la pénitence subséquente, sous prétexte que ces œuvres ne subsistent pas pour pouvoir être vivifiées de nouveau. Mais cela ne peut empêcher qu'elles ne redeviennent vivantes. Car elles n'ont pas la vertu de parvenir à la vie éternelle[2], uniquement selon qu'elles existent en acte, mais encore après qu'elles cessent d'être en acte, selon qu'elles subsistent dans l'acceptation divine. Par conséquent, elles subsistent autant qu'il est en elles, même après qu'elles sont tuées par le péché, parce que Dieu agréera toujours ces œuvres, selon qu'elles ont été faites, et les saints s'en réjouiront, d'après ces paroles (Apoc., 3, 11) : Conservez ce que vous avez, dans la crainte qu'un autre ne reçoive votre couronne. — Mais si elles n'ont pas d'efficacité par rapport à celui qui les a faites pour le conduire à la vie éternelle, ceci provient de l'obstacle du péché qui survient, et qui le rend indigne de cette récompense. Or, cet obstacle est enlevé par la pénitence en tant qu'elle remet les péchés. D'où il résulte que les œuvres qui ont été frappées de mort auparavant recouvrent par la pénitence l'efficacité nécessaire pour mener à la vie éternelle celui qui les a faites, et par là même elles revivent. Ainsi il est évident que les œuvres qui ont été tuées revivent par la pénitence[3].

---

1 La récompense essentielle consiste dans l'union de l'âme avec Dieu, mais indépendamment de la joie que l'âme éprouvera par suite de cette union, elle en éprouvera une autre qui résultera des œuvres qu'elle aura faites, et c'est cette joie qu'on appelle la récompense accidentelle. †

2 Ce qui appartient à leur vitalité. †

3 Il y a controverse entre les théologiens sur la manière dont ces œuvres revivent. Les uns veulent que les mérites revivent dans toute leur étendue, quelle qu'ait été la ferveur de la pénitence par laquelle on a recouvré la grâce. C'est l'opinion de Suarez et de plusieurs autres théologiens tant anciens que modernes. D'autres veulent que les mérites revivent en raison des dispositions présentes. C'est le sentiment de saint Thomas, mais il est diversement interprété par ses disciples. Bannès, Sylvius et Contenson disent que le degré de mérite n'est qu'en raison de la pénitence qu'on a faite, et que les mérites antérieurs n'ajoutent qu'à la récompense accidentelle et non à la récompense essentielle. Gonet, Nugus, Sylvius, Alvarès, Ledesma, veulent qu'indépendamment du degré mérité par la pénitence qu'on a faite les mérites antérieurs donnent encore droit à une certaine récompense essentielle qui s'ajoute à cette dernière. Ce dernier sentiment, qui tient le milieu entre les deux autres, parait le plus conforme à la pensée de saint Thomas. †

Article 6 : Les œuvres mortes sont-elles vivifiées aussi par la pénitence subséquente ?

89

Objection N°1.

Il semble que les œuvres mortes, c'est-à-dire celles qui n'ont pas été faites dans l'état de grâce, soient vivifiées par la pénitence subséquente. Car il paraît plus difficile que ce qui a été mort parvienne à la vie[1] que ce qui n'a jamais été vivant soit vivifié ; parce que, selon la nature, il y a des choses vivantes qui sont engendrées de choses qui ne le sont pas. Or, les œuvres mortifiées sont vivifiées par la pénitence, comme nous l'avons dit (art. préc.). À plus forte raison, les œuvres mortes le sont-elles aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'ordre naturel les choses qui sont mortes aussi bien que celles qui sont mortifiées manquent d'un principe de vie. Mais on dit que les œuvres sont mortifiées[2], non par rapport au principe d'où elles sont sorties, mais par rapport à un empêchement extrinsèque ; au lieu qu'on dit qu'elles sont mortes, par rapport à leur principe. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

En enlevant la cause, on enlève aussi l'effet. Or, la cause pour laquelle les œuvres qui sont du genre des bonnes actions et qui ont été faites sans charité ne sont pas vivantes, c'est le défaut de charité et de grâce. Ce défaut étant enlevé par la pénitence, il s'ensuit que les œuvres mortes sont aussi vivifiées par elle.

Réponse à l'objection N°2 :

Les œuvres qui sont bonnes moralement et qui ont été produites sans la charité sont appelées des œuvres mortes, à cause du défaut de charité et de grâce, qui est un défaut de principe. Mais la pénitence subséquente ne peut faire qu'elles procèdent de ce principe ; par conséquent la raison n'est pas concluante.

Objection N°3.

Saint Jérôme dit (in illud Aggæi : Seminastis militum) : Quand vous voyez les pécheurs faire quelque chose de bien au milieu de toutes leurs mauvaises actions, Dieu n'est pas assez injuste pour oublier le peu de bien qu'ils ont fait à cause de la multitude de leurs mauvaises œuvres. Or, il semble que ce soit surtout manifeste, quand la pénitence enlève les maux passés. Il semble donc que par la pénitence Dieu rémunère les bonnes œuvres qui ont été faites autrefois dans l'état du péché, et c'est là les vivifier.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu se rappelle les bonnes actions qu'on fait dans l'état du péché, non pour les récompenser dans la vie éternelle qui n'est due qu'aux œuvres vivantes, c'est-à-dire aux œuvres qui sont faites d'après la charité ; mais pour leur accorder une récompense temporelle[3], comme le remarque saint Grégoire à propos de Lazare et du mauvais riche (Hom. 40 in Evang.) : Si ce riche, dit-il, n'eût fait quelque bien, et qu'il n'en eût pas reçu la récompense dans cette vie, Abraham ne lui dirait pas : Vous avez reçu des biens pendant votre vie. — Ou bien on peut entendre que l'on subira à cause de cela un jugement moins sévère. C'est ce qui fait observer à saint Augustin (Lib. de patient., chap. 26) : Nous ne pouvons pas dire

1 Ce qui ne se fait jamais selon la nature. †

2 Ce qu'on appelle les œuvres mortifiées (opera mortificata) sont celles qui ont été produites par la grâce et qu'un péché subséquent a ensuite privées de leur effet. Elles ont été ainsi frappées de mort après avoir été vivantes. †

3 Ces œuvres méritent une récompense temporelle ex congruo. †

du schismatique qu'il eût mieux fait de renoncer le Christ pour s'épargner les maux qu'il a soufferts en le confessant. Mais nous devons penser que son jugement sera moins sévère que s'il eût renié le Christ, pour ne subir aucun de ces tourments[1]. Ainsi quand l'Apôtre dit : Si je livrais mon corps pour être brûlé et que je n'aie pas la charité, cela ne me sert de rien, il faut entendre que cela ne sert de rien pour obtenir le royaume des cieux, mais non pour diminuer de quelque manière la rigueur des derniers supplices[2].

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 13, 3) : Quand je distribuerais tout mon bien pour nourrir les pauvres, quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien. Or, il n'en serait pas ainsi, si ces œuvres pouvaient être au moins vivifiées par la pénitence subséquente. La pénitence ne vivifie donc pas les œuvres qui étaient mortes auparavant.

Conclusion.

Puisque la pénitence ne peut faire que les œuvres qui sont mortes par un défaut de charité et de grâce procèdent de ce principe, il s'ensuit qu'elle ne peut les rendre vivantes.

Il faut répondre qu'on dit qu'une œuvre est morte de deux manières :

1. D'une manière efficiente, parce qu'elle est cause de la mort[3]. C'est dans ce sens qu'on appelle les œuvres du péché des œuvres mortes, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 9, 14) : Le sang du Christ purifiera nos consciences des œuvres mortes. Ces œuvres mortes ne sont donc pas vivifiées par la pénitence ; mais elles sont plutôt effacées, suivant ces autres paroles du même Apôtre (Héb., 6, 1) : Nous ne jetons pas de nouveau les fondements de la pénitence qu'on doit faire des œuvres mortes.
2. On dit que les œuvres sont mortes[4] dans un sens privatif, c'est-à-dire parce qu'elles manquent de la vie spirituelle qui vient de la charité par laquelle l'âme est unie à Dieu, d'après lequel elle vit, comme le corps vit par l'âme. C'est de la sorte que la foi qui existe sans la charité est appelée une foi morte, suivant ces paroles de saint Jacques (2, 20) : La foi sans les œuvres est morte. C'est aussi de cette manière que toutes les œuvres qui sont bonnes dans leur genre sont appelées des œuvres mortes, si elles se font sans la charité, parce qu'elles ne procèdent pas d'un principe de vie, comme si nous appelions une voix morte le son d'une guitare.

La différence de la vie et de la mort dans les œuvres résulte donc de leur rapport avec le principe dont elles procèdent. Mais les œuvres ne peuvent procéder de nouveau de leur principe, parce qu'elles passent, et qu'on ne peut de nouveau reproduire numériquement les mêmes. Par conséquent il est impossible que la pénitence rende de nouveau vivantes des œuvres qui sont mortes.

89

1 Sa faute sans cela aurait été plus grave. †

2 Ce n'est pas que les actions moralement bonnes aient une vertu d'expiation ou de satisfaction, mais elles empêchent du moins de faire des fautes nouvelles qui auraient mérité de nouveaux châtiments. †

3 Les œuvres qui détruisent dans l'homme la vie de la grâce sont appelées pour ce motif par les théologiens opera mortifera. †

4 Ce sont ces œuvres qu'on appelle proprement des œuvres mortes, opera mortua. †

QUESTION 90 : DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL

Question 90 : Des parties de la pénitence en général.....575
Article 1 : Doit-on assigner des parties à la pénitence ?.....575
Article 2 : Est-il convenable d'assigner, comme parties de la pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction ?.....576
Article 3 : Ces trois choses sont-elles des parties intégrantes de la pénitence ?.....578
Article 4 : Est-il convenable de diviser la pénitence en pénitence avant le baptême, pénitence des péchés mortels et pénitence des péchés véniels ?.....580

Nous avons ensuite à nous occuper des parties de la pénitence. Nous en parlerons d'abord en général et ensuite nous traiterons de chacune d'elles en particulier.

Sur les parties de la pénitence en général il y a quatre questions à examiner :

1. La pénitence a-t-elle des parties ?[1]
2. Du nombre de ces parties.[2]
3. Quelles sont-elles ?[3]
4. De sa division en parties subjectives.[4]

Article 1 : Doit-on assigner des parties à la pénitence ?

90

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas assigner de parties à la pénitence. Car les sacrements sont des choses dans lesquelles la vertu divine opère le salut secrètement. Or, la vertu divine est une et simple. On ne doit donc pas assigner de parties à la pénitence puisqu'elle est un sacrement.

Réponse à l'objection N°1 :

Tout sacrement est simple en raison de la vertu divine qui opère en lui ; mais la vertu divine, à cause de sa grandeur, peut opérer par une seule et par plusieurs choses, en raison desquelles on peut assigner à un sacrement des parties[5].

1 Il ne s'agit pas ici de la pénitence comme vertu, mais de la pénitence comme sacrement, ainsi qu'on le voit d'après le corps de l'article et la réponse au second argument. †

2 Luther voulait qu'il n'y eut dans la pénitence que deux parties : la contrition et la foi ; par la contrition il entendait les terreurs que l'on conçoit par suite des menaces de la loi, et par la foi il entendait l'assurance que l'on a de la rémission des péchés d'après la promulgation de l'Évangile. Par le même décret le concile de Trente a condamné cette erreur et établit la doctrine qu'expose ici saint Thomas (sess. 14, can. 4) : Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam sacramenti pœnitentiæ, videlicet, contritionem, confessionem et satisfactionem ; quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur : aut dixerit duas tantùm esse pœnitentiæ partes, terrores scilicet incussos conscientiæ, agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio, vel absolutione, quâ credit quis sibi per Christum remissa peccata ; anathema sit. †

3 Les parties intégrantes sont celles dont un tout est composé de telle sorte qu'on ne puisse le concevoir entier sans chacune d'elles ; c'est ainsi que la tête, la poitrine, les mains sont des parties intégrantes du corps. †

4 Cette division est la division de la pénitence comme vertu en parties subjectives accidentelles. Cette distinction est tirée de la diversité des états et des objets matériels, et non de la fin et des objets formels. †

5 Cette diversité de parties, qui établit une pluralité dans la matière, n'empêche pas le sacrement d'être un formellement. †

Objection N°2.

La pénitence est une vertu et elle est un sacrement. Or, on ne lui assigne pas de parties, comme vertu, puisque la vertu est une habitude qui est une simple qualité de l'âme. Il semble également qu'on ne doive pas non plus lui en assigner comme sacrement, parce qu'on n'assigne de parties ni au baptême, ni aux autres sacrements. On ne doit donc en assigner d'aucune manière à la pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

On n'assigne pas de parties à la pénitence comme vertu ; car les actes humains qui sont multiples dans la pénitence ne se rapportent pas à l'habitude de la vertu comme des parties, mais comme des effets. D'où il résulte qu'on assigne des parties à la pénitence comme sacrement, selon que les actes humains se rapportent à ce sacrement comme matière. Quant aux autres sacrements, ils n'ont pas des actes humains[6] pour matière, mais ils ont quelque chose d'extérieur qui est un ou simple comme l'eau ou l'huile, ou composé comme le chrême. C'est pourquoi on n'assigne pas de parties aux autres sacrements.

Objection N°3.

La matière de la pénitence est un péché, comme nous l'avons dit (quest. 84, art. 2). Or, on n'assigne pas de parties au péché. On ne doit donc pas en assigner non plus à la pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

Les péchés sont la matière éloignée de la pénitence, en tant qu'ils sont la matière ou l'objet des actes humains qui sont la matière propre de la pénitence comme sacrement.

Mais c'est le contraire. Les parties sont les éléments par lesquels la perfection d'une chose est constituée dans son intégralité. Or, la perfection de la pénitence est intégralement formée de plusieurs choses : de la contrition, de la confession et de la satisfaction. Elle a donc des parties.

Conclusion.

Puisque plusieurs actes humains sont requis pour la perfection de la pénitence, comme la contrition, la confession et la satisfaction, il est nécessaire que le sacrement de pénitence ait aussi plusieurs parties.

Il faut répondre que les parties d'une chose sont les choses dans lesquelles le tout se divise matériellement : car les parties sont au tout ce que la matière est à la forme. C'est ce qui fait dire à Aristote (Phys., liv. 2, text. 31) que les parties sont placées dans le genre de la cause matérielle et le tout dans le genre de la cause formelle. Par conséquent, partout où l'on rencontre une certaine pluralité du côté de la matière, il y a lieu de trouver une distinction de parties. — Or, nous avons dit (quest. 84, art. 2 et 3) que dans le sacrement de pénitence les actes humains sont ce qui tient lieu de matière. C'est pourquoi, puisqu'il faut plusieurs actes humains pour la perfection de la pénitence, et qu'on requiert la contrition, la confession et la satisfaction, comme on le verra plus loin (art. suiv.), il s'ensuit que le sacrement de pénitence a des parties.

6 Le sacrement de pénitence est le seul qui ait pour matière des actes humains distincts spécifiquement, et c'est pour ce motif qu'il est le seul qu'on puisse diviser. †

Article 2 : Est-il convenable d'assigner, comme parties de la pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction ?

90

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable d'assigner comme parties de la pénitence la contrition, la confession et la satisfaction. Car la contrition existe dans le cœur, et par conséquent elle appartient à la pénitence intérieure ; tandis que la confession se fait de bouche et la satisfaction s'opère par les œuvres, et que par conséquent ces deux dernières choses appartiennent à la pénitence extérieure. Or, la pénitence intérieure n'est pas un sacrement, il n'y a que la pénitence extérieure qui est soumise aux sens. Il n'est donc pas convenable d'assigner ces parties au sacrement de pénitence.

Réponse à l'objection N°1 :

A la vérité la contrition est, selon son essence, dans le cœur, et elle appartient à la pénitence intérieure ; mais elle appartient virtuellement à la pénitence extérieure, en tant qu'elle implique la résolution de se confesser et de satisfaire.

Objection N°2.

Les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce, comme nous l'avons dit (quest. 62, art. 1 et 3). Or, dans la satisfaction il n'y a point de grâce qui soit conférée. Elle n'est donc pas une partie d'un sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

La satisfaction confère la grâce, selon qu'elle existe dans le ferme propos, et qu'elle l'augmente selon qu'elle existe dans l'exécution, comme fait le baptême pour les adultes, ainsi que nous l'avons dit (quest. 68, art. 2, et quest. 69, art. 8).

Objection N°3.

Le fruit d'une chose n'est pas identique avec sa partie. Or, la satisfaction est le fruit de la pénitence, d'après ces paroles (Luc, 3, 8) : Faites de dignes fruits de pénitence. Elle n'est donc pas une partie de la pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

La satisfaction est une partie de la pénitence comme sacrement, tandis qu'elle est le fruit de la pénitence comme vertu.

Objection N°4.

La pénitence est établie contre le péché. Or, le péché peut être consommé uniquement dans le cœur par le consentement, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 72, art. 7). La pénitence peut donc aussi n'être qu'intérieure, et par conséquent on ne doit pas considérer comme ses parties la confession de bouche et la satisfaction par les œuvres.

Réponse à l'objection N°4 :

On requiert plus de choses pour le bien qui vient d'une cause intègre que pour le mal qui est produit par toute défectuosité, d'après saint Denis (De div. nom., chap. 4). C'est pour ce motif que, quoique le péché soit consommé dans le consentement du cœur, cependant il faut, pour que la pénitence soit parfaite, la contrition du cœur, la confession de bouche et la satisfaction par les œuvres.

Mais c’est le contraire. Il semble qu’on doive reconnaître dans la pénitence plusieurs parties. Car on considère comme une partie de l’homme non seulement son corps, qui est sa matière, mais encore l’âme qui est sa forme. Or, les trois choses que l’on a précédemment énoncées étant des actes du pénitent, elles sont comme la matière du sacrement, tandis que l’absolution du prêtre en est comme la forme. On doit donc considérer l’absolution du prêtre comme une quatrième partie de la pénitence.

Conclusion.

Il y a trois parties dans le sacrement de pénitence de la part du pénitent : la contrition par laquelle il veut réparer l’offense qu’il a faite à Dieu, la confession par laquelle il se soumet au jugement du prêtre qui tient la place de Dieu pour la rémission de ses fautes, et la satisfaction par laquelle il satisfait à Dieu selon la volonté de son ministre.

Il faut répondre qu’il y a deux sortes de parties, comme le dit Aristote (Met., liv. 7, text. 33 et 34) : celle de l’essence et celle de la quantité. Les parties de l’essence sont naturellement la forme et la matière ; logiquement, le genre et la différence. De la sorte, dans tout sacrement on distingue la matière et la forme[1] comme des parties essentielles. D’où nous avons dit (quest. 60, art. 5 et 6) que les sacrements consistent dans les choses et les mots. Mais, comme la quantité se considère par rapport à la matière, les parties de la quantité sont les parties de la matière. Dans ce sens, on assigne au sacrement de pénitence spécialement des parties, comme nous l’avons dit (art. préc.), quant aux actes du pénitent qui sont la matière de ce sacrement. — Or, nous avons dit (quest. 85, art. 3, Réponse N°3) que la réparation de l’offense se fait d’une autre manière dans la pénitence que dans la justice vindicative. Car, dans la justice vindicative, la réparation se fait selon la décision du juge, mais non selon la volonté de l’offenseur ou de l’offensé ; au lieu que dans la pénitence la réparation de l’offense se fait selon la volonté du pécheur et selon la décision de Dieu contre lequel on pèche ; parce qu’ici on ne cherche pas seulement à rétablir l’égalité de la justice, comme dans la justice vindicative, mais on se propose plutôt la réconciliation de l’amitié : ce qui a lieu quand l’offenseur répare ses torts selon la volonté de celui qu’il a offensé. Par conséquent on requiert du pénitent :

1. La volonté de réparer ses torts, ce qui se fait par la contrition ;
2. Le dessein de se soumettre à la sentence du prêtre à la place de Dieu, ce qui a lieu par la confession ;
3. La résolution de réparer ses torts conformément à l’arrêt du ministre de Dieu, ce qui se fait dans la satisfaction. C’est pourquoi la contrition, la confession et la satisfaction sont considérées comme des parties[2] de la pénitence.

A l’égard de l’argument qui conclut dans le sens contraire, la solution en est évidente d’après tout ce qui a été dit (dans le corps de l’article.).

Article 3 : Ces trois choses sont-elles des parties intégrantes de la pénitence ?

90

Objection N°1.

Il semble que ces trois choses ne soient pas des parties intégrantes de la pénitence. Car la pénitence, comme nous l’avons dit (quest. 84, art. 3), est établie contre le péché. Or, le péché du cœur, de la bouche et de l’œuvre, sont des parties subjectives du péché et non des parties intégrantes ; parce que le péché

1 Cette distinction a été précédemment appliquée au sacrement de pénitence (quest. 84, art. 2 et 5). †

2 Ce sont des parties intégrantes, comme on le verra dans l’article suivant. †

se dit de chacune de ces choses. Donc aussi dans la pénitence la contrition du cœur, la confession de bouche et la satisfaction des œuvres ne sont pas des parties intégrantes.

Réponse à l'objection N°1 :

Le péché, par là même qu'il a la nature du mal, peut être consommé par une seule chose[1], comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°4). C'est pour cela que le péché qui se consomme dans le cœur uniquement est une espèce de péché ; tandis que le péché qui se consomme dans le cœur et la bouche est une autre espèce, et celui qui se consomme dans le cœur, dans la bouche et dans l'action en forme une troisième. Et les parties de ce péché, d'après lesquelles il existe dans le cœur, et dans la bouche, et dans l'action, en sont comme les parties intégrantes. C'est pour cela que les parties de la pénitence, qui devient parfaite par ces trois choses, en sont des parties intégrantes.

Objection N°2.

Aucune partie intégrante n'en contient en elle une autre qui appartienne au même tout. Or, la contrition contient en elle la confession et la satisfaction dans le ferme propos qui l'accompagne. Elles ne sont donc pas des parties intégrantes.

Réponse à l'objection N°2 :

Une partie intégrante peut contenir le tout, pourvu que ce ne soit pas selon l'essence. Car le fondement contient l'édifice tout entier d'une certaine manière virtuellement ; et c'est de la sorte que la contrition contient virtuellement la pénitence tout entière.

Objection N°3.

Le tout est constitué simultanément et également de ses parties intégrantes, comme la ligne est formée de ses parties. Or, c'est ce qui n'arrive pas ici. Donc ces choses ne sont pas des parties intégrantes de la pénitence.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes les parties intégrantes ont un certain ordre entre elles. Les unes n'ont qu'un ordre de position, soit qu'elles se suivent comme les parties d'une armée, soit qu'elles se touchent comme les parties d'un monceau, soit qu'elles soient réunies comme les parties d'une maison, soit qu'elles soient continues comme les parties de la ligne. D'autres ont de plus un ordre de vertu, comme les parties de l'animal, dont la première par la vertu est le cœur, et dont les autres parties dépendent les unes des autres d'après un certain ordre de vertu ou de puissance. En troisième lieu, elles se rapportent les unes aux autres d'après l'ordre du temps, comme les parties du temps et du mouvement. Ces parties de la pénitence ont donc entre elles un ordre de vertu[2] et de temps, parce qu'elles sont des actes ; mais elles n'ont pas un ordre de situation, parce qu'elles n'ont pas de position.

Mais au contraire. On appelle parties intégrantes celles dont la perfection du tout se compose dans son intégrité. Or, la perfection de la pénitence est entière d'après ces trois choses. Elles sont donc des parties intégrantes de ce sacrement.

Conclusion.

Puisque toute l'essence ou toute la vertu de la pénitence ne se trouve pas dans chacune de ces parties, il est évident que la contrition, la confession et la satisfaction ne sont ni des parties subjectives, ni des parties potentielles de la pénitence, mais qu'elles en sont des parties intégrantes.

1 C'est l'axiome : Bonum ex integra causa, malum ex minimo defectu. †

2 Elles sont plus ou moins nécessaires ou importantes, comme nous l'avons observé. †

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que ces trois choses sont des parties subjectives de la pénitence. Mais il ne peut en être ainsi, parce que dans chaque partie subjective il y a simultanément et également toute la vertu du tout ; ainsi toute la vertu de l'animal, considéré comme tel, se trouve dans toutes les espèces d'animaux selon lesquelles on divise l'animal d'une manière égale et simultanée. Ce qui n'a pas lieu dans l'hypothèse actuelle. — C'est pourquoi d'autres ont dit que ce sont des parties potentielles. Mais cela ne peut être vrai, parce que dans chaque partie potentielle se trouve le tout selon toute son essence, comme toute l'essence de l'âme est dans chacune de ses puissances. Ce qui n'est pas non plus applicable à la thèse actuelle. — D'où il résulte que ces trois choses sont des parties intégralités de la pénitence. À l'égard de ces parties, on n'exige pas que le tout soit dans chacune d'elles, ou qu'il y soit selon toute sa vertu ou selon son essence tout entière, mais qu'il soit formé de toutes simultanément[1].

Article 4 : Est-il convenable de diviser la pénitence en pénitence avant le baptême, pénitence des péchés mortels et pénitence des péchés véniels ?

90

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable de diviser la pénitence en pénitence avant le baptême, pénitence des péchés mortels et pénitence des péchés véniels. Car la pénitence est la seconde planche après le naufrage, comme nous l'avons dit (quest. 84, art. 6), et le baptême est la première. Ce qui a lieu avant le baptême ne doit donc pas être considéré comme une des espèces de la pénitence.

Réponse à l'objection N°1 :

La pénitence qui se fait avant le baptême n'est pas un sacrement, mais elle est un acte de vertu qui dispose au sacrement de baptême.

Objection N°2.

Ce qui peut détruire le plus peut aussi détruire le moins. Or, le péché-mortel est plus grand que le véniel, et la pénitence qui a pour objet les péchés mortels est la même qui se rapporte aux péchés véniels. On ne doit donc pas à cet égard distinguer différentes espèces de pénitence.

Réponse à l'objection N°2 :

La pénitence qui efface les péchés mortels efface aussi les fautes vénielles, mais non réciproquement. C'est pourquoi ces deux pénitences sont l'une à l'autre ce que le parfait est à l'imparfait.

Objection N°3.

Comme on pèche véniellement et mortellement après le baptême, de même on le fait aussi avant. Si donc après le baptême on distingue la pénitence des péchés véniels et des péchés mortels, pour la même raison on doit la distinguer avant. Il n'est donc pas convenable de diviser la pénitence en ces trois espèces.

Réponse à l'objection N°3 :

1 On distingue deux sortes de parties intégrantes : celles qui sont principales et celles qui sont secondaires. La contrition et la confession sont des parties principales du sacrement de pénitence ; jointes à l'absolution, qui est la forme de ce sacrement, elles en comprennent l'essence. La satisfaction est une partie moins principale. Le sacrement peut véritablement exister sans elle, ce qui prouve qu'elle n'est pas essentielle ; mais comme il ne peut exister que d'une manière imparfaite, il s'ensuit qu'elle est nécessaire à son intégrité et qu'elle doit être considérée comme partie intégrante. †

Avant le baptême il n'y a pas de péchés véniels sans péchés mortels[1]. Et parce que le péché véniel ne peut être pardonné sans le péché-mortel, comme nous l'avons dit (quest. 87, art. 4), pour cette raison on ne distingue pas avant le baptême la pénitence des péchés mortels de celle des fautes vénielles.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin reconnaît ces trois espèces de pénitence (Lib. de pœnitent., scil. hom. ult. inter 50, chap. 2 à 4).

Conclusion.

La pénitence, comme vertu, se divise en pénitence avant le baptême, pénitence des péchés mortels, et pénitence des péchés véniels.

Il faut répondre que cette division se rapporte à la pénitence comme vertu. Or, il faut considérer que toute vertu opère dans le temps convenable, comme elle observe aussi toutes les autres circonstances qu'on doit observer. Par conséquent la vertu de pénitence produit son acte dans le temps convenable, d'après la loi nouvelle. — Or, il appartient à la pénitence de détester les péchés passés, avec la résolution de changer de vie pour mieux se conduire, ce qui est en quelque sorte la fin de cette vertu. Et parce que les choses morales tirent leur espèce de leur fin, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 1, art. 3, et quest. 18, art. 4 et 6), il est convenable de distinguer différentes espèces de pénitence, selon les divers changements que le pénitent se propose. — Or, le pénitent se propose trois sortes de changements. Le premier se produit en passant par la régénération à une vie nouvelle, et il appartient à la pénitence que l'on fait avant le baptême. Le second se produit par la réforme des désordres de la vie passée, et il appartient à la pénitence des péchés mortels faits après le baptême. Le troisième se fait quand on passe à une vie plus parfaite, et il appartient à la pénitence des fautes vénielles qui sont remises par un acte fervent de charité, comme nous l'avons dit (quest. 87, art. 2 et 3).

(Ici se termine ce qui nous est parvenu du travail de saint Thomas lui-même sur cette dernière partie de la Somme ; la mort ne lui ayant pas permis d'achever son œuvre.)

90

1 Saint Thomas a exposé ce sentiment (1a 2æ, quest. 89, art. 6). Nous avons fait remarquer que cette opinion était controversée. Mais quand même le péché véniel existerait il ne pourrait néanmoins être remis sans le péché originel ou le péché-mortel auquel il se trouve uni. †

Définition

- **Amissible** :DR., THÉOL. Qui peut être perdu. Droit amissible, grâce amissible (Ac. t. 1 1932) :

1. Il [l'homme] comprend profondément qu'il n'y a rien d'inutile et d'amissible dans ce monde, rien qui ne vienne… et qui ne conduise à quelque chose. V. Hugo, Napoléon le petit, 1852, p. 169.
2. … la théologie catholique considère que l'homme sorti des mains du Créateur possédait, outre sa perfection naturelle, une perfection surnaturelle, amissible et relative qui permettait à l'homme de trouver sa béatitude en Dieu. Philosophie, Religion, 1957, p. 4003. †

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.