# Saint Thomas d'Aquin

# -

# Somme Théologique

## SUPPLÉMENT A

**Questions 1 à 50**

**Des parties de la pénitence en particulier, et d'abord de la contrition**
**à**
**Des empêchements de mariage en général**

Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux

# Table des matières

Supplément A....1
Question 1 : Des parties de la pénitence en particulier, et d'abord de la contrition....4
Question 2 : De l'objet de la contrition....10
Question 3 : De l'étendue de la contrition....18
Question 4 : De la durée de la contrition....24
Question 5 : De l'effet de la contrition....30
Question 6 : De la nécessité de la confession....35
Question 7 : De l'essence ou de la nature de la confession....47
Question 8 : Du ministre de la confession....52
Question 9 : De la qualité de la confession....66
Question 10 : De l'effet de la confession....74
Question 11 : Du sceau de la confession....81
Question 12 : De la satisfaction quant à son essence....90
Question 13 : De la possibilité de la satisfaction....97
Question 14 : De la qualité de la satisfaction....102
Question 15 : Des choses par lesquelles la satisfaction s'opère....111
Question 16 : De ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence....117
Question 17 : De la puissance des clefs....122
Question 18 : De l'effet des clefs....129
Question 19 : Des ministres des clefs....138
Question 20 : De ceux sur lesquels l'usage des clefs peut s'exercer....148
Question 21 : De la définition de l'excommunication, de sa convenance et de sa cause....153
Question 22 : De ceux qui peuvent excommunier et de ceux qui peuvent l'être....160
Question 23 : Des rapports avec les excommuniés....167
Question 24 : De l'absolution de l'excommunication....172
Question 25 : De l'indulgence considérée en elle-même....176
Question 26 : De ceux qui peuvent accorder des indulgences....184
Question 27 : De ceux qui reçoivent les indulgences....189
Question 28 : Du rite solennel de la pénitence....194
Question 29 : Du sacrement de l'extrême-onction quant à son essence et à son institution....199
Question 30 : De l'effet de l'extrême-onction....212
Question 31 : Du ministre de l'extrême-onction....217
Question 32 : À qui doit-on conférer l'extrême-onction et sur quelle partie du corps ?....220
Question 33 : De la réitération de l'extrême-onction....228
Question 34 : Du sacrement de l'ordre quant à son essence et à ses parties....230
Question 35 : De l'effet de l'ordre....238
Question 36 : De la qualité de ceux qui sont promus aux ordres....245
Question 37 : De la distinction des ordres, de leurs actes et de l'impression du caractère....253
Question 38 : De ceux qui confèrent l'ordre....265
Question 39 : Des empêchements du sacrement de l'ordre....270
Question 40 : Des choses qui sont annexées au sacrement de l'ordre....278
Question 41 : Du mariage considéré comme un devoir naturel....290
Question 42 : Du mariage considéré comme sacrement....298
Question 43 : Du mariage considéré par rapport aux fiançailles....305
Question 44 : De la définition du mariage....313
Question 45 : Du consentement du mariage considéré en lui-même....318

Question 46 : Du consentement auquel vient s’adjoindre le serment ou l’union charnelle.....326
Question 47 : Du consentement contraint et conditionnel.....330
Question 48 : De l’objet du consentement.....338
Question 49 : Des biens du mariage.....342
Question 50 : Des empêchements de mariage en général.....354

# QUESTION 1 : DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN PARTICULIER, ET D'ABORD DE LA CONTRITION

Question 1 : Des parties de la pénitence en particulier, et d'abord de la contrition.....4
Article 1 : La contrition est-elle une douleur qu'on a conçue de ses péchés, etc. ?.....5
Article 2 : La contrition est-elle un acte de vertu ?.....7
Article 3 : L'attrition peut-elle devenir contrition ?.....8

Nous devons ensuite considérer chacune des parties de la pénitence et traiter :

1. De la contrition ;
2. De la confession ;
3. De la satisfaction.

À l'égard de la contrition il y a cinq choses à examiner :

1. Ce qu'elle est ;
2. Ce qui doit en être l'objet ;
3. Son étendue ;
4. Sa durée ;
5. Son effet.

Sur la première de ces trois choses, il y a trois questions à faire :

1. Est-elle convenablement définie ?[1]
2. Est-elle un acte de vertu ?[2]
3. L'attrition peut-elle devenir contrition ?[3]

1 Dans cet article saint Thomas donne une définition de la contrition, qui se trouve en opposition avec celle de Wiclef qui prétendait que la confession extérieure était inutile et que la contrition seule suffisait, et avec celle de Luther qui anéantissait la satisfaction en disant que la pénitence consistait uniquement dans le changement de vie. †

2 Cet article est une réfutation de l'erreur de Luther, qui prétendait que la contrition imparfaite n servait qu'à faire de l'homme une hypocrite à et le rendre plus pécheur, ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. 14, art. 5) : Si quis dixerit eam contritionem quæ parætur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum quâ quis recogitat… amissionem æternæ beatitudinis et æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam ; sed facere hominem hypocritum et magis peccatorem… anathema sit. †

3 L'attrition et la contrition sont des actes qui ont des motifs et des principes différents ; car l'attrition a pour principe la crainte de l'enfer, tandis que la contrition parfaite a pour principe Dieu considéré en lui-même selon qu'il est souverainement bon ; et l'attrition a pour motif le péché considéré en raison du mal qu'il nous a fait, au lieu que la contrition se rapporte au péché, selon qu'il est offense contre Dieu, que l'on doit aimer par-dessus toutes choses à cause de lui-même. De ces deux actes l'un conduit à l'autre, mais l'un ne peut devenir l'autre. C'est ce que disent, après saint Thomas, Ledesma (ad hunc . art.), Suarez (quest. 85, disp. 5, sect. 3), Bécan (De sacram., quest. 1, art. 35), et une foule d'autres théologiens. †

## Article 1 : La contrition est-elle une douleur qu'on a conçue de ses péchés, etc. ?

**01**

***Objection N°1.***

Il semble que la contrition ne soit pas une douleur qu'on a conçue de ses péchés, avec le ferme propos de s'en confesser et de satisfaire, comme quelques-uns la définissent. Car, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 6), la douleur a pour objet ce qui nous arrive contrairement à notre volonté. Or, les péchés n'ont pas ce caractère. La contrition n'est donc pas une douleur qui se rapporte aux péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique les péchés aient été volontaires, quand ils sont arrivés, cependant ils ne le sont plus quand nous en avons la contrition. C'est pourquoi ils existent malgré nous, non par rapport à la volonté que nous avons eue alors quand nous les avons commis, mais par rapport à celle que nous avons maintenant et par laquelle nous voudrions qu'ils n'eussent jamais existé.

***Objection N°2.***

La contrition est un don qui vient de Dieu. Or, ce qui est donné n'est pas conçu. La contrition n'est donc pas une douleur que nous avons conçue.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La contrition ne vient que de Dieu quant à la forme dont elle est revêtue, mais quant à la substance de l'acte elle vient du libre arbitre et de Dieu qui coopère à toutes les œuvres de la nature et de la volonté.

***Objection N°3.***

La satisfaction et la confession sont nécessaires pour qu'on obtienne la rémission de la peine qui n'a pas été remise dans la contrition. Or, quelquefois la peine est remise tout entière dans la contrition. Il n'est donc pas toujours nécessaire que celui qui est contrit est le ferme projet de se confesser et de satisfaire.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la peine entière puisse être remise par la contrition, néanmoins la confession et la satisfaction sont encore nécessaires[1] ; soit parce que l'homme ne peut être sûr que sa contrition a été suffisante pour tout effacer ; soit parce que la confession et la satisfaction sont de précepte. On deviendrait donc transgresseur de la loi, si on ne se confessait pas et si on ne satisfaisait pas.

Mais au contraire il faut s'en tenir à la définition précédente.

***Conclusion.***

Puisqu'en disant que la contrition est une douleur que l'on a conçue de ses péchés avec le ferme propos de s'en confesser et de satisfaire, cette définition explique la nature de l'objet défini, soit que

1 Le concile de Trente enseigne positivement que la contrition, pour être véritable, doit renfermer la volonté de satisfaire et de se confesser. Declarat sancta synodus hanc contritionem, non solùm cessationem à epccato et vitæ novæ propositum et inchoationem ; sed veteris etiam odium continere… Docet præterea ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse abscribendam (sess. 14, chap. 4. Cf. sess. 6, chap. 14). Mais il n'est pas nécessaire que le vœu ou la volonté de recevoir le sacrement soit explicite. †

l’on considère la contrition comme un acte de vertu, soit qu’on considère comme une partie de la pénitence ayant un rapport avec les autres parties de ce même sacrement ; on ne peut nier qu’elle ne soit convenable.

Il faut répondre que comme il est dit (Ecclésiastique, 10, 15) : que le commencement de tout péché est l’orgueil par lequel l’homme s’écarte des préceptes de Dieu en s’attachant à son propre sens, il s’ensuit qu’il faut que ce qui détruit le péché amène l’homme à renoncer à son propre sens. Or, celui qui persévère dans son propre sens est appelé par analogie roide et dur, comme dans les choses matérielles on appelle dur ce qui ne cède pas au tact. D’où l’on dit que quelqu’un est brisé quand il est arraché à son propre sens. Mais entre le mot briser et le mot écraser ou broyer (contritio), dans les choses matérielles[1] il y a cette différence, comme l’observe Aristote (Met., liv. 4, chap. 9 et 12), c’est qu’on dit qu’une chose est brisée quand elle est divisée en parties qui sont encore considérables, au lieu qu’on se sert du mot écraser ou broyer quand ce qui était solide en soi est réduit aux parties les plus petites. Et parce que pour la rémission du péché on requiert que l’homme abandonne totalement l’affection qu’il avait pour lui, et qu’il avait conçue en restant continuellement et fortement attaché à son propre sens, on donne pour ce motif par analogie le nom de contrition à l’acte par lequel le péché est remis. Dans cette contrition on peut considérer à la vérité plusieurs choses : la substance même de l’acte, son mode, son principe et son effet. D’après cela il se trouve qu’on a donné de la contrition différentes définitions. En effet, par rapport à la substance même de l’acte, on donne la définition que nous avons citée, et parce que l’acte de la contrition est un acte de vertu et qu’il est une partie du sacrement de pénitence. C’est pourquoi dans cette définition on présente la contrition comme un acte de vertu en désignant son genre par le mot douleur, son objet en disant qu’elle se rapporte au péché, l’élection qui est requise pour un acte de vertu en disant qu’on l’a conçue. On la fait aussi connaître comme une partie du sacrement de pénitence, en désignant le rapport qu’elle a avec les autres parties de ce sacrement, en ajoutant : avec le ferme propos de se confesser, etc[2]. Il y a une autre définition qui définit la contrition, selon qu’elle est un acte de vertu uniquement, mais elle ajoute à la définition précédente une différence qui la restreint à une vertu spéciale, c’est-à-dire à la pénitence. D’après cette définition, la contrition est une douleur volontaire du péché qui punit en soi ce que l’on se repent d’avoir commis. En ajoutant le mot qui punit on restreint la contrition à une vertu spéciale. On trouve dans saint Isidore (De sum. bon., liv. 2, chap. 12) une autre définition qui est ainsi conçue : La contrition est une componction de cœur et une humiliation d’esprit accompagnée de larmes, provenant du souvenir du péché et de la crainte du jugement. Cette définition donne la raison du mot de contrition en l’appelant une humiliation d’esprit, parce que comme l’orgueil rend opiniâtrement attaché à son propre sens ; ainsi, par là même que celui qui est contrit s’en détache, il est humilié. Elle exprime aussi son mode extérieur par ces mots : accompagnée de larmes, et elle marque le principe de la contrition en disant qu’elle provient du souvenir du péché, etc. On en tire une autre des paroles de saint Augustin (implic. sup. Ps. 46, ant. med.). Elle désigne les effets de la contrition en disant : La contrition est la douleur qui remet le péché. On en emprunte une autre de saint Grégoire (Hom. 22 in Ezech., à med. et Mor., liv. 33, chap. 11) qui se formule ainsi : La contrition est une humiliation de l’esprit qui anéantit le péché entre l’espérance et la crainte. Elle donne la raison du nom en disant que la contrition est une humiliation de l’esprit, elle exprime son effet en disant qu’elle anéantit le péché, et désigne son origine par ces mots : entre l’espérance et la crainte. Elle ne marque pas seulement la cause principale qui est la crainte, mais encore la cause concomitante qui est l’espérance sans laquelle la crainte pourrait produire le désespoir. [Q02-1] ; [Q02-2] ; [Q02-3] ;

1 Auxquelles on emprunte ces expressions pour les appliquer aux choses spirituelles. †

2 Le concile de Trente définit ainsi la contrition : Animi dolor ac delestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero, ce qui revient à la pensée de saint Thomas. Car ce grand docteur dit : Pertinet ad pœnitentiam ut detestatur peccat præterita, cum propositio immutandi vitam in melius (3a pars, quest. 90, art. 4). Et ailleurs (Opusc., chap. 5) : Ad contritionem pertinet quòd homo doleat de peccato commisso et proponat se de cætero non peccaturum. †

## Article 2 : La contrition est-elle un acte de vertu ?

**01**

***Objection N°1.***

Il semble que la contrition ne soit pas un acte de vertu. Car les passions ne sont pas des actes de vertu, parce qu'elles ne nous font ni louer, ni blâmer, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5). Or, la douleur est une passion. Par conséquent, puisque la contrition est une douleur, il semble qu'elle ne soit pas un acte de vertu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans la contrition il y a deux sortes de douleur qui se rapportent au péché. L'une existe dans la partie sensitive et est une passion. Elle n'appartient pas essentiellement à la contrition, selon qu'elle est un acte de vertu, mais elle en est plutôt l'effet. Car, comme la vertu de la pénitence inflige au corps une peine extérieure pour faire compensation à l'offense commise contre Dieu au moyen des membres ; de même elle fait aussi ressentir au concupiscible la peine de la douleur dont nous parlons, parce qu'il a aussi coopéré au péché. Mais cette douleur peut cependant appartenir à la contrition selon qu'elle est une partie du sacrement ; parce que les sacrements ne consistent pas seulement dans des actes intérieurs, mais encore dans des actes extérieurs et dans des choses sensibles. L'autre douleur existe dans la volonté, et elle n'est rien autre chose que l'éloignement et l'horreur qu'elle a pour le mal, suivant que les affections de la volonté sont désignées par les noms des passions, comme nous l'avons dit (Sent., liv. 3, dist. 26, quest. 1, art. 5). Ainsi la contrition est une douleur dans son essence et elle est un acte de la vertu de pénitence. [Q3-1] ; [Q5-3] ;

***Objection N°2.***

Comme le mot contrition vient du mot terere (broyer), de même aussi l'attrition. Or, l'attrition n'est pas un acte de vertu, comme tout le monde en convient. Donc la contrition non plus.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'attrition désigne un acheminement à la contrition parfaite[1]. Ainsi, dans les choses corporelles on se sert du mot attrita pour les choses qui ont été broyées d'une certaine manière, mais qui ne l'ont pas encore été parfaitement ; au lieu qu'on emploie le mot contrita quand toutes les parties ont été broyées ensemble jusqu'à être réduites aux divisions les plus ténues. C'est pourquoi dans l'ordre spirituel l'attrition désigne un certain déplaisir que l'on a des péchés que l'on a commis, mais non un regret parfait ; tandis que la contrition désigne un repentir de cette nature.

Mais c'est le contraire. Il n'y a de méritoire que les actes de vertu. Or, la contrition est un acte méritoire. Donc elle est un acte de vertu.

***Conclusion.***

Quoique ce qu'on désigne proprement par le mot de contrition ne soit pas un acte de vertu, cependant ce qu'on désigne par là métaphoriquement en est un, puisqu'il indique la droiture de la volonté.

Il faut répondre que la contrition, selon le sens propre du mot, ne signifie pas un acte de vertu, mais plutôt une passion corporelle. Mais ici il ne s'agit pas du mot, mais de ce qu'on lui fait

1 C'est ce que le concile de Trente exprime en ces termes : Contritio imperfecta donum Dei est et Spiritûs sancti impulsus, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantùm moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento pœnitentiœ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam insacramento pœnitentiœ impetrandam disponit. †

signifier par analogie. Car, comme l'enflure de la volonté propre qui s'attache au mal implique, autant qu'il est en elle, quelque chose de mauvais dans son genre, de même l'anéantissement et le brisement de cette même volonté implique par soi-même quelque chose de bon dans son genre, parce que c'est détester par là même la volonté propre par laquelle le péché a été commis. C'est pourquoi la contrition qui exprime ce sentiment implique une certaine droiture de la volonté, et c'est pour cela qu'elle est un acte de la vertu qui a pour objet de détester et d'effacer les péchés passés, et cette vertu est la pénitence[1], comme on le voit d'après ce que nous avons dit (Sent., liv. 4, dist. 14 et 3a pars, quest. 84). [Q02-2] ;

## Article 3 : L'attrition peut-elle devenir contrition ?

### 01

***Objection N°1.***

Il semble que l'attrition puisse devenir contrition. Or, la contrition diffère de l'attrition, comme ce qui est formé diffère de ce qui est informe. Comme la foi informe devient la foi formée, l'attrition peut donc devenir contrition.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il n'y a pas de parité entre la foi et la contrition, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

***Objection N°2.***

La matière reçoit la perfection, du moment que la privation est éloignée. Or, la douleur est à la grâce ce que la matière est à la forme, puisque la grâce donne à la douleur la forme. Donc la douleur qui était informe auparavant pendant l'existence de la faute qui est une privation de la grâce, reçoit de la grâce la perfection surnaturelle du moment que le péché est éloigné ; ce qui nous conduit à la même conséquence que le raisonnement précédent.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Du moment qu'on éloigne la privation d'une matière qui subsiste après que la perfection est arrivée, cette matière est formée ; mais la douleur qui était informe ne subsiste plus à l'avènement de la grâce, et c'est pour cela qu'elle ne peut être formée. — Ou bien il faut dire que la matière ne tire pas essentiellement son origine de la forme, comme l'acte tire la sienne de l'habitude qui lui donne sa forme. Par conséquent il ne répugne pas que la matière soit revêtue à nouveau d'une forme qu'elle n'avait pas auparavant ; mais cela est impossible à l'égard de l'acte, comme il est impossible que la même chose numériquement naisse d'un principe dont elle n'était pas née auparavant, parce qu'une chose n'arrive qu'une fois à l'être[2].

Mais c'est le contraire. De deux choses dont les principes sont absolument divers l'une ne peut devenir ce qu'est l'autre. Or, la crainte servile est le principe de l'attrition, tandis que la crainte filiale est celui de la contrition. Donc l'attrition ne peut devenir contrition.

1 Suarez considère l'attrition comme un acte d'espérance (disput. 15, sect. 2), parce que l'acte de l'attrition est principalement fondé sur la crainte de l'enfer, et que l'enfer est directement opposé à la vie éternelle que l'espérance a pour objet. †

2 Ainsi quand on dit que celui qui avait l'attrition avant le sacrement devient contrit ensuite, ces paroles signifient qu'il est contrit en acte, parce qu'il fait des actes de contrition parfaite, ou qu'il l'est habituellement parce qu'il l'a reçu par la vertu du sacrement les vertus infuses, au nombre desquelles se trouve la vertu de pénitence. †

***Conclusion.***

Puisque tout acte qui n'a pas été formé par la charité passe et ne subsiste plus quand la charité arrive ; il ne peut se faire que l'attrition, qui signifie un acte de cette nature, devienne contrition.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux opinions. Il y en a qui disent que l'attrition devient contrition, comme la foi informe devient la foi formée. Or, il semble qu'il ne peut en être ainsi. Car, quoique l'habitude de la for informe devienne une habitude formée, cependant jamais un acte de foi informe ne devient un acte de foi formée[1], parce que cet acte informe passe et ne subsiste plus, quand la charité arrive. Or, l'attrition et la contrition ne désignent pas une habitude, mais un acte seulement. D'ailleurs les habitudes des vertus infuses qui se rapportent à la volonté ne peuvent être informe, puisqu'elles résultent de la charité, comme nous l'avons dit (Sent., 3, dist. 27, quest. 2, art. ult., quest. 3). Par conséquent avant que la grâce ne soit infuse, il n'y a pas d'habitude dont l'acte de contrition émane ensuite. L'attrition ne peut donc devenir contrition d'aucune manière, et c'est ce qu'exprime le second sentiment.

**01**

1 Ainsi cet exemple, loin d'être contraire à la conclusion de saint Thomas, vient au contraire la confirmer. †

# QUESTION 2 : DE L'OBJET DE LA CONTRITION

Question 2 : De l'objet de la contrition.....10
Article 1 : L'homme doit-il être contrit non seulement de la faute, mais encore des peines du péché ?.....10
Article 2 : La contrition doit-elle avoir pour objet le péché originel ?.....11
Article 3 : Devons-nous être contrits de tout péché actuel ?.....12
Article 4 : Doit-on être contrit des péchés futurs ?.....14
Article 5 : Doit-on être contrit du péché d'autrui ?.....15
Article 6 : Requiert-on la contrition pour chaque péché mortel ?.....16

Nous devons considérer l'objet de la contrition.

À cet égard il y a six questions à faire :

1. Doit-on être contrit des peines du péché ?[1]
2. Doit-on l'être du péché originel ?[2]
3. Doit-on l'être de tout péché actuel qu'on a commis ?[3]
4. Doit-on l'être du péché actuel qu'on doit commettre ?[4]
5. Doit-on l'être des péchés des autres ?[5]
6. Doit-on l'être de chaque péché mortel ?[6]

## Article 1 : L'homme doit-il être contrit non seulement de la faute, mais encore des peines du péché ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on doive être contrit non seulement de la faute, mais encore des peines. Car saint Augustin dit dans son livre sur la pénitence (hom. ult. int. quinquaginta, chap. 2 à princ.) : Personne ne désire la vie éternelle à moins qu'il ne se repente de cette vie mortelle. Or, la mortalité de la vie est une peine. Donc le pénitent doit aussi être contrit des peines.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 Dans les définitions que les conciles donnent de la contrition, ils ne parlent pas de la peine. Le concile de Trente la définit : Cordes contritio est ad quam pertinet ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero, ce qui revient à la définition du concile de Trente que nous avons donnée (quest. 1, art. 1). La peine n'est donc pas l'objet de la contrition, puisqu'ils ne font pas mention dans sa définition. Le sentiment de saint Thomas est communément suivi par les théologiens. †

2 Les conciles ont indiqué que la contrition n'avait pas pour objet le péché originel, puisqu'ils disent qu'elle se rapporte au péché qu'on a commis soi-même de peccato commisso, et qu'elle implique la résolution de ne plus le commettre, ce qui n'est applicable qu'aux péchés actuels. †

3 Les conciles indiquent que la contrition a pour objet tous les péchés actuels, puisqu'ils disent de peccato comisso sans faire aucune distinction. †

4 En disant que la contrition est une douleur de epccato commisso, cum proposito non peccandi de cætere, les conciles déterminent par là même que la contrition a pour objet les péchés passés, mais qu'à l'égard de l'avenir elle implique seulement la disposition de les éviter autant que possible. C'est ce que saint Thomas établit dans cet article. †

5 On n'est contrit que de ses propres péchés, mais non des péchés des autres. La douleur que l'on éprouve en voyant les autres mal faire n'est pas un acte de pénitence, mais un acte de charité qui est inspiré par l'amour que nous avons pour eux. †

6 Tout le monde convient que la contrition doit être universelle, dans le sens qu'elle doit embrasser tous les péchés mortels que l'on a commis, sans en excepter un seul ; mais il y a des théologiens qui prétendent qu'il suffit que le pénitent déteste tous ses péchés par un seul acte, et qu'il n'est pas nécessaire qu'il les déteste tous en particulier et d'après un motif spécial. †

La pénitence selon saint Augustin doit avoir pour objet cette vie mortelle[1], non en raison de sa mortalité même, à moins qu'on ne prenne la pénitence dans un sens large pour toute douleur, mais en raison des péchés auxquels nous sommes entraînés par les infirmités de cette vie.

***Objection N°2.***

Le Maître des sentences dit (4, dist. 16) d'après saint Augustin (alius auct. in liv. De vera et falsa pœnitent., chap. 14 ant. med.) que le pénitent doit gémir de ce qu'il s'est privé de la vertu. Or, la privation de la vertu est une peine. La contrition est donc une douleur qui a aussi les peines pour objet.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La douleur que l'on conçoit de la perte de la vertu par le péché n'est pas essentiellement la contrition elle-même, mais elle en est le principe ; car comme on est porté à désirer une chose à cause du bien qu'on en attend, de même on est porté à en gémir à cause du mal qui s'en est suivi.

Mais c'est le contraire. On ne retient pas la chose dont on gémit. Or, le pénitent (pœnitens), comme son nom l'indique, retient la peine (pœnam tenet). Il n'en gémit donc pas, et, par conséquent, la contrition qui est une douleur pénitentielle n'a pas la peine pour objet.

***Conclusion.***

Puisque la dureté de la volonté dont la contrition exprime le brisement ne se rencontre pas dans le mal de la peine, la contrition ne peut avoir pour objet que le péché, quoique nous puissions gémir du mal de la peine.

Il faut répondre que la contrition, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), implique le broiement d'une chose dure et entière. Or, cette intégrité et cette dureté se trouvent dans le mal de la faute, parce que la volonté qui en est la cause dans celui qui agit mal se tient opiniâtrement attachée à ses sentiments et ne cède pas au précepte de la loi. C'est pour ce motif qu'on donne métaphoriquement le nom de contrition à la détestation de ce mal. Mais cette image ne peut convenir au mal de la peine, parce que la peine signifie simplement un abattement. C'est pourquoi on peut avoir de la douleur au sujet de ce mal, mais on ne peut avoir de contrition. [Q29-1] ;

## Article 2 : La contrition doit-elle avoir pour objet le péché originel ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que la contrition doive avoir pour objet le péché originel. Car nous devons être contrits à l'égard du péché actuel, non en raison de l'acte selon qu'il est un être, mais en raison de la difformité ; parce que l'acte est quelque chose de bon selon sa substance et qu'il vient de Dieu. Or, le péché originel a une difformité aussi bien que le péché actuel. Nous devons donc en être contrits.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La contrition n'a pas pour objet le péché en raison de la substance de l'acte seulement, parce que ce n'est pas de là qu'il tire sa malice, ni en raison de la difformité seulement, parce que la difformité ne désigne pas d'elle-même la nature de la faute, et qu'elle implique quelquefois la peine, mais elle doit avoir pour objet le péché, selon qu'il implique une difformité qui provient de l'acte de la

1 L'objet propre de la pénitence, dit saint Thomas, ce sont les choses que nous avons commises par notre volonté (3a pars, quest. 84, art. 2, Réponse N°3) ; la peine n'étant pas volontaire, n'est pas une chose dont on doive être contrit, mais c'est un moyen que l'on emploie pour arriver au but que la pénitence se propose. †

volonté ; et cela n'existe pas dans le péché originel. C'est ce qui fait que la contrition ne peut l'avoir pour objet.

***Objection N°2.***

L'homme a été détourné de Dieu par le péché originel, parce qu'il a eu pour peine la privation de la vision divine. Or, tout le monde doit être fâché d'avoir été détourné de Dieu. L'homme doit donc détester le péché originel et par conséquent il doit en être contrit.

***Réponse à l'objection N°2 :***

De même que pour la première, parce que l'éloignement de la volonté à l'égard de Dieu est l'acte dont on doit être contrit.

Mais c'est le contraire. La médecine doit être proportionnée à la maladie. Or, le péché originel a été contracté sans notre volonté. Il n'est donc pas nécessaire que nous en soyons purifiés par l'acte de la volonté qui est la contrition.

***Conclusion.***

La contrition étant une douleur qui brise d'une certaine manière la dureté de la volonté qu'on a contractée par suite du péché, elle n'a pas proprement pour objet le péché originel, qui ne provient pas de notre volonté, mais que nous contractons plutôt par l'origine d'une nature corrompue. Cependant on peut concevoir un certain déplaisir à l'égard de ce péché.

Il faut répondre que la contrition est une douleur, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1 et 2), qui se rapporte à la dureté de la volonté et qui la brise d'une certaine manière. C'est pourquoi elle ne peut avoir pour objet que les péchés qui proviennent de la dureté de notre volonté. Et parce que le péché originel n'a pas été produit par notre volonté, mais que nous l'avons contracté d'après l'origine de notre nature qui a été viciée, il s'ensuit que la contrition ne peut avoir pour objet ce péché à proprement parler, mais qu'on ne peut avoir à son égard que du déplaisir et de la douleur[1].

## Article 3 : Devons-nous être contrits de tout péché actuel ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que nous ne devions pas être contrits de tout péché actuel que nous avons commis. Car les contraires se guérissent par les contraires. Or, il y a des péchés qu'on commet par tristesse, comme le dégoût et l'envie. Le remède à ces péchés ne doit pas être la tristesse, qui est la contrition, mais la joie.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article et art. préc., Réponse N°1), la contrition est opposée au péché selon qu'il procède de la libre élection de la volonté qui ne suit pas l'ordre de la loi divine, mais non selon ce qu'il y a de matériel en lui. Et c'est là-dessus que tombe le choix de la volonté. Or, le choix de la volonté ne tombe pas seulement sur les actes des autres puissances dont la volonté se sert pour atteindre sa fin, mais encore sur l'acte propre de la volonté elle-même. Car la volonté veut s'attacher à une chose. Et par conséquent, l'élection de la volonté tombe sur cette douleur ou sur cette tristesse qui se trouve dans le péché de l'envie et dans les autres péchés

1 Nous pouvons regretter d'être né avec ce péché et nous efforcer d'en détruire les suites, en éteignant en nous la concupiscence et les autres restes de ce péché. †

semblables, soit que cette douleur existe dans les sens, soit qu'elle existe dans la volonté elle-même. C'est pour cela que la douleur de la contrition est opposée à ces péchés.

***Objection N°2.***

La contrition est un acte de la volonté qui ne peut avoir pour objet ce qui n'est pas soumis à la connaissance. Or, il y a des péchés dont nous n'avons pas la connaissance, comme les péchés qu'on oublie. La contrition ne peut donc pas avoir ces péchés pour objet.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On peut oublier une chose de deux manières ; de telle sorte qu'elle soit complètement échappée de la mémoire, et alors on ne peut plus la chercher ; ou de façon qu'elle soit en partie sortie de la mémoire et qu'elle y soit en partie restée ; comme quand je me rappelle avoir entendu quelque chose en général, mais que je ne sais pas ce que j'ai entendu spécialement. Dans ce cas je cherche dans ma mémoire à me rappeler. Or, un péché peut être aussi oublié de deux manières. Ainsi il peut l'être de telle sorte qu'il soit dans la mémoire en général, mais non en particulier. Alors on doit chercher à le trouver, parce qu'on est tenu d'être spécialement contrit de tout péché mortel. Mais si on ne peut le découvrir, après y avoir mis tous les soins suffisants, il suffit d'en être contrit, selon la connaissance que nous en avons conservée ; et on ne doit pas seulement gémir sur son péché, mais encore sur son oubli qui est provenu de la négligence. Si le péché est absolument sorti de la mémoire alors on est exempt de son devoir, par là même qu'on est dans l'impuissance de le remplir, et il suffit d'avoir la contrition générale pour toutes les offenses qu'on a pu faire contre Dieu[1]. Mais quand cette impuissance cesse, comme dans le cas où le péché revient à la mémoire, alors on est tenu d'être spécialement contrit ; comme le pauvre qui ne peut payer ses dettes en est exempt, quoiqu'il soit tenu de le faire aussitôt qu'il le peut.

***Objection N°3.***

Par la contrition volontaire, on efface les fautes qu'on commet par la volonté. Or, l'ignorance enlève le volontaire, comme on le voit (Eth., liv. 3, chap. 1). On ne doit donc pas avoir la contrition de ce qui arrive par ignorance.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Si l'ignorance détruisait absolument la volonté de mal faire, elle excuserait et ne serait pas un péché. Mais quelquefois elle n'enlève pas totalement la volonté, et alors elle n'excuse pas totalement le péché, mais elle l'atténue. C'est pourquoi on doit être contrit du péché commis par ignorance[2].

***Objection N°4.***

La contrition ne doit pas avoir pour objet le péché qui n'est pas détruit par elle. Or, il y a des péchés qui ne sont pas détruits par la contrition, comme les péchés véniels qui subsistent encore après la contrition. On ne doit donc pas avoir la contrition de tous les péchés passés.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Après avoir eu la contrition d'un péché mortel un péché véniel peut subsister, mais il ne subsiste pas après qu'on a eu la contrition de ce péché même. C'est pourquoi la contrition doit avoir pour objet

1 Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet : Constat nihil aliud in Ecclesia à pœnitentibus exigi quàm ut postquam quisque diligentiùs se excusserit et conscientiæ suæ sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit : reliqua autem peccata, qua diligenter cogitanti non occurrunt, in universum, eâdem confessione inclusa esse intelliguntur (sess. 14, chap. 5). †

2 Au sujet de l'ignorance, voyez ce qui a été dit 1a 2æ, quest. 6, art. 8. †

les péchés véniels de la même manière que la pénitence, ainsi que nous l'avons dit (4, dist. 16, quest. 2, art. 2 et 3a pars, quest. 87, art. 1).

Mais c'est le contraire. La pénitence est un remède contre tous les péchés actuels. Or, la pénitence n'embrasse pas les fautes dont on n'a pas la contrition, qui est sa première partie. La contrition doit donc avoir pour objet tous les péchés.

Aucun péché n'est pardonné si on n'est pas justifié. Or, pour la justification il faut la contrition, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1). Il faut donc qu'on soit contrit de tout péché quel qu'il soit.

***Conclusion.***

Puisque la volonté contracte par suite de tout péché actuel une certaine dureté, pour obtenir la rémission du péché il faut la contrition qui brise cette dureté.

Il faut répondre que toute faute actuelle résulte de ce que la volonté ne se soumet pas à la loi de Dieu, soit en la transgressant, soit en l'omettant, soit en agissant en dehors d'elle[1]. Et parce que ce qui est dur, c'est ce qui a la puissance de ne pas fléchir facilement, il s'ensuit que dans tout péché actuel il y a une certaine dureté de la volonté. Et c'est pour cela que si le péché doit être guéri il faut qu'il soit remis par contrition qui brise le cœur.

## Article 4 : Doit-on être contrit des péchés futurs ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on doive être aussi contrit des péchés à venir. Car la contrition est un acte du libre arbitre. Or, le libre arbitre s'étend plus vers l'avenir que vers le passé ; parce que l'élection qui est un acte du libre arbitre a pour objet les futurs contingents, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 2 et 3). La contrition a donc plus pour objet les péchés futurs que les péchés passés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On dit que le libre arbitre se rapporte aux futurs contingents, selon qu'il s'agit des actes, mais non selon qu'il s'agit des objets des actes ; parce que l'homme peut d'après son libre arbitre penser à des choses passées et nécessaires, et cependant cet acte de la pensée, selon qu'il tombe sous le libre arbitre, est un futur contingent. De même l'acte de la contrition est aussi un futur contingent, selon qu'il tombe sous le libre arbitre ; mais son objet peut être néanmoins une chose passée.

***Objection N°2.***

Le péché est aggravé par l'effet qui s'ensuit. D'où saint Jérôme dit (id. hab. implic. Basil. in liv. De vera virg., par. ante med.) que la peine d'Arius n'est pas encore déterminée, parce qu'il est encore possible que son hérésie fasse tomber quelqu'un dont la chute augmente son châtiment. Il en est de même de celui qu'on juge homicide, s'il a frappé quelqu'un mortellement, même avant la mort de celui qu'il a frappé. Or, pendant l'intervalle le pécheur doit être contrit de son péché. Il ne doit donc pas seulement le déplorer, selon la gravité qu'il a, d'après l'acte qui s'est passé, mais encore selon celle qu'il doit avoir d'après ce qui arrivera à l'avenir. Par conséquent, la contrition se rapporte à l'avenir.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 Comme lorsqu'on pèche véniellement. †

L’effet qui résulte du péché et qui l’aggrave a déjà préalablement existé dans l’acte comme dans sa cause. C’est pourquoi quand le péché a été commis, il a eu toute sa gravité, et l’effet qui s’en est suivi ne l’a point augmenté quant à la nature de la faute, quoiqu’il l’accroisse quant à la peine accidentelle ; en ce sens que le pécheur aura plus de raisons de souffrir dans l’enfer, suivant qu’il sera résulté de son péché de grands maux. C’est ainsi que parle saint Jérôme (Basile). Il n’est donc pas nécessaire que la contrition ait pour objet les péchés passés[1].

Mais c’est le contraire. La contrition est une partie de la pénitence. Or, la pénitence se rapporte toujours au passé. Donc la contrition aussi, et par conséquent elle n’a pas pour objet le péché à venir.

***Conclusion.***

La contrition étant l’acte principal de la pénitence, dont l’objet propre est le péché qu’on a commis auparavant elle ne se rapporte proprement qu’aux péchés passés ; mais elle prend des précautions contre les péchés à venir, selon la prudence qui lui est unie.

Il faut répondre que dans tous les moteurs et les mobiles ordonnés entre eux, le moteur inférieur a un mouvement propre, et indépendamment de ce mouvement il suit sous un rapport le mouvement du moteur supérieur. C’est ce qu’on voit évidemment dans le mouvement des planètes, qui indépendamment de leurs mouvements propres suivent le mouvement du premier mobile. Or, dans toutes les vertus morales, le premier moteur est la prudence, qu’on appelle la directrice des vertus. C’est pourquoi toute vertu morale, indépendamment de son mouvement propre, a quelque chose du mouvement de la prudence. C’est pour cela que la pénitence étant une vertu morale, parce qu’elle est une partie de la justice, elle suit, tout en produisant l’acte qui lui est propre, le mouvement de la prudence. Or, son acte propre a pour objet le péché qui a été commis. C’est pour cela que son acte propre et principal, c’est-à-dire la contrition, ne se rapporte qu’au péché passé, selon son espèce. Mais par voie de conséquence, elle se rapporté au péché futur, selon qu’elle a quelque chose de l’acte de la prudence qui lui est adjoint. Toutefois elle ne se porte pas vers l’avenir, selon la nature de son espèce propre. C’est pour ce motif que celui qui est contrit se repent du péché passé et prends des précautions à l’égard de l’avenir. Aussi on ne dit pas que la contrition a pour objet le péché futur, mais on rapporte cet acte à la précaution qui est une partie de la prudence jointe à la contrition.

## Article 5 : Doit-on être contrit du péché d’autrui ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble qu’on doive être contrit du péché d’autrui. Car on ne demande pardon que pour le péché dont on est contrit. Or, David demande pardon pour les péchés des autres (Ps. 18, 13) : Pardonnez à votre serviteur les péchés des autres. On doit donc être contrit des péchés des autres.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Le prophète demande que Dieu lui pardonne les péchés des autres, parce que dans les rapports qu’on a avec les pécheurs, on contracte en consentant à leurs crimes[2] une certaine souillure, suivant ce qu’il est dit ailleurs (Ps. 17, 27) : Vous vous pervertirez avec celui qui est pervers.

1 Car la contrition n’a pas pour objet la peine, comme nous l’avons démontré (art. 1), mais la faute. †

2 Soit affirmativement, soit négativement, comme quand on laisse faire le mal sans s’y opposer, quoiqu’on soit tenu par position de l’empêcher. †

***Objection N°2.***

On doit aimer le prochain comme soi-même d'après la charité. Or, l'amour qu'on a pour soi fait qu'on gémit sur ses maux et qu'on se souhaite des biens. Par conséquent, puisque nous sommes tenus de désirer pour le prochain, comme pour nous-mêmes, les biens de la grâce, il semble que nous devions gémir de ses fautes, comme nous gémissons des nôtres. Et comme la contrition n'est rien autre chose que la douleur que nous avons du péché, il s'ensuit qu'on doit être contrit des péchés des autres.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Nous devons gémir des péchés des autres, mais il n'est pas nécessaire que nous en soyons contrits, parce que toute douleur qu'on a d'un péché passé n'est pas la contrition, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article et art. 2).

Mais c'est le contraire. La contrition est un acte de la vertu de pénitence. Or, on ne se repent que des choses qu'on a faites. On n'est donc jamais contrit des péchés des autres.

***Conclusion.***

Puisque la contrition doit être dans celui qui a eu lui-même la dureté du péché, nous ne sommes pas contrits des péchés des autres, quoique nous disions que nous en sommes affligés.

Il faut répondre que ce qui est contrit, c'est ce qui a été auparavant dur et entier. Il faut donc que la contrition du péché soit dans le sujet même où la dureté du péché a préalablement existé. Et par conséquent la contrition n'a pas pour objet les péchés des autres.

## Article 6 : Requiert-on la contrition pour chaque péché mortel ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que la contrition ne soit pas requise pour chaque péché mortel. Car le mouvement de la contrition dans la justification est instantané. Or, on ne peut pas instantanément se rappeler chaque péché. Il ne faut donc pas que la contrition ait pour objet chaque péché.

***Objection N°2.***

La contrition doit avoir pour objet les péchés selon qu'ils détournent de Dieu, parce que quand on se tourne vers la créature sans se détourner de Dieu il n'est pas nécessaire qu'on soit contrit. Or, tous les péchés mortels ont de commun ce mouvement par lequel on se détourne de Dieu. Il suffit donc d'une seule contrition à l'égard de tous.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique tous les péchés mortels aient de commun le mouvement qui nous détourne de Dieu, cependant ils diffèrent dans la cause de cet éloignement, dans un mode et dans son étendue ; et cela résulte de la diversité du mouvement par lequel on se porte vers la créature.

***Objection N°3.***

Les péchés mortels actuels ont plus de choses communes entre eux que le péché actuel et le péché originel. Or, un seul baptême efface tous les péchés actuels et le péché originel. Il ne faut donc qu'une seule contrition générale pour effacer tous les péchés mortels.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le baptême agit en vertu du mérite du Christ qui a eu une puissance infinie pour effacer tous les péchés, et c'est pour cela qu'il suffit d'un seul baptême pour effacer toutes les fautes. Mais dans la contrition il faut avec le mérite du Christ notre action, et c'est pour cela qu'à chaque péché il faut qu'il y ait un acte particulier qui y corresponde, parce que nos actes n'ont pas une vertu infinie par rapport à la contrition. — Ou bien il faut dire que le baptême est une espèce de génération spirituelle ; au lieu que la pénitence quant à la contrition et à ses autres parties est une sorte de guérison spirituelle qui se produit à la manière d'une certaine altération. Or, il est évident que dans la génération corporelle d'une chose qui résulte d'une corruption, une seule et même génération écarte tous les accidents contraires à la chose engendrée qui étaient les accidents de la chose corrompue ; au lieu que dans l'altération on n'écarte qu'un seul accident contraire à l'accident que l'altération doit avoir pour terme. De même un seul baptême efface simultanément tous les péchés en donnant à celui qui le reçoit une vie nouvelle ; tandis que la pénitence n'efface tous les péchés qu'autant qu'elle est appliquée à chacun d'eux. C'est pourquoi il faut qu'on soit contrit de chaque péché et qu'on les confesse tous en particulier.

Mais c'est le contraire. Il faut des remèdes différents pour des maladies différentes, parce que ce qui guérit le talon ne guérit pas l'œil, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Marc, chap. 9 : Hoc genus dæmoniorum). Or, la contrition est un remède particulier pour guérir un péché mortel. Il ne suffit donc pas d'une contrition générale pour tous les péchés.

La contrition se manifeste explicitement par la confession. Or, il faut qu'on confesse chaque péché mortel. On doit donc être contrit de chacun d'eux.

***Conclusion.***

la contrition, considérée dans son principe, doit avoir pour objet chacun des péchés mortels qui se présentent à la mémoire ; mais quant au terme il suffit d'une seule contrition pour tous les péchés.

Il faut répondre qu'on peut considérer la contrition de deux manières, quant à son principe et quant à son terme. J'appelle principe de la contrition la pensée par laquelle on songe au péché et on en a de la douleur, sinon la douleur de la contrition, du moins celle de l'attrition. Le terme de la contrition c'est quand cette douleur est animée par la grâce. Par rapport au principe de la contrition, il faut que l'on soit contrit de chacun des péchés que l'on a dans la mémoire[1], mais par rapport au terme il suffit d'un acte général qui embrasse toutes les fautes ; car alors ce mouvement agit en vertu de toutes les dispositions intérieures.

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

**02**

1 Saint Thomas dit encore (3a pars, quest. 87, art. 1) : Exigitur ad remissionem peccati mortalis ut homo diligentiam adhibeat ad rememorandum singula peccata mortalia, ut singulia detestetur. Et (De malo, quest. 7, art. 41 ad 3) : Oportet quòd peccata mortalia quæ propriâ voluntate commisit et directè contrariantur gratiæ, in speciali detestetur. Dans un autre endroit il semble dire le contraire (De verit., quest. 9, art. 5) : Sufficit quòd cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus à Deo. On pourrait peut-être concilier ces passages en admettant avec Sylvius que cela n'est pas essentiellement requis, au moins pour la contrition imparfaite, et que dans certains cas, lorsque le temps manque par exemple, il suffit d'un regret général, mais qu'ordinairement il faut se repentir de chaque péché. C'est d'ailleurs ce que conseillent dans la pratique tous les théologiens, quelle que soit leur opinion spéculativement sur ce point (Cf. S. Alphonse de Liguori, liv. 6, n° 438). †

# QUESTION 3 : DE L'ÉTENDUE DE LA CONTRITION

Question 3 : De l'étendue de la contrition.....18
Article 1 : La contrition est-elle la plus grande douleur qu'on puisse ressentir ?.....18
Article 2 : La douleur de la contrition peut-elle être excessive ?.....21
Article 3 : Doit-on avoir une plus grande douleur d'un péché que d'un autre ?.....22
[Q5-3] ;

Nous devons maintenant parler de l'étendue de la contrition.

À cet égard trois questions se présentent :

1. La contrition est-elle la plus grande douleur qu'on puisse ressentir ?[1]
2. La douleur de la contrition peut-elle être excessive ?[2]
3. La douleur doit-elle être plus grande pour un péché que pour un autre ?[3]

## Article 1 : La contrition est-elle la plus grande douleur qu'on puisse ressentir ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble que la contrition ne soit pas la plus grande douleur qu'on puisse ressentir. Car la douleur est le sentiment d'une lésion. Or, il y a des lésions qu'on sent plus vivement que la lésion du péché, comme la lésion d'une blessure. La contrition n'est donc pas la plus grande douleur qu'on puisse éprouver.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme la douleur sensible résulte du sentiment d'une blessure, de même la douleur intérieure résulte de la connaissance qu'on a de ce qui nuit. C'est pour ce motif que quoique la blessure du péché ne soit pas perçue par les sens extérieurs, néanmoins le sens intérieur de la raison le considère comme la plus grande.

***Objection N°2.***

C'est par l'effet qu'on juge de la cause. Or, les larmes sont l'effet de la douleur. Cependant quelquefois on est contrit et on ne répand pas sur ses péchés les larmes qu'on verse au sujet de la mort d'un ami, ou d'un coup qu'on a reçu, ou à l'occasion de quelque autre accident semblable. Il semble donc que la contrition ne soit pas la plus grande douleur.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 Les saintes Ecritures nous apprennent que la contrition doit être souveraine, puisqu'elles nous représentent en une foule d'endroits le péché comme le plus grand des maux (Matth., 26, 24) : Il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût pas né. Cf. le catéchisme du concile de Trente, pars. 2, chap. 32. †

2 Après avoir démontré dans l'article précédent que la contrition doit être souveraine, saint Thomas signale dans celui-ci les excès qui sont à éviter. †

3 Puisque la contrition a pour objet les péchés qu'on a commis et que les péchés sont plus ou moins graves, il en résulte qu'ils doivent exciter plus ou moins de regret en proportion de leur gravité. †

Les modifications corporelles résultent immédiatement des passions de la partie sensitive, et c'est par leur intermédiaire qu'elles arrivent aux affections de l'appétit supérieur. D'où il résulte que la douleur sensible ou même ce qui nuit aux sens fait couler plus vite les larmes matérielles que la douleur spirituelle de la contrition[1].

***Objection N°3.***

Plus une chose est mélangée avec son contraire et moins elle a d'énergie. Or, la douleur de la contrition est mêlée beaucoup à la joie ; parce que celui qui est contrit se réjouit de sa délivrance, de l'espérance du pardon et de beaucoup d'autres choses semblables. Cette douleur est donc la plus faible.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La joie que le pénitent a de sa douleur n'affaiblit pas sa détestation du péché, parce qu'elle ne lui est pas contraire, mais elle l'augmente selon que toute opération est augmentée par sa délectation propre, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 5). C'est ainsi que celui qui se délecte en apprenant une science l'apprend mieux. De même celui qui se réjouit de la détestation du péché en conçoit une détestation plus grande. Mais il peut bien se faire que cette joie adoucisse la douleur d'après l'action de la raison sur la partie sensitive.

***Objection N°4.***

La douleur de la contrition est un certain déplaisir. Or, il y a beaucoup de choses qui déplaisent plus à celui qui est contrit que ses péchés passés. Car il ne voudrait pas supporter les peines de l'enfer plutôt que de pécher ; il ne voudrait pas non plus avoir supporté toutes les peines corporelles ; autrement on trouverait peu d'individus qui seraient contrits. La douleur de la contrition n'est donc pas la plus grande.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'étendue de la détestation d'une chose doit être proportionnée à l'étendue de sa malice. Or, dans le péché mortel la malice se mesure d'après celui contre lequel on pèche selon ce qu'il y a d'indignité dans la faute, et d'après celui qui pèche en raison du tort qu'elle lui cause. Et comme l'homme doit aimer Dieu plus que lui-même, il doit pour ce motif plus haïr la faute selon qu'elle est une offense contre Dieu que selon qu'elle est un tort causé à lui-même. D'ailleurs elle lui nuit principalement en ce qu'elle le sépare de Dieu ; et, sous ce rapport, la séparation de Dieu qui est une peine doit lui inspirer plus d'horreur que la faute elle-même considérée comme la cause de ce dommage, parce qu'on hait moins ce qu'on déteste à cause d'une autre chose. Mais on la déteste moins que la faute considérée comme une offense contre Dieu. Parmi toutes les peines du péché on considère un certain ordre suivant l'étendue du tort qui en résulte. C'est pourquoi le plus grand tort étant celui qui nous prive du plus grand bien, la séparation de Dieu est la plus grande des peines. Il y a encore une autre étendue de la malice accidentelle qu'il faut considérer dans la détestation sous le rapport du présent et du passé. Car ce qui est passé n'existe plus et a par conséquent une raison moindre de malice et de bonté. D'où il suit que l'homme évite plus d'affronter quelque chose de mal dans le présent ou dans l'avenir qu'il n'a horreur du passé. C'est ce qui fait qu'il n'y a pas de passion de l'âme qui réponde directement au passé, comme la douleur répond au mal présent et la crainte au mal futur. C'est pour cela que de deux maux passés, l'esprit abhorre surtout celui dont il reste un plus grand effet dans le présent ou dont on craint un plus grand effet pour l'avenir, quand même il aurait été moindre dans le passé. Et parce qu'on ne perçoit pas quelquefois l'effet d'une faute

1 De là, par suite de la prépondérance des appétits sensibles, il peut se faire que l'on éprouve une douleur plus vive d'une perte matérielle que celle qu'on conçoit à l'égard du péché, même quand la contrition est véritable. †

antérieure, comme l'effet d'une peine passée ; soit parce que la faute se guérit plus parfaitement qu'une peine, soit parce qu'un défaut corporel est plus manifeste qu'un défaut spirituel, il s'ensuit que l'homme bien disposé éprouve aussi quelquefois en lui-même plus d'horreur pour la peine précédente que pour la faute, quoiqu'il soit prêt à subir la même peine plutôt que de commettre la même faute. Quand on compare la faute et la peine, il faut aussi considérer qu'il y a des peines qui sont inséparablement unies à l'offense de Dieu, comme la séparation de Dieu ; et il y en a qui ajoutent à ce châtiment la perpétuité, comme la peine de l'enfer. Donc la peine qui est annexée à la faute doit être évitée de la même manière que la faute elle-même ; et celle qui y ajoute la perpétuité doit être absolument plus évitée que la faute. Si cependant on sépare de ces peines la nature de l'offense et qu'on ne considère que la nature de la peine, elles ont moins de malice que la faute considérée comme une offense de Dieu ; et pour ce motif on doit moins les détester. — Il faut savoir aussi que quoique celui qui est contrit doive avoir cette disposition, on ne doit cependant pas le tenter à ce sujet[1], parce que l'homme ne peut pas facilement apprécier ses sentiments et que quelquefois ce qui déplaît le moins paraît déplaire le plus, parce qu'il est plus rapproché du dommage sensible que nous connaissons le mieux.

Mais c'est le contraire. D'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 et 9) toute douleur est fondée sur l'amour. Or, l'amour de la charité sur lequel la douleur de la contrition est fondée est l'amour le plus grand. Donc la douleur de la contrition est aussi la plus grande.

La douleur a pour objet le mal. Elle doit donc s'accroître dans la proportion du mal. Or, la faute étant un mal plus grand que la peine, il s'ensuit que la douleur qu'on a du péché, qui est celle de la contrition, surpasse toute autre douleur. [Q29-1] ;

***Conclusion.***

La douleur qu'on appelle proprement et essentiellement contrition, et qui consiste dans la volonté ayant pour objet les péchés qui déplaisent par-dessus toutes choses, selon qu'ils sont contraires à la fin dernière, est considérée à bon droit comme la plus grande de toutes les douleurs ; mais il n'en est pas de même de la douleur que la raison produit dans la partie sensitive au sujet des péchés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 2, Réponse N°1), dans la contrition il y a deux sortes de douleur. L'une existe dans la volonté et elle est essentiellement la contrition elle-même qui n'est rien autre chose que la détestation des péchés passés. Cette douleur de contrition surpasse toutes les autres douleurs[2]. En effet, plus une chose plaît et plus son contraire déplaît. Or, la fin dernière plaît par-dessus toutes choses, puisqu'on désire tout pour elle. C'est pour cela que le péché qui détourne de la fin dernière déplaît par-dessus tout. L'autre douleur existe dans la partie sensitive, elle résulte de la première douleur, soit d'après la nécessité de la nature, selon que les puissances inférieures suivent le mouvement des puissances supérieures, soit d'après l'élection de la volonté selon que l'homme pénitent excite en lui-même cette douleur pour gémir sur ses péchés. Cette douleur ne doit être la plus grande ni de l'une ni de l'autre manière. En effet, les puissances inférieures sont mues plus vivement par leurs objets propres que par l'action qu'exercent indirectement sur elles les puissances supérieures. C'est pourquoi plus l'opération des puissances supérieures se rapproche des objets des puissances inférieures et plus celles-ci suivent leur mouvement. Ainsi la douleur qui résulte dans la partie sensitive d'une lésion sensible est plus grande que celle qui rejaillit de la raison sur la sensibilité ; et celle qui provient de la raison occupée

1 Saint Liguori conseille de ne pas faire de comparaisons semblables, et de ne pas demander au pénitent s'il aimerait mieux mourir que de commettre tel ou tel péché, ou s'il serait disposé à endurer le martyre, parce que ces questions ne serviraient qu'à l'embarrasser sans d'ailleurs éclairer suffisamment le confesseur. †

2 Il n'est pas nécessaire que cette douleur soit la plus grande intensivement, car elle a des degrés, elle peut être plus grande dans l'un que dans l'autre ; mais il suffit qu'elle soit la plus grande apprétiativement, selon le langage de l'Ecole, c'est-à-dire qu'on doit détester le péché plus que tous les autres maux, et par conséquent on doit être disposé à tout souffrir plutôt que de le commettre. †

de choses corporelles est plus vive que celle qui résulte de la raison appliquée aux choses spirituelles. Par conséquent, la douleur qui résulte dans la partie sensitive de l'horreur qu'a la raison pour le péché n'est pas une douleur plus grande que celle qui réside dans cette même puissance. Et il en est de même de la douleur que l'on conçoit volontairement ; soit parce que l'affection inférieure n'obéit pas aux puissances supérieures à volonté, de telle sorte que l'appétit intérieur éprouve une passion aussi forte que la puissance supérieure l'ordonne ; soit aussi parce que les passions sont employées par la raison dans les actes des vertus selon une certaine mesure que n'observe pas toujours la douleur qui existe sans la vertu, mais qu'elle dépasse quelquefois.

## Article 2 : La douleur de la contrition peut-elle être excessive ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble que la douleur de la contrition ne puisse pas être excessive. Car aucune douleur ne peut être plus immodérée que celle qui détruit son propre sujet. Or, la douleur de la contrition, si elle est telle qu'elle produise la mort ou la corruption du corps, est louable. Car saint Anselme dit (implic. lin liv. De medit., vers. fin.) : Plaise au ciel que les entrailles de mon âme soient vivifiées au point que la moelle de mes os se dessèche. Et saint Augustin dit (alius auct. liv. De contrit. cord., chap. 10, ad fin.) qu'il mérite de perdre les yeux en pleurant. La douleur de la contrition ne peut donc pas être excessive.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Anselme désirait que pour alimenter sa dévotion la moelle de ses os se desséchât, non d'une manière matérielle, mais par rapport aux désirs et aux concupiscences charnelles. Quant à saint Augustin, quoiqu'il se reconnût digne de perdre les yeux du corps à cause de ses péchés, parce que tout pécheur est digne non seulement de la mort éternelle, mais encore de la mort temporelle, il ne voulait cependant pas se priver de la lumière.

***Objection N°2.***

La douleur de la contrition provient de l'amour de la charité. Or, l'amour de la charité ne peut être excessif. La douleur de la contrition ne peut donc pas l'être non plus.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce raisonnement repose sur la douleur qui existe dans la raison.

***Objection N°3.***

Mais au contraire. Toute vertu morale se corrompt par l'excès et par défaut. Or, la contrition est l'acte d'une vertu morale, de la pénitence, puisqu'elle est une partie de la justice. On peut donc avoir de ses péchés une douleur superflue.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce raisonnement repose sur la douleur de la partie sensitive

***Conclusion.***

Puisque le péché, selon qu'il est une offense contre Dieu, ne peut pas excessivement déplaire, la douleur de la contrition, selon qu'elle existe dans la raison, n'est jamais trop grande ; mais quant à la douleur sensible qu'elle produit, il peut y avoir un excès coupable.

Il faut répondre que la contrition par rapport à la douleur qui est dans la raison, c'est-à-dire par rapport à la haine qu'on a du péché considéré comme offense de Dieu, ne peut pas être

excessive ; comme il ne peut pas y avoir d'excès dans l'amour de la charité dont l'ardeur règle l'horreur qu'on a pour le mal. Mais il peut y avoir excès quant à la douleur sensible, comme l'affliction extérieure du corps peut aussi être excessive[1]. Dans ce cas on doit prendre pour règle la conservation de l'individu et des bonnes dispositions dont il a besoin pour remplir les devoirs dont il est chargé, et c'est pour cela qu'il est dit (Rom., 12, 1) : Que votre soumission soit raisonnable. [Q4-1] ;

## Article 3 : Doit-on avoir une plus grande douleur d'un péché que d'un autre ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas avoir une plus grande douleur d'un péché que d'un autre. Car saint Jérôme (Ep. 27, chap. 7, in med.) loue sainte Paule de ce qu'elle pleurait les moindres péchés comme de grandes fautes. On ne doit donc pas plus gémir sur un péché que sur un autre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Sainte Paule n'est pas louée de ce qu'elle se repentait également de tous ses péchés, mais de ce qu'elle regrettait les moindres fautes autant que des fautes graves, comparativement à la contrition que les autres ont de leurs péchés ; mais elle aurait beaucoup plus déploré ses fautes, si elles eussent été plus grandes.

***Objection N°2.***

Le mouvement de la contrition est subit. Or, un mouvement subit ne peut pas être tout à la fois plus et moins intense. La contrition ne doit donc pas être plus grande d'un péché que d'un autre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans ce mouvement subit de contrition, quoiqu'on ne puisse trouver actuellement une intention distincte qui réponde aux divers péchés ; cependant on la trouve, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.) et aussi d'une autre manière, suivant que chaque péché se rapporte à l'offense de Dieu qui est l'objet que celui qui est contrit a en vue de son repentir général. Car celui qui aime un tout, en aime potentiellement les parties, quoiqu'il ne les aime pas en acte ; et de la sorte il les aime plus ou moins en raison de leur rapport avec le tout. Ainsi celui qui aime une communauté en aime virtuellement plus ou moins chacun des membres selon leur rapport avec le bien commun. De même celui qui s'afflige d'avoir offensé Dieu, regrette implicitement de différentes manières ses différentes fautes, suivant qu'il a plus ou moins offensé Dieu en les commettant.

***Objection N°3.***

La contrition a principalement pour objet le péché selon qu'il détourne de Dieu. Or, tous les péchés mortels ont de commun ce mouvement ; parce qu'ils enlèvent tous la grâce par laquelle l'âme est unie à Dieu. On doit donc avoir une contrition égale de tous les péchés mortels.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique tout péché mortel détourne de Dieu et enlève la grâce, cependant l'un éloigne de lui plus qu'un autre, en ce que par suite de son dérèglement il se trouve plus qu'un autre en opposition avec l'ordre de la bonté divine.

1 La contrition étant un acte de vertu elle doit, comme tous les actes de cette nature, consister dans un certain milieu, de manière à ne pas compromettre la santé de l'individu et à le mettre ainsi dans l'impossibilité de remplir ses devoirs. †

Mais c’est le contraire. La loi dit (Deut., 25, 2) : que le nombre des coups sera proportionné à l’étendue de la faute. Or, dans la contrition les coups se mesurent sur les péchés ; parce que la contrition est annexée au dessein de satisfaire. Donc la contrition doit avoir pour objet un péché plutôt qu’un autre.

L’homme doit être contrit de ce qu’il a dû éviter. Or, l’homme devrait éviter un péché plus qu’un autre ; parce qu’il est plus grave, dans le cas où il serait dans la nécessité de faire l’un des deux. De même on doit donc regretter un péché plus qu’un autre, du moment qu’il est plus grave.

***Conclusion.***

Dieu étant plus offensé par un péché plus grave que par un péché moindre, il est évident qu’on doit avoir une contrition plus grande d’un péché plus grave que d’un péché moindre.

Il faut répondre que nous pouvons parler de la contrition de deux manières :

1. Selon qu’elle se rapporte en particulier à chaque péché, alors il faut par rapport à la volonté supérieure qu’on ait une douleur plus grande pour un péché plus grave ; parce que le motif de la douleur, qui est l’offense commise contre Dieu, existe plus dans l’un que dans l’autre. Car Dieu est plus grièvement offensé selon que l’acte est plus déréglé. Pareillement puisqu’une faute plus grave mérite une peine plus grande, la douleur de la partie sensitive doit être aussi proportionnée à la gravité de la faute, suivant qu’on se l’impose librement comme une peine du péché qu’on a commis. Mais selon qu’elle se produit dans la partie inférieure de l’âme, par suite de l’influence de l’appétit supérieur, l’étendue de la douleur se considère d’après les dispositions dans lesquelles se trouve la partie inférieure pour recevoir les impressions de la partie supérieure, et non selon l’étendue du péché.
2. On peut considérer la contrition, selon qu’elle se rapporte simultanément à tous les péchés, comme dans l’acte de la justification. Ou cette contrition provient elle-même de la considération de chaque péché, et alors quoique l’acte soit un, cependant la distinction des péchés subsiste virtuellement en lui ; ou elle est au moins accompagnée du dessein de penser à chacun d’eux, et, dans ce cas, elle se rapporte habituellement à l’un plus qu’à l’autre. [Q5-3] ; [Q5-3] ;

**03**

# QUESTION 4 : DE LA DURÉE DE LA CONTRITION

Question 4 : De la durée de la contrition.....24
Article 1 : La contrition doit-elle durer pendant toute cette vie ?.....24
Article 2 : Est-il avantageux de s'affliger continuellement de ses péchés ?.....26
Article 3 : Après cette vie les âmes sont-elles encore contrites de leurs péchés ?.....28

Nous devons ensuite nous occuper de la durée de la contrition.

À cet égard il y a trois questions à examiner :

1. La contrition doit-elle durer toute cette vie ?[1]
2. Est-il convenable de gémir continuellement sur le péché ?[2]
3. Après cette vie les âmes sont-elles contrites de leurs péchés ?[3]

## Article 1 : La contrition doit-elle durer pendant toute cette vie ?

**04**

***Objection N°1.***

Il semble que la contrition ne doive pas durer toute cette vie. Car comme on doit avoir de la douleur au sujet du péché qu'on a commis ; de même on doit aussi en avoir de la honte. Or, on n'a pas honte de ses péchés pendant toute la vie ; parce que, comme le dit saint Ambroise (De pœnit., liv. 2, chap. 7), celui qui a reçu le pardon de ses péchés n'a plus lieu d'en rougir. Il semble donc qu'il ne doive plus en avoir la contrition qui est la douleur qu'on a de ses péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La honte se rapporte au péché seulement, suivant ce qu'il a de honteux. C'est pour cela que quand le péché a été remis quant à la faute, il n'y a plus lieu d'en rougir ; mais il y a toujours lieu d'en avoir de la douleur, parce que la douleur ne se rapporte pas seulement à la faute en raison de ce qu'elle a de honteux, mais encore en raison du dommage qui lui est annexé.

***Objection N°2.***

Il est dit (1 Jean, 4, 18) que la charité parfaite chasse la crainte, parce que la crainte a en vue la punition. Or, la douleur a aussi en vue la punition. Donc la douleur de la contrition ne peut subsister dans l'état de charité parfaite.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 Cet article est une réfutation de l'erreur des bégards et des autres hérétiques qui ont nié les œuvres, sous prétexte que quand l'homme est arrivé à la perfection il ne doit plus faire aucune bonne œuvre, et que cette obligation ne regarde que ceux qui sont imparfaits. †

2 L'Écriture nous insinue que l'on doit continuellement avoir de la douleur de ses fautes (Ps. 50, 3-5) : Ayez pitié de moi, ô Dieu, selon votre grande miséricorde ; et selon la multitude de vos bontés, effacez mon iniquité. Lavez-moi de plus en plus de mon iniquité, et purifiez-moi de mon péché. Car je connais mon iniquité, et mon péché est toujours devant moi ; (Lament., 2, 18) : Fais couler les larmes comme un torrent le jour et la nuit ; ne te donne pas de relâche, et que la prunelle de ton œil ne se repose pas. †

3 L'Écriture nous apprend dans une foule d'endroits qu'après cette vie la contrition n'existe plus dans les mêmes conditions que maintenant, c'est-à-dire qu'elle n'est plus ni satisfactoire, ni méritoire : La nuit vient, où personne ne peut agir (Jean, 9, 4) ; Tout ce que ta main peut faire, fais-le promptement, car il n'y a ni œuvre, ni raison, ni sagesse, ni science dans le séjour des morts où tu te précipites (Ecclésiaste, 9, 10) ; Avant ta mort, pratique la justice, parce qu'on ne trouve pas d'aliments dans le séjour des morts (Ecclésiastique, 14, 17).

La crainte servile que la charité chasse est en opposition avec cette vertu, en raison de la servilité, puisqu'elle se rapporte à la peine au lieu que la douleur de la contrition est produite par la charité, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 2). Et c'est pour ce motif qu'il n'y a pas de parité.

***Objection N°3.***

La douleur qui a pour objet propre le mal présent ne peut se rapporter au passé qu'autant qu'il reste dans le présent quelque chose du péché passé. Or, quelquefois on parvient en cette vie à un état où il ne reste rien du péché passé, ni disposition, ni faute, ni peine à expier. Il ne faut donc plus s'affliger de ses péchés.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique le pécheur revienne par la pénitence à son ancien état de grâce et à l'affranchissement de toute peine, il ne revient cependant jamais à la dignité première de son innocence. C'est pour cela qu'il reste toujours en lui quelque chose de son péché passé.

***Objection N°4.***

Saint Paul dit (Rom., 8, 28) que pour ceux qui aiment Dieu tout tourne à leur avantage, même les péchés, comme l'observe la glose (Aug., liv. De corrept. et grat., chap. 9). Il ne faut donc pas pleurer ses péchés, après qu'on en a obtenu le pardon.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Comme l'homme ne doit pas faire le mal pour qu'il arrive du bien ; de même il ne doit pas se réjouir des maux, parce que la grâce de Dieu ou l'action de sa providence en tirent occasionnellement des avantages. Car, ce ne sont pas les péchés qui ont été la cause de ces biens, mais ils en ont été plutôt les obstacles ; c'est la providence divine qui les a produits. On doit donc se réjouir de son action et s'affliger du péché.

***Objection N°5.***

La contrition est une partie de la pénitence, comme la satisfaction qui est une autre partie de cette vertu. Or, il ne faut pas toujours satisfaire. Donc il ne faut pas non plus être toujours contrit de ses péchés.

***Réponse à l'objection N°5 :***

La satisfaction s'apprécie suivant la peine particulière qu'on doit subir pour ses péchés. C'est pourquoi elle peut être complète de manière qu'on ne soit pas obligé d'aller au-delà. Cette peine est surtout proportionnée à la faute en raison du mouvement par lequel on se porte vers la créature, et sous ce rapport elle est finie. Mais la douleur de la contrition répond à la faute par rapport au mouvement qui nous détourne de Dieu, et à ce point de vue elle a quelque chose d'infini. D'où il arrive que la contrition doit toujours subsister ; et il ne répugne pas que ce qui est en dernier lieu étant détruit, ce qui est avant reste encore.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin, dans son livre de la pénitence (seu alius auctor, De ver. et falsa pœnit., chap. 13), dit que dès la douleur cesse la pénitence fait défaut, et dès que la pénitence fait défaut il ne reste rien du pardon. Il semble donc que puisqu'il ne faut pas perdre le pardon qu'on a obtenu, on doive toujours se repentir de ses péchés.

Il est dit (Ecclésiaste, 5, 5) : Ne soyez pas sans crainte au sujet du péché pardonné. On doit donc toujours gémir pour avoir ses fautes pardonnées.

***Conclusion.***

Puisque le péché passé ralentit le cours de notre vie vers Dieu, on doit pendant tout le temps de la vie présente être contrit de ses péchés passés et les pleurer.

Il faut répondre que dans la contrition, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 1), il y a deux sortes de douleur : l'une appartient à la raison, et elle est la détestation du péché qu'on a commis ; l'autre appartient à la partie sensitive et résulte de la première. Par rapport à l'une et à l'autre, la contrition doit durer pendant toute la vie présente. Car, tant qu'on est ici-bas, on déteste les obstacles qui nous retardent et qui nous empêchent de parvenir au terme de notre carrière. Ainsi, le péché peut retarder la course de notre vie vers Dieu, parce que nous ne pouvons plus recouvrer le temps qui nous avait été donné pour courir ; il faut donc que pendant la durée de cette vie l'état de la contrition subsiste toujours, quant à la détestation du péché. Il en est de même par rapport à la douleur sensible que la volonté excite à titre de châtiment. Car, comme l'homme en péchant a mérité une peine éternelle, et qu'il a péché contre Dieu qui est éternel, la peine éternelle ayant été changée en une peine temporelle, il faut au moins que la douleur subsiste pendant toute l'éternité de l'homme, c'est-à-dire pendant tout le temps que dure sa vie présente[1]. C'est pour cela que Hugues de Saint-Victor dit (tract. 6 Sum. sent., chap. 11) : que Dieu en absolvant l'homme de la faute et de la peine éternelle, l'enchaîne par le lien de la détestation perpétuelle du péché. [Q5-3] ; [Q6-5] ;

## Article 2 : Est-il avantageux de s'affliger continuellement de ses péchés ?

**04**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas avantageux de pleurer continuellement ses péchés. Car il est quelquefois avantageux d'être dans la joie, comme on le voit d'après ces paroles (Phil., chap. 4) : Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur, à l'occasion desquelles la glose dit (ord.) qu'il est nécessaire de se réjouir. Or, il n'est pas possible d'être tout à la fois dans la joie et la douleur. Il n'est donc pas avantageux de s'affliger continuellement de ses péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La joie du siècle est empêchée par la douleur de la contrition ; mais il n'en est pas de même de la joie qui vient de Dieu, parce qu'elle a cette douleur même pour matière.

***Objection N°2.***

On ne doit pas prendre ce qui est mauvais en soi et ce que l'on doit fuir, à moins que ce ne soit nécessaire comme une médecine l'est à une maladie : c'est ainsi qu'on applique à une blessure le feu et le fer. Or, la tristesse est en soi une chose mauvaise. D'où il est dit (Ecclé., 30, 24) : Dispersez loin de vous la tristesse ; l'Écriture en donne le motif : Car la tristesse en a fait périr un grand nombre, et elle n'est utile à rien. C'est aussi ce que dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 13 et 14, et liv. 10, chap. 5). On ne doit donc s'affliger du péché qu'autant qu'il le faut pour en obtenir le pardon. Et comme le péché a été effacé immédiatement après la première tristesse produite par la contrition, il n'est pas avantageux de le pleurer davantage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 C'est ce que suppose le concile de Trente quand il dit au sujet de l'extrême-onction (sess. 14, chap. 1) : Visum est sanctæ synodo præcedenti doctrinæ de pœnitentia adjungere ea quæ sequuntur de sacramento Extremæ unctionis : quodnon modò pœnitentiæ, sed totius christianæ vitæ quæ perpetua pœnitentia esse debet, consummativum existimatum est à Patribus. †

L’Ecclésiastique parle en cet endroit de la tristesse du siècle ; et Aristote parle de la tristesse qui est une passion dont on doit user modérément, selon qu’il est avantageux à la fin pour laquelle on l’emploie.

***Objection N°3.***

Saint Bernard dit (Serm. 11 in Cant., chap. 2) : La douleur est bonne si elle n’est pas continuelle, car il faut mêler du miel à l’absinthe. Il semble donc qu’il ne soit pas avantageux de pleurer continuellement.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Saint Bernard parle de la douleur qui est une passion.

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (alius auctor, liv. De vera et falsa pœnit., chap. 13 in fin.) : Que le pénitent soit toujours dans la douleur, et que cette douleur soit pour lui un sujet de joie.

Il est avantageux de produire toujours, autant qu’il est possible, les actes dans lesquels la béatitude consiste. Or, la douleur que l’on a du péché est du nombre de ces actes, comme on le voit par ces paroles de l’Évangile (Matth., 5, 5) : Bienheureux ceux qui pleurent. Il est donc avantageux d’être continuellement dans la douleur autant que possible.

***Conclusion.***

La contrition étant un acte de la pénitence, il serait très avantageux à l’homme d’être continuellement contrit de ses péchés et d’en être modérément attriste, pourvu qu’il n’omette pas les devoirs des autres vertus quand ils sont plus nécessaires.

Il faut répondre que les actes des vertus sont d’une telle nature, qu’il ne peut y avoir en eux ni excès ni défaut, comme le prouve Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6 et 7). Ainsi la contrition, considérée comme un déplaisir qui existe dans l’appétit rationnel, étant un acte de la vertu de pénitence, il ne peut jamais y avoir d’excès en elle ni quant à l’intensité, ni quant à la durée, sinon dans le cas où l’acte d’une vertu empêche l’acte d’une autre vertu qui serait plus nécessaire pour le moment. Par conséquent, plus l’homme peut vivre continuellement en produisant des actes de contrition, et mieux il fait ; pourvu qu’il pratique en leur temps et comme il faut toutes les autres vertus. Mais les passions peuvent pécher par excès et par défaut quant à l’intensité et quant à la durée. C’est pourquoi, comme la passion de la douleur que la volonté s’impose doit être modérément intense, de même elle doit être aussi d’une durée modérée, de peur qu’en se prolongeant trop elle jette l’homme dans le désespoir, la pusillanimité et les autres excès de ce genre[1].

1 Les théologiens examinent si on est obligé de faire un acte de contrition immédiatement après s’être rendu coupable d’une faute grave. Ils conviennent qu’il y a à ce sujet un précepte qui oblige par lui-même toutes les fois qu’on est en danger de mourir dans le péché, et il oblige par accident : **1°** lorsqu’après avoir fait un péché mortel on est obligé de faire une chose qui demande qu’on soit en état de grâce ; **2°** quand on est obligé de faire un acte d’amour de Dieu, et on y est obligé au moins une fois par mois ; **3°** quand on est pressé par de violentes tentations et qu’on a besoin d’être en état de grâce pour les vaincre ; **4°** quand on est obligé de remplir le devoir de la confession annuelle. La plupart des pécheurs, et surtout parmi les gens simples, pensent qu’il n’y a obligation pour eux que dans cette dernière circonstance ; Mgr Gousset conseille de les laisser dans cette bonne foi qui peut les rendre excusables (Voyez sa Théologie morale, tome 2, pages 244 et 245). †

## Article 3 : Après cette vie les âmes sont-elles encore contrites de leurs péchés ?

**04**

***Objection N°1.***

Il semble que les âmes soient encore contrites de leurs péchés après cette vie. Car l'amour de la charité est cause du déplaisir que l'on a du péché. Or, la charité reste dans les âmes après cette vie et quant à l'acte et quant à l'habitude, parce que la charité ne périt jamais, comme l'a dit l'Apôtre (1 Cor., 13, 8). Le déplaisir qu'on a du péché que l'on a commis et qui est essentiellement la même chose que la contrition, subsiste donc.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La charité ne produit cette douleur que dans ceux qui en sont capables ; mais la plénitude de la joie qu'éprouvent les bienheureux les rend absolument incapables de toute douleur ; c'est pourquoi, quoiqu'ils aient la charité, cependant ils n'ont pas la contrition.

***Objection N°2.***

On doit avoir plus de douleur pour la faute que pour la peine. Or, les âmes dans le purgatoire s'affligent de la peine sensible qu'elles éprouvent et de ce que leur gloire est différée. A plus forte raison s'affligent-elles donc de la faute qu'elles ont commise.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les âmes dans le purgatoire s'affligent de leurs péchés ; mais cette douleur n'est pas la contrition parce qu'elle n'en a pas l'efficacité.

***Objection N°3.***

La peine du purgatoire est satisfactoire à l'égard du péché. Or, la satisfaction tire son efficacité de la force de la contrition. Donc la contrition subsiste après cette vie.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette peine que les âmes souffrent dans le purgatoire ne peut pas être appelée proprement une satisfaction, parce que la satisfaction requiert une œuvre méritoire ; mais on appelle satisfaction d'une manière large le payement d'une dette qui était due.

Mais c'est le contraire. La contrition est une partie du sacrement de pénitence. Or, les sacrements ne subsistent pas après cette vie. Donc la contrition ne subsiste pas non plus.

La contrition peut être si grande qu'elle efface la faute et la peine. Si donc les âmes peuvent être contrites dans le purgatoire, elles pourraient obtenir par la force de leur contrition la remise de leur dette et par conséquent être délivrées de la peine sensible ; ce qui est faux.

***Conclusion.***

Puisqu'on requiert pour la contrition que l'on ait une douleur qui soit formée par la charité et méritoire, et puisque pour toutes ces conditions ne peuvent se trouver dans les âmes après cette vie, il est impossible qu'elles aient alors en elles la contrition.

Il faut répondre que dans la contrition il y a trois choses à considérer : la première, c'est le genre de la contrition qui est une douleur ; la seconde, c'est la forme de la contrition qui est un acte de vertu ennobli par la grâce ; la troisième c'est l'efficacité de la contrition qui est un acte méritoire

et sacramentel et satisfactoire d’une certaine manière. Après cette vie les âmes qui sont dans le ciel ne peuvent donc avoir la contrition, parce que la plénitude de leur joie les empêche de ressentir de la douleur. Celles qui sont dans l’enfer n’ont pas de contrition ; parce que quoiqu’elles de la douleur[1], elles n’ont pas la grâce qui doit lui donner sa forme. Quant à celles qui sont dans le purgatoire, elles ont de leurs fautes une douleur ennoblie par la grâce, mais elles n’ont pas une douleur méritoire, parce qu’elles ne sont plus en état de mériter. Il n’y a donc que dans cette vie que ces trois choses peuvent se rencontrer. [Q15-1] ;

**04**

1 Cette douleur est produite par les peines qu’elles endurent, mais elles ne sont pas affligées de leurs péchés selon qu’ils sont une offense contre Dieu, puisqu’au contraire elles s’endurcissent et s’obstinent dans leurs fautes. †

# QUESTION 5 : DE L'EFFET DE LA CONTRITION

Question 5 : De l'effet de la contrition.....30
Article 1 : La rémission du péché est-elle un effet de la contrition ?.....30
Article 2 : La contrition peut-elle totalement effacer la peine due au péché ?.....31
Article 3 : Une faible contrition suffit-elle pour effacer de grands péchés ?.....33

Il nous reste ensuite à considérer l'effet de la contrition.

À cet égard : trois questions se présentent :

1. La rémission du péché est-elle un effet de la contrition ?[1]
2. La contrition peut-elle enlever totalement toute la peine que l'on a méritée ?[2]
3. Une faible contrition suffit-elle pour effacer de grands péchés ?[3]

## Article 1 : La rémission du péché est-elle un effet de la contrition ?

**05**

***Objection N°1.***

Il semble que la rémission du péché ne soit pas un effet de la contrition. Car il n'y a que Dieu qui remette les péchés. Or, nous sommes d'une certaine manière causes de la contrition, parce qu'elle est notre acte. La contrition n'est donc pas cause de la rémission du péché.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dieu seul est la cause efficiente principale de la rémission des péchés ; mais la cause dispositive ou préparatoire peut venir de nous, et il en est de même aussi de la cause sacramentelle, parce que les formes des sacrements sont les paroles que nous prononçons et elles ont la vertu instrumentale de faire venir la grâce par laquelle les péchés sont remis.

***Objection N°2.***

La contrition est un acte de vertu. Or, la vertu est une suite de la rémission du péché ; parce que la vertu et le péché n'existent pas simultanément dans l'âme. La contrition n'est donc pas la cause de la rémission de la faute.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La rémission des péchés précède la vertu et l'infusion de la grâce d'une manière et la suit d'une autre ; et selon qu'elle la suit l'acte produit par la vertu peut en être la cause.

1 Cet article est une réfutation de l'erreur de Luther, qui prétendait que la contrition n'était nullement nécessaire pour obtenir la rémission de ses péchés, et qu'il suffisait de croire que l'on avait été absous pour l'être en effet. Confide, dit-il, si sisacerdotis obtinearis absolutioneme et crede fortiter te absolutum et absolutus verè eris, quidquid sit de contritione. †

2 Le concile de Trente a défini que la peine n'est pas toujours remise avec la faute (sess. 14, can. 12) : Si quis dixerit totam pœnam simul cum culpa remitti semper à Deo, anathema sit. Ce qui suppose que cela peut arriver quelquefois, comme saint Thomas l'enseigne. †

3 La contrition, du moment qu'elle est véritable, suffit pour effacer les péchés (Prov., 10, 12) : La charité couvre toutes les fautes ; (1 Pierre, 4, 8) : La charité couvre une multitude de péchés. †

***Objection N°3.***

Il n'y a que le péché qui empêche de recevoir l'eucharistie. Or, celui qui est contrit ne doit pas s'approcher de l'eucharistie avant de s'être confessé. Il n'a donc pas encore reçu la rémission de sa faute.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La dispensation de l'eucharistie appartient aux ministres de l'Église ; c'est pourquoi on ne doit pas s'en approcher avant d'avoir obtenu de ces ministres eux-mêmes la rémission de ses fautes, quand même elles auraient été remises par Dieu[1].

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 50, 19) : Le sacrifice digne de Dieu, c'est un esprit brisé, etc., la glose dit : La contrition du cœur est le sacrifice par lequel les péchés sont effacés.

Le vice et la vertu sont altérés et produits par les mêmes causes, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 1 et 2). Or, le péché se commet par un amour déréglé du cœur. Il est donc détruit par la douleur qui résulte de l'amour bien réglé de la charité, et par conséquent la contrition l'efface.

***Conclusion.***

La contrition, considérée comme un acte de vertu, prépare la rémission des péchés ; mais selon qu'elle une partie du sacrement elle la produit d'une manière efficiente instrumentale.

Il faut répondre qu'on peut considérer la contrition de deux manières, selon qu'elle est une partie d'un sacrement ou selon qu'elle est un acte de vertu. De ces deux manières elle est la cause de la rémission du péché, mais diversement. Car selon qu'elle fait partie d'un sacrement, elle contribue à la rémission des péchés d'une manière instrumentale, comme on le voit à l'égard des autres sacrements (Sent., 4, dist. 1, quest. 1, art. 4), et selon qu'elle est un acte de vertu, elle est, en quelque sorte, la cause matérielle de la rémission des fautes ; parce que la disposition est nécessaire d'une certaine manière à la justification[2], et la disposition revient à la cause matérielle, quand il s'agit de la disposition qui a pour but de préparer la matière à recevoir la forme. Mais il en est autrement de la disposition qui prépare l'agent à agir, parce que celle-ci revient au genre de la cause efficiente.

## Article 2 : La contrition peut-elle totalement effacer la peine due au péché ?

**05**

***Objection N°1.***

Il semble que la contrition ne puisse pas totalement enlever la peine due au péché. Car la satisfaction et la confession ont pour but de nous délivrer de cette peine. Or, on n'est jamais si parfaitement contrit que l'on ne soit encore obligé de se confesser et de satisfaire. La contrition n'est donc jamais assez grande pour effacer toute la peine due au péché.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 Le concile de Trente s'exprime ainsi à ce sujet (sess. 13, can. 11) : Ne tantum sacramentum indignè atque ideo in mortem et condemnationem sumatur ; satuit atque declarat ipsa sancta synodus illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habilâ copiâ confessoris, necessariò prœmittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, prœdicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publicè disputando defendere præsumpserit, eo ipso excommunicatus existat. †

2 Ainsi, comme acte, la contrition est une disposition. Si la contrition est parfaite, la rémission des péchés lui est adjointe, mais elle doit renfermer implicitement le vœu ou la volonté de recevoir le sacrement. Si elle est imparfaite, c'est une disposition qui a besoin d'être jointe au sacrement pour produire la rémission des péchés. Comme partie du sacrement, elle la contrition produit la rémission d'une manière instrumentale, et elle revient à la cause matérielle puisqu'elle est un des actes qui constitue la matière du sacrement de pénitence. †

On ne peut être certain que la contrition qu'on a suffise pour effacer la peine et la faute[1]. C'est pour cela qu'on est tenu de se confesser et de satisfaire ; surtout parce que la contrition n'est véritable qu'autant qu'elle est jointe au dessein de se confesser[2]. Et on doit aussi exécuter ce dessein en raison du précepte qui fait de la confession une obligation.

***Objection N°2.***

Dans la pénitence il doit y avoir compensation entre la peine et la faute. Or, il y a des fautes que l'on commet au moyen des membres du corps. Par conséquent, puisqu'il faut qu'y ait une compensation complète du côté de la peine et qu'on soit tourmenté par où l'on a péché (Sag., 11, 17), il semble qu'on ne puisse jamais s'acquitter de la peine due à un pareil péché par la contrition.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme la joie intérieure rejaillit aussi sur les parties extérieures du corps, de même la douleur intérieure réagit aussi sur les membres extérieurs, d'où il est dit (Prov., 17, 22) : La tristesse de l'esprit dessèche les os.

***Objection N°3.***

La douleur de la contrition est finie. Or, un péché mortel mérite une peine infinie. Donc on ne peut d'aucune manière avoir une contrition assez grande pour effacer toute la peine due au péché.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La douleur de la contrition, quoiqu'elle soit bornée quant à l'intensité, comme la peine due au péché mortel est bornée elle-même, néanmoins elle tire une vertu infinie de la charité qui l'anime ; et, sous ce rapport, elle peut avoir la puissance d'effacer la faute et la peine.

Mais c'est le contraire. Les sentiments du cœur sont plus agréables à Dieu que les actes extérieurs. Or, l'homme est absous de la peine et de la faute par ces actes. Donc il l'est également par les sentiments du cœur ou par la contrition.

On peut citer pour exemple le bon larron, auquel il a été dit (Luc, 23, 43) : Vous serez aujourd'hui avec moi dans le paradis, pour un acte unique de pénitence.

Nous avons d'ailleurs déjà examiné si toute la peine due au péché était toujours enlevée par la contrition, en faisant la même question au sujet de la pénitence (Sup., dist. 15, liv. 4, quest. 2, art. 1 et 2, et 3a pars, quest. 86, art. 4).

***Conclusion.***

La contrition, si on la considère soit du côté de la charité, soit du côté de la douleur sensible, peut être si grande qu'elle suffise pour effacer pleinement la faute et la peine.

Il faut répondre que l'intensité de la contrition peut se considérer de deux manières :

1. Du côté de la charité qui produit le déplaisir. Sous ce rapport il peut se faire que la charité en acte soit vive que la contrition qui en résulte produise non seulement l'éloignement de la faute, mais encore la délivrance de toute la peine.
2. Du côté de la douleur sensible que la volonté excite dans la contrition. Et comme sous ce rapport elle est une peine, elle peut être si forte qu'elle suffise pour effacer la faute et la peine. [Q18-2] ;

1 C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Trente (sess. 6, chap. 9) : Nullus scire valet certitudine fidei cuinon potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. †

2 C'est encore l'observation du concile de Trente (sess. 14, chap. 4), et on en comprend de soi-même la justesse, car la contrition ne peut être sincère et parfaite qu'autant qu'elle renferme la volonté de se soumettre aux moyens que Dieu a établis pour notre justification. †

## Article 3 : Une faible contrition suffit-elle pour effacer de grands péchés ?

**05**

***Objection N°1.***

Il semble qu'une faible contrition ne suffise pas pour effacer de grands péchés. Car la contrition est le remède du péché. Or, une médecine corporelle qui guérit une faible maladie du corps ne suffit pas pour en guérir une plus grande. Donc la moindre contrition ne suffit pas pour effacer les plus grands péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les remèdes spirituels tirent une efficacité infinie de la vertu infinie[1] qui opère en eux. C'est pourquoi un remède qui suffit pour guérir un petit péché, suffit aussi pour en guérir un grand ; comme on le voit à l'égard du baptême qui détruit les fautes graves et légères. Il en est de même de la contrition pourvu qu'elle soit véritable.

***Objection N°2.***

Nous avons dit (quest. 3, art. 3) qu'il faut qu'on soit contrit davantage des plus grands péchés. Or, la contrition n'efface le péché qu'autant qu'elle est aussi grande qu'il faut. Donc la moindre contrition n'efface pas tous les péchés.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il arrive nécessairement que le même homme a plus de regrets pour un grand péché que pour un péché moindre, en raison de ce qu'il répugne davantage à l'amour qui est la cause de sa douleur. Mais si un autre avait autant de douleur pour un péché plus grave que celui-ci en a pour un péché moindre, cela suffirait pour qu'il obtînt la rémission de sa faute.

Mais c'est le contraire. Toute grâce sanctifiante efface tous les péchés mortels puisqu'elle est incompatible avec eux. Or, toute contrition est revêtue de la grâce sanctifiante. Donc toute contrition, quelque faible qu'elle soit, efface toutes les fautes.

***Conclusion.***

La douleur, quelque faible qu'elle soit, pourvu qu'elle suffise à l'essence de la contrition, efface toutes les fautes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit souvent (quest. 1, art. 2, Réponse N°1, et quest. 3 et quest. 4, art. 1), la contrition produit une double douleur. L'une qui appartient à la raison consiste dans le déplaisir que l'on a du péché qu'on a commis. Cette douleur peut être si faible qu'elle ne suffise pas à l'essence de la contrition, comme dans le cas où le péché déplairait moins que ne doit déplaire l'acte par lequel on est séparé de sa fin[2]. C'est ainsi que l'amour peut aussi être tellement faible qu'il ne suffise pas à la nature de la charité[3]. L'autre douleur existe dans les sens ; sa faiblesse n'empêche pas la contrition d'exister, parce qu'elle ne lui est pas essentielle, mais qu'elle lui est unie comme par accident. De plus elle n'est pas en notre pouvoir[4]. On doit donc dire que, quelque faible que soit la douleur, pourvu qu'elle suffise à l'essence de la contrition, elle efface toutes les fautes.

1 C'est-à-dire de la grâce divine. †

2 Il est difficile de se rendre compte jusqu'où doit aller ce sentiment et si on le possède véritablement. C'est pourquoi nous ne devons jamais trop présumer de nos dispositions, et il importe de faire notre salut avec crainte et tremblement. †

3 Dans ce cas la contrition peut n'être que de l'attrition, et alors elle ne remet les péchés qu'autant qu'elle est jointe au sacrement. †

4 Nous ne pouvons à volonté verser des larmes, ni produire tous les autres phénomènes qui résultent de l'excitation de la sensibilité physique. †

**05**

# QUESTION 6 : DE LA NÉCESSITÉ DE LA CONFESSION

Question 6 : De la nécessité de la confession.....35
Article 1 : La confession est-elle nécessaire au salut ?.....36
Article 2 : La confession est-elle de droit naturel ?.....38
Article 3 : Tout le monde est-il tenu à la confession ?.....39
Article 4 : Peut-on licitement confesser un péché qu'on n'a pas ?.....41
Article 5 : Est-on tenu de se confesser immédiatement ?.....42
Article 6 : Peut-on être dispensé de confesser ses péchés ?.....45

Après avoir parlé de la contrition nous devons nous occuper de la confession.

À ce sujet, il y a six choses à examiner :

1. La nécessité de la confession ;
2. Son essence ;
3. Son ministre ;
4. Ses qualités ;
5. Ses effets ;
6. Son sceau.

Sur la nécessité de la confession il y a six questions :

1. La confession est-elle nécessaire au salut ?[1]
2. Est-elle de droit naturel ?[2]
3. Tout le monde est-il tenu de se confesser ?[3]
4. Peut-on licitement confesser un péché qu'on n'a pas commis ?[4]
5. Est-on tenu de se confesser immédiatement ?[5]
6. Peut-on être dispensé de se confesser à un homme ?

## Article 1 : La confession est-elle nécessaire au salut ?

**06**

***Objection N°1.***

1 Il est de foi que la confession sacramentelle est nécessaire de droit divin à tous ceux qui sont tombés dans le péché après leur baptême. C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini contre Wiclef, Luther et Calvin, et tous les novateurs qui avaient attaqué ce dogme : Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino ; aut dixerit, modum secretè confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christ, et inventum esse humanum, anathema sit (sess. 14, can. 6). †

2 Il est de foi que la confession sacramentelle a été instituée par Jésus-Christ et qu'elle est de droit positif divin. C'est ce que le concile de Trente a exprimé ainsi : Ex institutione sacarmenti pœnitentiæ jam explicatâ, universa Ecclesia semper intellexit, instituam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis jure divino necessariam existere. †

3 D'après le concile de Trente le précepte de la confession oblige tous ceux qui sont tombés dans quelque péché mortel après leur baptême : Omnibus post baptismum lapsis jure divino necessaria existit. †

4 Il est évident qu'on ne doit pas s'accuser d'une faute qu'on n'a pas commise, car ce serait un mensonge. †

5 Il y a quelques théologiens qui pensent qu'on est tenu de se confesser immédiatement après avoir commis un péché mortel. Mais il est plus probable, comme l'enseigne saint Thomas, qu'on n'y est pas tenu, même dans le cas où l'on serait exposé au péril d'oublier ses péchés, selon la remarque de Billuart (De pœnit., dissert. 5, at. 3, § 1). †

Il semble que la confession ne soit pas nécessaire au salut. Car le sacrement de pénitence a été établi pour la rémission des fautes. Or, la faute est remise suffisamment par l'infusion de la grâce. Donc la confession n'est pas nécessaire pour faire pénitence de ses péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'infusion de la grâce suffit pour la rémission de la faute ; mais après que la faute est remise le pécheur est encore redevable de la peine temporelle (Il est de foi que cette partie de la peine n'est pas toujours remise totalement avec la faute : Si quis dixerit totam pœnam simul cum culpa remiiti semper à Deo, anathema sit (sess. 14, can. 2). C'est sur ce fondement que repose la doctrine des indulgences, des œuvres satisfactoires et du purgatoire.). les sacrements ont été établis pour produire l'infusion de la grâce, et avant qu'on ne les ait reçu en acte ou d'intention, on n'obtient pas la grâce, comme on le voit pour le baptême, et il en est de même pour la confession. De plus, la peine temporelle est expiée par la honte de la confession, par le pouvoir des clefs auxquels se soumet celui qui se confesse, et par la satisfaction qui lui est prescrite et que le prêtre règle selon la nature des fautes qui lui ont été révélées par la confession. Mais cependant ce n'est pas en raison de ce qu'elle opère pour la rémission de la peine que la confession est nécessaire au salut, parce que la peine à laquelle on est obligé après la rémission de la faute est une peine temporelle. Par conséquent on peut être sauvé sans l'expier ici-bas. Mais ce qui fait que la confession est nécessaire au salut, c'est qu'elle contribue à la rémission de la faute, comme nous l'avons dit.

***Objection N°2.***

Le péché qui a contracté d'après la volonté d'un autre doit recevoir d'un autre son remède. Le péché actuel qu'on a commis de son mouvement propre ne doit donc tirer son remède que de soi-même. Or, la pénitence est établie contre ce péché. La confession n'est donc pas nécessaire à la pénitence.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le péché qu'on a contracté d'après la volonté d'un autre, c'est-à-dire le péché originel, peut tirer son remède d'un principe absolument intrinsèque, comme on le voit pour les enfants ; au lieu que le péché actuel qu'on a commis soi-même, ne peut être expié qu'autant que celui qui l'a commis coopère à son expiation. Cependant il ne suffit pas par lui-même pour l'expier, comme il se suffit pour le commettre ; parce que le péché est fini par rapport au mouvement de conversion et infini par rapport au mouvement d'aversion. Sous le premier rapport le pécheur peut s'élever contre le péché, mais sous le second il faut que le commencement de la rémission de la faute vienne d'un autre, parce que ce qui est le dernier dans la génération est le premier dans la destruction, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3). C'est pour cela qu'il faut que le péché actuel reçoive aussi d'un autre son remède.

***Objection N°3.***

Il y en a auxquels leurs péchés ont été remis sans qu'on dise qu'ils se soient confessés, comme on le voit de saint Pierre, de sainte Madeleine et de saint Paul. Or, la grâce qui remet le péché n'a pas moins d'efficacité maintenant qu'elle n'en avait alors. Il n'est donc pas nécessaire au salut que l'homme se confesse.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoiqu'on ne dise pas que les saints se soient confessés, cependant ils ont pu le faire, car il s'est passé bien des choses qui ne sont pas écrites. — De plus, le Christ a une puissance d'excellence dans les sacrements ; par conséquent il a pu conférer la chose du sacrement sans ce qui appartient au sacrement lui-même.

***Objection N°4.***

La confession est exigée pour que dans le jugement on inflige une peine proportionnée à la faute. Or, l'homme peut s'infliger une peine plus grande que celle qui lui serait infligée par un autre. Il semble donc que la confession ne soit pas nécessaire au salut.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Quoique la satisfaction ne suffise pas pour expier la peine du péché d'après l'étendue de la peine qui est imposée dans la satisfaction, cependant elle suffit selon qu'elle est une partie d'un sacrement et qu'elle a une vertu sacramentelle. C'est pourquoi il faut qu'elle soit imposée par les dispensateurs des sacrements ; et c'est ce qui fait que la confession est nécessaire.

Mais c'est le contraire. Boëce dit (De cons., liv. 1, pros. 4) : Si vous désirez le secours du médecin, il faut que vous lui découvriez la maladie. Or, il est nécessaire au salut que l'homme reçoive un remède pour ses péchés. Il est donc nécessaire au salut qu'il découvre sa maladie par la confession.

Dans un jugement séculier, ce n'est pas le même qui est juge, accusateur et accusé. Or, le jugement spirituel est mieux réglé. Donc le pécheur qui est accusé ne doit pas être juge de lui-même, mais il doit être jugé par un autre, et par conséquent il faut qu'il se confesse.

***Conclusion.***

Puisque le sacrement de pénitence ne peut être appliqué à quelqu'un comme remède si ses péchés ne sont connus, parce qu'on ne peut guérir ce qu'on ne connaît pas, la confession sacramentelle est de nécessité de salut pour celui qui est tombé dans le péché mortel.

Il faut répondre que la passion du Christ, sans la vertu de laquelle on ne remet ni le péché originel, ni le péché actuel, opère en nous par la réception des sacrements qui tirent d'elle leur efficacité. C'est pourquoi pour la rémission du péché actuel et du péché originel, il faut un sacrement de l'Église, soit qu'on le reçoive en acte, soit qu'on le reçoive au moins de vœu, quand on est empêché de le recevoir réellement par nécessité et non par mépris. Par conséquent ces sacrements qui ont pour but de remettre les péchés avec lesquels on ne peut être sauvé sont nécessaires au salut[1]. C'est pourquoi comme le baptême qui efface le péché est nécessaire au salut, de même aussi le sacrement de pénitence[2]. Or, comme en demandant le baptême, on se soumet aux ministres de l'Église auxquels il appartient de dispenser les sacrements, de même en confessant ses péchés au ministre de l'Église pour en obtenir la rémission par le sacrement de pénitence dont il est le dispensateur. Mais le ministre ne peut envoyer un remède convenable, s'il ne connaît le péché qui lui est révélé par la confession du pécheur[3]. C'est pourquoi la confession est de nécessité de salut pour celui qui est tombé dans le péché mortel actuel. [Q10-5] ;

## Article 2 : La confession est-elle de droit naturel ?

**06**

***Objection N°1.***

1 C'est ce que le concile de Trente a défini d'une manière générale : Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, anathema sit (sess. 7, conc. 4). †

2 Le concile de Trente fait aussi cette comparaison : Est autem hoc sacramentum pœnitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium ut nondum regeneratis ipse baptismus (sess. 14, chap. 2). †

3 C'est encore le raisonnement du concile de Trente : Constat sacerdotes judicium hoc, incognitâ causâ, exercere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in pœnis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxa et non potiùs in specie, ac sigillatim, sua ipsi peccata declarassent (sess. 14, chap. 5). †

Il semble que la confession soit de droit naturel. Car Adam et Caïn n'étaient tenus qu'aux préceptes de la loi de nature. Or, ils sont blâmés de ce qu'ils n'ont pas confessé leur péché. La confession des péchés est donc de droit naturel.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Adam est blâmé de n'avoir pas reconnu son péché devant Dieu ; car la confession que l'on fait à Dieu en reconnaissant ses fautes est de droit naturel[1] ; mais maintenant nous parlons de la confession qui se fait à l'homme. — Ou bien il faut dire que la confession de sa faute est de droit naturel, dans un cas, par exemple, quand on est cité en jugement et interrogé par le juge. Car alors le pécheur ne doit pas mentir ; et c'est de cela qu'on blâme Adam et Caïn. Mais la confession qu'on fait spontanément à l'homme pour obtenir de Dieu la rémission de ses fautes n'est pas de droit naturel.

***Objection N°2.***

Les préceptes qui subsistent dans la loi ancienne et dans la loi nouvelle sont de droit naturel. Or, la confession a existé sous la loi ancienne, car il est dit (Is., 63, 26) : Si vous avez quelque chose, faites-le connaître pour être justifié. Elle est donc de droit naturel.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les préceptes de la loi de nature subsistent de la même manière sous la loi de Moïse et sous la loi nouvelle. Mais quoique la confession ait existé d'une certaine manière sous la loi de Moïse, cependant elle n'a pas existé de la même manière que sous la loi nouvelle, ni que sous la loi de nature. Car sous la loi de nature il suffisait de reconnaître intérieurement ses péchés devant Dieu, au lieu que sous la loi de Moïse, il fallait manifester ses péchés par quelque signe extérieur, comme par l'oblation d'une hostie pour le péché, ce qui pouvait faire connaître aux autres hommes qu'on avait péché. Mais on n'était pas obligé de manifester en particulier le péché qu'on avait commis[2], ni ses circonstances, comme il le faut sous la loi nouvelle.

***Objection N°3.***

Job n'était soumis qu'à la loi naturelle. Or, il confessait ses péchés ; ce qui est évident par ces paroles (Job, 31, 33) : Si j'ai caché mon péché, comme l'homme. La confession est donc de droit naturel.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Job parle de celui qui cache sa faute en la niant, ou en l'excusant lorsqu'il est surpris, comme on peut le voir d'après la glose (ord. Greg., Mor., liv. 22, chap. 9).

Mais c'est le contraire. Saint Isidore dit (Etym., liv. 5, chap. 6) que le droit naturel est le même chez tous les hommes. Or, la confession n'existe pas de la même manière chez tous les hommes. Elle n'est donc pas de droit naturel.

On se confesse à celui qui a les clefs. Or, les clefs de l'Église n'ont pas été établies de droit naturel. Donc la confession non plus.

***Conclusion.***

Puisque les sacrements sont supérieurs aux forces de la raison naturelle, il est évident que la confession n'est pas de droit naturel, mais de droit divin.

---

1 D'où le Psalmiste dit : Je connais mon iniquité (Ps. 50, 5). †

2 Surtout les péchés intérieurs. Cette existence de la confession qui se rencontre d'une certaine manière dans tous l'es états où l'homme s'est trouvé, prouve du moins qu'elle a fondamentalement ses principes dans notre nature, et qu'en l'instituant Jésus-Christ n'a fait qu'élever à l'ordre surnaturel une de nos dispositions intimes. †

Il faut répondre que les sacrements sont des témoignages de foi ; par conséquent il faut qu'ils soient proportionnés à la foi. Comme la foi est au-dessus de la connaissance de la raison naturelle, il s'ensuit que les sacrements sont supérieurs au dictamen[1] de cette même raison. Et parce que le droit naturel est ce qui n'a pas été produit par l'opinion, mais ce qu'une puissance innée a gravé en nous, selon l'expression de Cicéron (De invent., liv. 2, aliq. ante fin.), il en résulte que les sacrements ne sont pas de droit naturel, mais de droit divin. Ce droit est supérieur au droit naturel[2] ; mais on l'appelle aussi quelquefois naturel, dans le sens que ce que le Créateur impose à une chose lui est naturel, quoiqu'on ne doive proprement appeler ainsi que ce qui résulte des principes de la nature. Mais au-dessus de la nature il y a les choses que Dieu se réserve, soit qu'il doive les opérer par le ministère de la nature, ou par des opérations miraculeuses, soit qu'il s'agisse de la révélation des mystères, ou de l'institution des sacrements. Ainsi la confession qui est nécessaire comme sacrement n'est pas de droit naturel, mais de droit divin.

## Article 3 : Tout le monde est-il tenu à la confession ?

**06**

***Objection N°1.***

Il semble que tout le monde ne soit pas tenu à la confession. Car, comme le dit saint Jérôme (sup. illud Is., chap. 3 : Peccattum suum, etc.), la pénitence est une seconde planche après le naufrage. Or, il y en a qui n'ont pas fait naufrage après le baptême. La pénitence ne leur convient donc pas, et par conséquent ni la confession non plus qui est une partie de la pénitence.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique l'homme ici-bas puisse après le baptême éviter le naufrage qui est le péché mortel, cependant il ne peut pas éviter les péchés véniels qui préparent ce naufrage et contre lesquels la pénitence est aussi établie[3]. C'est pourquoi même pour ceux qui ne pèchent pas mortellement il y a lieu de se soumettre à la pénitence et par conséquent de se confesser.

***Objection N°2.***

Dans tout tribunal c'est au juge que l'on doit faire sa confession. Or, il y en a qui n'ont pas d'homme pour juge au-dessus d'eux. Ils ne sont donc pas tenus à se confesser.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 **DICTAMEN, subst. masc.**
Philos., vx. Dictamen de la conscience, dictamen intérieur. Sentiment qu'a l'homme que sa conscience ou sa raison lui dicte ce qu'il a à faire; p.méton. ce qui lui est ainsi dicté. La conservation de son corps et de ses membres, par tous les moyens possibles, voilà, pour l'homme à l'état de nature, l'unique et véritable loi, le dictamen de la pure et droite raison (Proudhon, Guerre et Paix,1861, p. 115):
Je suis, dit-il [Beattie], aujourd'hui le même que j'étais hier; c'est là ce dont m'assure ce dictamen intérieur qui parle à tous les hommes. Cousin, Cours d'hist. de la philos. mod.,t. 1, 1847, p. 82.
Prononc. et Orth. : [diktamɛn]. Ds Ac. dep. 1798. Étymol. et Hist. 1444 [ms.] le dictamen de raison (H. de Gauchi, Gouvernement des princes de Gille Colonne, Ars. 5062, fo91 ds Gdf. Compl.). Empr. au b. lat.dictamen « ce qui est dicté » (cf. dictamen rectae rationis ds Du Cange) dér. du rad. de dictare; suff. -men. †

2 Dans le sens que l'ordre surnaturel est supérieur à l'ordre naturel. †

3 Il n'est pas nécessaire de confesser les péchés véniels, mais le concile de Trente reconnaît que cela est avantageux : Venialia quibus à gratia Dei non excludimur, et in quæ frequentiùs labimur, quanquam rectè et utiliter citraque omnem præsumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usu demonstrati : taceri tamen citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt (sess. 19, chap. 5). †

Il n'y a personne qui n'ait pour juge le Christ à qui on doit se confesser dans la personne de celui qui tient sa place ; quoique celui-ci soit inférieur à celui qui se confesse en dignité, cependant il lui est supérieur en ce que l'un est pécheur et que l'autre est le ministre du Christ.

***Objection N°3.***

Il y en a qui n'ont que des péchés véniels. Or, on n'est pas tenu de se confesser de ces fautes. Donc, tout le monde n'est pas tenu à la confession.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On n'est pas tenu de confesser ses péchés véniels en vertu du sacrement, mais on y est obligé d'après l'institution de l'Église quand on n'en a pas d'autres[1]. — Ou bien on peut dire d'après quelques auteurs que d'après cette décrétale (in arg. 2 sed. cont.) il n'y a d'obligation que pour ceux qui ont des péchés mortels ; ce qui est manifeste parce qu'il est dit qu'on doit confesser tous ses péchés ; ce qui ne peut s'entendre des péchés véniels parce que personne ne peut les confesser tous. D'après ce sentiment celui qui n'a pas de péchés mortels n'est pas tenu de confesser ses péchés véniels ; mais il suffit pour accomplir le précepte de l'Église de se présenter au prêtre et de montrer qu'on n'a sur la conscience aucune faute mortelle ; et cet acte tient lieu de la confession.

Mais c'est le contraire. La confession se distingue par opposition de la satisfaction et de la contrition. Or, tout le monde est tenu à la contrition et à la satisfaction. Tout le monde est donc tenu à se confesser.

C'est évident d'après le droit canon qui dit (Decret. de pœnit. et remiss., chap. 12) : que tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe, quand ils sont parvenus à l'âge de discrétion, sont tenus de confesser leurs péchés[2].

***Conclusion.***

Quoiqu'il n'y ait que les pécheurs qui soient tenus à la confession de droit divin, cependant, en vertu du droit positif, tous les fidèles du Christ y sont tenus au moins une fois par an.

Il faut répondre que nous sommes obligés à la confession de deux manières :

1. De droit divin par là même que c'est un remède. Sous ce rapport tout le monde n'y est pas tenu, il n'y a que ceux qui sont tombés dans le péché mortel depuis le baptême.
2. D'après le précepte du droit positif. À ce titre tout le monde y est tenu d'après le décret porté par l'Église au concile général (le 4° conc. gener. de Latran, 14, can. 21) sous Innocent III, soit pour qu'on se reconnaisse pécheur, parce que tous ont péché et ont besoin de la grâce de Dieu (Rom., 3, 23), soit pour qu'on s'approche de l'eucharistie avec un plus grand respect[3], soit aussi pour que tous les fidèles se fassent connaître à ceux qui dirigent l'Église, dans la crainte que le loup ne se cache dans le troupeau.

## Article 4 : Peut-on licitement confesser un péché qu'on n'a pas ?

1 Ce sentiment est controversé. Il nous semble plus probable que le précepte de la confession annuelle n'est pas obligatoire dans cette circonstance ; mais, selon la remarque du Rituel de Toulon, il convient néanmoins de se présenter à un confesseur, par la crainte de causer du scandale et afin de déclarer qu'on ne se sent coupable d'aucun péché mortel, comme le dit Mgr Gousset (Du sacrement de pénitence, § Du précepte de la confession). †

2 Luther et les autres novateurs modernes ayant prétendu que ce précepte n'était pas obligatoire, le concile de Trente les a ainsi condamnés : Si quis dixerit confessionem omnium peccatorum qualem Ecclesiam servat, esse impossibililent, et traditionem humanam à piis abolendam, aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexûs Christi fideles, juxta amgni conilii Lateranensis constitutionem, semel in anno, et ob id suadendum esse Christi fidelibus, ut non confiteantur tempore Quadragesimæ, anathema sit (sess. 14, can. 8). †

3 Il y aurait aussi de la témérité à s'approcher de la sainte table sans prendre l'avis d'un directeur spirituel, lorsqu'on a passé une année entière sans se confesser, bien qu'on ne se sente sur la conscience aucun péché mortel. †

## 06

***Objection N°1.***

Il semble qu'on puisse licitement confesser un péché qu'on n'a pas. Car, comme le dit saint Grégoire (liv. 12 Regist., epist 31, ad inter. 10), c'est le propre d'une bonne âme que de reconnaître une faute là où il n'y en a pas. Donc il appartient à une bonne âme de s'excuser des fautes qu'elle n'a pas commises.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il peut se faire de deux manières qu'on reconnaisse une faute où il n'y en a pas.

1. Cette locution peut s'entendre de la substance de l'acte et alors elle n'est pas vraie. Car il n'appartient pas à une bonne âme, mais à une erreur de l'esprit, de croire que l'on a commis un acte dont on n'est pas réellement l'auteur.
2. Elle peut se rapporter à la condition de l'acte, et alors ce que dit saint Grégoire est exact ; parce que le juste en acte qui est bon de lui-même craint qu'il n'y ait eu faute de sa part. C'est ainsi qu'il est dit (Job. 9. 18) : Je craignais toutes mes œuvres. C'est pourquoi il appartient aussi à une bonne âme de confesser de bouche cette crainte qu'elle a du fond du cœur.

***Objection N°2.***

On se croit par humilité pire que celui qui est un pécheur manifeste et on en est louable. Or, il est permis de confesser de bouche ce que l'on croit de cœur. Donc on peut licitement confesser que l'on a commis un péché plus grave que celui qu'on a fait réellement.

***Objection N°3.***

Quelquefois à l'égard d'un péché on ne sait s'il est mortel ou véniel, et alors on doit, ce semble, s'en accuser comme d'un péché mortel. On doit donc quelquefois confesser un péché qu'on n'a pas.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quand on ne sait si un péché est mortel, on est tenu de le confesser, tant que le doute subsiste[1]. Car celui qui fait une chose ou qui en omet une dans le doute, si elle est un péché mortel, pèche mortellement par là même qu'il s'expose au danger, et il y a également péril pour celui qui néglige de confesser une faute dont la gravité est pour lui douteuse. Cependant il ne doit pas affirmer que cette faute est mortelle, mais il doit exposer son doute et attendre le jugement du prêtre à qui il appartient de discerner entre la lèpre et la lèpre[2].

***Objection N°4.***

La satisfaction est réglée d'après la confession. Or, on peut satisfaire à l'égard d'un péché qu'on n'a pas commis. On peut donc aussi confesser un péché qu'on n'a pas fait.

***Réponse à l'objection N°4 :***

En satisfaisant pour un péché qu'on n'a pas commis, on ne fait pas de mensonge ; comme quand on confesse un péché qu'on ne croit pas avoir fait. Mais si on dit un péché qu'on n'a pas fait, quand on croit l'avoir fait, on ne ment pas. C'est pourquoi on ne pèche pas, si on s'exprime conformément à ce qu'on a dans le cœur.

---

1 Ce sentiment est controversé. Saint Liguori pense qu'il n'y a pas d'obligation de confesser les péchés douteux (liv. 6, n° 469). Cependant, dans la pratique, on doit engager les pénitents à les confesser pour tranquilliser leur conscience. †

2 Si le doute avait pour objet la nature de l'acte, dans le cas où l'on verrait plus tard que la faute a été mortelle et on ne serait pas obligé de l'accuser de nouveau si la première fois on avait bien fait de connaître la manière dont elle s'était passée. Mais si le doute provenait de ce qu'on n'était pas sûr de ses dispositions intérieures, si dans la suite on remarque qu'il y avait eu réellement consentement et qu'on ait la certitude d'avoir réellement, on doit accuser de nouveau sa faute comme étant certaine. †

Mais c'est le contraire. Celui qui dit qu'il a fait ce qu'il n'a pas fait ment. Or, on ne doit pas mentir en confession ; puisque tout mensonge est un péché. On ne doit donc pas confesser un péché qu'on n'a pas fait.

Dans un jugement extérieur on ne doit pas intenter contre quelqu'un une accusation qu'on ne peut prouver par des témoins valables. Or, au tribunal de la pénitence, on a pour témoin la conscience. On ne doit donc pas s'accuser d'un péché qu'on n'a pas dans sa conscience.

***Conclusion.***

Puisque par la confession le pénitent doit faire connaître à son confesseur l'état de sa conscience, il est évident qu'il n'est nullement permis de confesser un péché qu'on n'a pas.

Il faut répondre que par la confession le pénitent doit se faire connaître à son confesseur. Or, celui qui dit de lui à son confesseur autre chose que ce qu'il a dans la conscience, soit en bien, soit en mal[1], ne se manifeste pas au prêtre, mais il se cache plutôt. C'est pourquoi cette confession n'est pas convenable. Pour qu'elle le soit, il faut que la bouche soit d'accord avec le cœur, de manière que la bouche n'accuse que ce que la conscience reproche.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente. Car le juste qui est véritablement humble ne se croit pas plus pervers quant à la perpétration de l'acte qui est pire dans son genre, mais parce qu'il craint de pécher plus grièvement par orgueil dans les bonnes œuvres qu'il paraît faire.

## Article 5 : Est-on tenu de se confesser immédiatement ?

**06**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on soit tenu de se confesser immédiatement. Car Hugues de Saint-Victor dit[2] : S'il n'y a pas de nécessité de différer, on n'est pas excusé du mépris. Or, tout le monde est tenu d'éviter le mépris. Donc on est tenu de se confesser aussitôt qu'on le peut.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Hugues de Saint-Victor parle de ceux qui meurent sans sacrement.

***Objection N°2.***

On est tenu de faire plus pour échapper à une maladie spirituelle que pour échapper à une maladie corporelle. Or, celui qui est malade corporellement ne tarde pas à faire venir le médecin sans détriment pour son salut. Il semble donc qu'on ne puisse sans détriment pour son salut ne pas confesser immédiatement son péché à un prêtre quand on en a les moyens.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il n'est pas nécessaire au salut du corps qu'on envoie chercher immédiatement un médecin, sinon dans le cas de nécessité urgente, et il en est de même de la maladie spirituelle.

***Objection N°3.***

1 Si l'on vient à mentir en confession en affirmant ou en niant un péché véniel, le sentiment le plus suivi parmi les théologiens c'est que cette faute n'est que vénielle. †

2 (implic. De an., liv. 1, chap. 10, et De sacram., liv. 2, part. 14, chap. 18, circ. med.) †

Ce qu'on doit sans terme, on le doit immédiatement. Or, l'homme doit se confesser à Dieu sans terme. Il y est donc tenu immédiatement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La détention de la chose d'autrui, malgré celui qui en est le propriétaire, est contraire au précepte négatif qui oblige toujours et à toujours ; et on est tenu toujours de la rendre et immédiatement. Mais il en est autrement de l'accomplissement d'un précepte affirmatif qui oblige toujours, mais non à toujours ; par conséquent, on n'est pas tenu de l'accomplir immédiatement.

Mais au contraire. Dans le droit (chap. Omnis utriusque sexûs, De pœnit. et remis.) on détermine tout à la fois le temps où l'on doit se confesser et recevoir l'eucharistie. Or, on ne pèche pas, si l'on ne reçoit pas l'eucharistie avant le temps déterminé par le droit. On ne pèche donc pas si on ne se confesse pas avant ce temps.

Quiconque omet une chose à laquelle il est tenu ex præcepto pèche mortellement. Si donc on ne se confessait pas immédiatement quand on a un prêtre, il en résulterait, dans le cas où l'on serait tenu à le faire aussitôt, qu'on pécherait mortellement, et que pour la même raison on pécherait aussi dans un autre temps et ainsi de suite ; et qu'ainsi l'homme se trouverait coupable d'une foule de péchés mortels uniquement pour avoir différé sa pénitence ; ce qui paraît répugner.

***Conclusion.***

Quoique tous les hommes soient tenus de gémir immédiatement sur leurs péchés et qu'il y ait danger à différer sa confession, cependant il n'est pas nécessaire au salut qu'on confesse immédiatement ses péchés ; mais on doit le faire quand on a un confesseur et dans les temps marqués par l'Église pour la pénitence.

Il faut répondre que le dessein de se confesser étant annexé à la contrition, alors on est tenu de former cette résolution quand les péchés se présentent à la mémoire, surtout quand on est en danger de mort, ou dans le cas où l'on doit commettre un nouveau péché si on n'a pas obtenu la rémission de ses fautes, comme quand un prêtre est tenu de célébrer[1]. Si on a un prêtre à qui l'on puisse s'adresser, on est tenu de se confesser ; si on n'en a pas, on est tenu du moins à être contrit et à prendre la résolution de se confesser aussitôt qu'on aura un prêtre pour le faire. Quant à la confession actuelle de ses fautes, on y est obligé de deux manières :

1. Par accident ; quand on est tenu à une chose qu'on ne peut pas faire sans s'être confessé. Car dans ce cas on est tenu de se confesser, comme quand on doit recevoir l'eucharistie, dont on ne peut s'approcher après avoir fait un péché mortel sans s'être confessé, et qu'on a d'ailleurs un prêtre dont on peut se faire entendre et que la nécessité n'est pas pressante. De là vient l'obligation que l'Église a imposée à tous les fidèles de se confesser au moins une fois l'an, parce qu'elle a établi qu'au moins une fois l'an, à Pâques, tous les fidèles recevraient la sainte communion. C'est pour cela qu'avant ce temps tous sont tenus de se confesser[2].
2. On est obligé à la confession par soi-même. Alors il semble qu'on puisse raisonner de la même manière sur le délai de la confession et sur celui du baptême ; parce que ces deux sacrements sont l'un et l'autre nécessaires. Or, on n'est pas tenu de recevoir le baptême immédiatement après qu'on en a conçu le dessein, de telle sorte qu'on pèche mortellement si

1 Voyez ce que nous avons dit au sujet de la contrition (quest. 4, art. 1). †

2 Le précepte ecclésiastique exige que l'on se confesse au moins une fois par an, et il y aurait faute grave à passer une année entière sans se confesser, à moins qu'on ne fût dans l'impossibilité de le faire. Mais ce précepte ne détermine pas l'époque où on doit se confesser, et il n'y a pas d'obligation en vertu de ce précepte, de le faire dans un temps de l'année plutôt que dans un autre. Seulement, comme il prescrit de communier dans le temps de Pâques, et qu'on ne peut s'approcher de la sainte table surtout lorsqu'il y a longtemps qu'on ne s'est confessé sans le faire de nouveau, il en résulte que cette époque est la plus convenable pour la confession annuelle. †

on n’est pas baptisé aussitôt. Il n’y a pas non plus un temps déterminé au-delà duquel on ne puisse différer le baptême[1], sans commettre un péché mortel. Mais il peut arriver qu’en différant le baptême on pèche mortellement ou non. La faute doit s’apprécier d’après la cause de ce délai. Car, comme le dit Aristote (Phys., liv. 8, implic. text. 15), la volonté ne diffère l’exécution de la chose qu’elle veut que pour une cause raisonnable. Par conséquent, si la cause du délai du baptême est annexée à un péché mortel, comme dans le cas où l’on différerait le baptême par mépris ou pour quelque autre motif semblable, le délai serait un péché mortel, autrement il n’en serait pas un. C’est pourquoi il semble qu’il en est de même de la confession qui n’est pas plus nécessaire que le baptême. Et comme on est tenu de faire ici-bas ce qui est de nécessité de salut, il s’ensuit que s’il y a danger de mort imminent, on est tenu, absolument parlant, de se confesser alors ou de recevoir le baptême. C’est pour cela que saint Jacques a commandé de se confesser et de recevoir l’extrême-onction (Jacq., chap. 5). C’est pourquoi l’opinion de ceux qui disent qu’on n’est pas tenu de se confesser aussitôt, quoiqu’il soit dangereux de différer, est une opinion probable[2]. D’autres disent que celui qui est contrit est tenu de se confesser immédiatement aussitôt que l’occasion s’en présente selon la droite raison. Ils pensent ainsi malgré la décrétale qui détermine une époque pour qu’on se confesse au moins une fois par an ; parce que l’Église n’autorise pas par là ceux qui diffèrent leur confession, mais elle défend la négligence de ceux qui voudraient la différer davantage. Ainsi cette loi n’excuse pas de faute le délai au for de la conscience, mais elle met à l’abri de la peine quant au for de l’Église, et empêche qu’on ne soit privé de la sépulture chrétienne[3] si on vient à mourir avant ce temps. Mais ce sentiment paraît trop dur ; parce que les préceptes affirmatifs n’obligent pas immédiatement, mais pour un temps déterminé. Ils n’obligent pas non plus par là même qu’on peut les remplir facilement, parce qu’alors si on ne faisait pas l’aumône avec son superflu, toutes les fois qu’on trouve un pauvre, on pécherait mortellement ; ce qui est faux. Mais on doit accomplir ces préceptes dans le temps où il y a nécessité urgente de le faire. C’est pourquoi il n’est pas nécessaire que l’on pèche mortellement si on ne se confesse pas immédiatement quand on trouve l’occasion de le faire, même quand on n’attendrait pas une occasion plus favorable ; mais on pécherait mortellement quand il y a nécessité de le faire, comme à l’article de la mort. Si on n’est pas tenu de se confesser immédiatement, ce n’est pas par suite de l’indulgence de l’Église, mais c’est d’après la nature du précepte affirmatif. Par conséquent, avant le décret de l’Église, on était tenu encore à moins[4]. Il y en a qui disent que les séculiers ne sont pas tenus à se confesser avant le temps du carême[5], qui est pour eux le temps de la pénitence ; mais que les religieux sont tenus de se confesser immédiatement, parce que la vie entière est pour eux un temps de pénitence. Mais cette raison ne vaut rien ; parce que les religieux ne sont pas tenus à d’autres choses que le reste des hommes sinon à l’égard de celles auxquelles ils se sont obligés par un vœu ; et la confession n’en fait pas partie.

## Article 6 : Peut-on être dispensé de confesser ses péchés ?

1 Il s’agit ici du baptême à l’égard des adultes, car pour les enfants il en est autrement (voyez 3a pars, quest. 68, art. 3). †

2 Dans la pratique, on doit conseiller de se confesser aussitôt qu’on peut le faire commodément. Cependant ce n’est que le petit nombre des théologiens qui considèrent comme une obligation de le faire immédiatement. †

3 Il est à remarquer que cette peine portée par le concile de Latran ne s’encourt pas ipso facto, qu’elle n’est que comminatoire. †

4 Saint Thomas ne regarde donc pas ce décret de l’Église comme une simple interprétation de la loi divine, comme le font certains théologiens, mais comme une loi particulière, qu’elle a établie en raison de la puissance qu’elle a reçue du Christ. †

5 Il y en a qui font dater l’année du premier janvier, d’autres du carême, et d’autres enfin de la dernière confession. Ce dernier sentiment nous paraît plus conforme au précepte. †

## 06

***Objection N°1.***

Il semble qu'on puisse être dispensé de confesser à l'homme ses péchés. Car les préceptes qui sont de droit positif sont soumis à la dispense des prélats de l'Église. Or, telle est la confession, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 3) On peut donc être dispensé de se confesser.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les préceptes de droit divin n'obligent pas moins que les préceptes de droit naturel ; par conséquent, comme on ne peut dispenser du droit naturel, de même on ne peut dispenser du droit positif divin.

***Objection N°2.***

Ce que l'homme a établi peut recevoir de lui une dispense. Or, il n'est pas dit que la confession a été établie par Dieu, mais par l'homme (Jacq., 5, 16) : Confessez vos fautes l'un à l'autre. Or, le pape a le pouvoir de dispenser à l'égard des choses qui ont été établies par les apôtres, comme on le voit pour les bigames. Il peut donc aussi dispenser de la confession.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le précepte de la confession n'a pas été d'abord établi par l'homme, quoiqu'il ait été promulgué par saint Jacques ; mais il a été établi par Dieu[1], quoiqu'on ne trouve pas son établissement d'une manière expresse dans les livres saints. Cependant on trouve qu'il a été figuré à l'avance dans la confession que l'on faisait de ses péchés à Jean, parce que son baptême préparait à la grâce du Christ, et aussi en ce que le Seigneur envoya les lépreux aux prêtres, qui, quoiqu'ils n'appartinssent pas au Nouveau Testament, figuraient cependant le sacerdoce de la nouvelle alliance.

Mais c'est le contraire. La pénitence dont la confession est une partie est un sacrement nécessaire, comme le baptême. Par conséquent, puisqu'on ne peut dispenser du baptême, on ne peut pas non plus dispenser de la confession.

***Conclusion.***

La confession étant de droit divin, aucune autorité ne peut en dispenser de telle sorte que celui qui y est obligé, d'après la force du sacrement, ne s'y soumette jamais. Il faut répondre que les ministres de l'Église sont établis dans l'Église qui a été fondée par Dieu. C'est pourquoi l'opération des ministres présuppose l'établissement de l'Église, comme l'œuvre de la nature présuppose l'œuvre de la création. Et comme l'Église est fondée sur la foi et les sacrements, il n'appartient pas pour ce motif aux ministres de l'Église de faire de nouveaux articles de foi ou de rejeter ceux qui ont été promulgués, ou d'établir de nouveaux sacrements, ou de détruire ceux qui existent[2]. Ceci appartient à la puissance d'excellence qui n'est due qu'au Christ qui est le fondement de l'Église. C'est pourquoi comme le pape ne peut dispenser du baptême de manière qu'on soit sauvé sans cela ; de même il ne peut faire qu'on soit sauvé sans la confession, selon qu'on y est tenu par la force du sacrement. Mais il peut dispenser de la confession selon qu'elle est obligatoire d'après le précepte de l'Église[3].

---

1 Il est de foi que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ (voyez quest. 64, art. 2). †

2 Le concile de Trente reconnaît expressément que l'Église n'a pas de pouvoir sur la substance des sacrements et que dans toutes ses prescriptions elle doit toujours la respecter, salvâ illorum substantiâ (sess. 20, chap. 41). †

3 Ce pouvoir n'appartient qu'au pape ou à un concile général, parce qu'il s'agit d'une loi portée par l'Église universelle. D'ailleurs le pénitent peut différer sa confession, d'après le conseil de son confesseur, au-delà du temps fixé par l'Église, si ce dernier juge ce délai avantageux pour son âme. Le concile de Latran fait expressément cette observation (Cur omnis).), de telle sorte qu'on puisse la différer au-delà du terme marqué par les lois de l'Église (Billuart observe que ce délai ne pourrait pas s'étendre au-delà du temps dans lequel le précepte divin oblige certainement, c'est-à-dire au-delà de huit ou dix ans. †

## 06

# QUESTION 7 : DE L'ESSENCE OU DE LA NATURE DE LA CONFESSION

Question 7 : De l'essence ou de la nature de la confession.....47
Article 1 : Saint Augustin définit-il convenablement la confession ?.....47
Article 2 : La confession est-elle un acte de vertu ?.....49
Article 3 : La confession est-elle un acte de la vertu de pénitence ?.....50

Nous devons ensuite nous occuper de l'essence ou de la nature de la confession.

À cet égard, trois questions se présentent :

1. Saint Augustin définit-il convenablement la confession ?[1]
2. Est-elle un acte de vertu ?
3. Est-elle un acte de la vertu de pénitence ?

## Article 1 : Saint Augustin définit-il convenablement la confession ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que saint Augustin définisse mal la confession en disant (collig. ex comment in Ps. 66, à med.) que c'est un acte par lequel on découvre une maladie cachée, dans l'espérance du pardon. Car la maladie contre laquelle la confession est établie, c'est le péché. Or, quelquefois le péché est découvert. Il n'est donc pas convenable de dire que la confession est le remède d'une maladie cachée.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique un prêtre sache quelquefois le péché de quelqu'un comme homme cependant il ne le sait pas comme vicaire du Christ : de même qu'un juge sait quelquefois quelque chose comme homme qu'il ne sait pas comme juge ; et sous ce rapport la faute se découvre par la confession. — Ou bien il faut dire que quoique l'acte extérieur soit à découvert, cependant l'acte intérieur qui en est le principe reste caché. C'est pourquoi il faut qu'il soit découvert par la confession.

***Objection N°2.***

Le commencement de la pénitence, c'est la crainte. Or, la confession est une partie de la pénitence. Il n'est donc pas convenable d'indiquer l'espérance comme la cause de la confession, mais plutôt la crainte.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La confession[2] présuppose la charité par laquelle on redevient vivant, comme nous le dirons (4, dist. 18). La contrition est l'acte dans lequel on reçoit la charité ; et la crainte servile qui existe sans l'espérance, est antérieure à la charité. Mais celui qui a la charité est mû par l'espérance plus que

1 On définit ordinairement la confession : l'accusation légitime que le pénitent fait de ses péchés à un prêtre approuvé pour en obtenir la rémission par le moyen de l'absolution. Cette définition résume tout ce que renferment les définitions particulières que donne plus loin saint Thomas. †

2 Il ne s'agit ici que de la confession qui est précédée de la contrition parfaite que la grâce sanctifiante accompagne toujours, au lieu que la confession qui ne suppose pas la charité a pour but de la recevoir. †

par la crainte. C’est pourquoi on désigne comme cause de la confession l’espérance plutôt que la crainte.

***Objection N°3.***

Ce qu’on met sous un sceau n’est pas ouvert, mais plutôt fermé. Or, le péché qu’on confesse est mis sous le sceau de la confession. Dans la confession on ne découvre donc pas le péché, mais on le ferme plutôt.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Dans toute confession le péché est découvert au prêtre, et il est fermé pour les autres par le sceau de la confession.

***Objection N°4.***

On trouve d’autres définitions différentes de celle-là. Car saint Grégoire dit (hom. 40 in Evang., parum à princ.) que la confession est la détestation des péchés et la rupture de la plaie. D’autres disent que la confession est la déclaration légitime de ses péchés devant un prêtre. Enfin il y en a qui disent que la confession est une accusation sacramentelle que le pécheur fait par honte, qu’elle est satisfactoire par le moyen des clefs de l’Église et qu’elle oblige à faire la pénitence qui a été enjointe. Il semble donc que la première définition, puisqu’elle ne contient pas tout ce qui est contenu dans les autres, soit insuffisante.

***Réponse à l’objection N°4 :***

Il n’est pas nécessaire dans toute définition d’exprimer tout ce qui concourt à la chose définie. C’est pourquoi on trouve des définitions qui donnent une cause et d’autres une autre.

***Conclusion.***

La confession est une action par laquelle on découvre une maladie cachée dans l’espérance du pardon.

Il faut répondre que dans l’acte de la confession il y a plusieurs choses à considérer :

1. La substance même de l’acte ou son genre qui est une manifestation ;
2. La chose dont on s’accuse, c’est-à-dire le péché ;
3. Celui à qui on s’adresse, c’est-à-dire le prêtre ;
4. Sa cause, qui est l’espérance du pardon ;
5. Ses effets, qui sont l’absolution d’une partie de la peine et l’obligation de s’acquitter du reste[1]. Dans la première définition, saint Augustin indique la substance de l’acte par le mot découvrir ; l’objet de la confession en disant une maladie cachée, et sa cause par ces mots : dans l’espérance du pardon. Dans les autres définitions, on indique quelques-unes des cinq choses que nous avons déterminées comme cela est évident pour quiconque les considère attentivement. [Q08-2] ;

1 Les clefs n’ont pas seulement été données aux prêtres, dit le concile de Trente, pour délier, mais encore pour lier : Claves sacerdotibus non ad solvendum duntaxat, sed ad ligandum concessas, etiam antiqui Patres et credunt et decent (sess. 4, chap. 8) ; ce qui désigne la satisfaction à laquelle le prêtre lie celui qui se confesse. †

## Article 2 : La confession est-elle un acte de vertu ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que la confession ne soit pas un acte de vertu. Car tout acte de vertu est de droit naturel ; parce que nous sommes par nature aptes à la pratique de la vertu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2). Or, la confession n'est pas de droit naturel. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La raison naturelle nous porte en général à nous confesser de la manière convenable, comme il faut, de ce qu'il faut et quand il faut, et sous ce rapport la confession est de droit naturel. Mais la détermination des circonstances qui se rapportent au temps[1], à la manière, aux choses qu'on doit confesser, et à la personne à laquelle on doit s'adresser, tout cela est établi de droit divin pour la confession dont nous parlons. Par conséquent, il est évident que le droit naturel porte à la confession par l'intermédiaire du droit divin qui détermine les circonstances ; et il en est d'ailleurs ainsi pour toutes les choses du droit positif.

***Objection N°2.***

Un acte de vertu paraît mieux convenir à un innocent qu'à un pécheur. Or, la confession des péchés dont nous parlons, ne peut pas convenir à un innocent. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quand il s'agit d'une vertu qui a pour objet le péché commis, quoique l'innocent puisse en avoir l'habitude[2], cependant il n'en a pas l'acte, tant que son innocence existe. C'est pourquoi la confession des péchés dont nous parlons maintenant, ne convient pas à l'innocent, quoiqu'elle soit un acte de vertu.

***Objection N°3.***

La grâce qui est dans les sacrements diffère d'une certaine manière de la grâce qui est dans les vertus et les dons. Or, la confession est une partie d'un sacrement. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la grâce des sacrements soit autre que la grâce des vertus, cependant elles ne sont pas contraires, mais disparates. C'est pourquoi il ne répugne pas que la même chose soit un acte de vertu, selon qu'elle procède du libre arbitre animé par la grâce ; et qu'elle soit un sacrement ou une partie d'un sacrement, selon qu'elle est une médecine qui a pour but de remédier au péché.

Mais c'est le contraire. Les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, la confession est de précepte. Elle est donc un acte de vertu.

Nous ne méritons que par des œuvres de vertu. Or, la confession est méritoire, parce qu'elle ouvre le ciel, comme le dit le Maître des sentences (liv. 4, dist. 17). Il semble donc qu'elle soit un acte de vertu.

1 Nous avons vu dans la question précédente ce qui regarde le temps ; nous verrons dans la question suivante à qui on doit se confesser et ensuite la manière dont on doit le faire. †

2 Il possède cette vertu d'une manière habituelle, dans le sens que l'innocent aurait le désir de se confesser, s'il lui arrivait de faire un péché. †

***Conclusion.***

Puisque c'est une condition qui appartient à la vertu de confesser de bouche ce qu'on a dans le cœur, la confession qui renferme cette condition dans son essence est une bonne chose dans son genre et un acte de vertu.

Il faut répondre que pour qu'une chose soit appelée un acte de vertu, ainsi que nous l'avons dit auparavant[1], il suffit qu'elle renferme dans son essence une condition qui appartienne à la vertu. Or, quoique la confession n'implique pas toutes les choses qui sont requises pour une vertu, cependant d'après son nom elle implique la manifestation d'une chose qu'on a au fond de la conscience. Car par là la bouche et le cœur ne font qu'un. Si on dit de bouche quelque chose qu'on n'a pas dans le cœur, ce n'est pas une confession, mais une fiction. Or, cette condition qui fait que l'on confesse de bouche ce qu'on a dans le cœur appartient à la vertu. C'est pourquoi la confession est une chose bonne dans son genre et elle est un acte de vertu. Cependant on peut en faire une chose mauvaise si on ne la revêt pas de toutes les autres circonstances voulues[2].

## Article 3 : La confession est-elle un acte de la vertu de pénitence ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que la confession ne soit pas un acte de la vertu de pénitence. Car elle est l'acte de la vertu qui en est la cause. Or, la cause de la confession c'est l'espérance du pardon, comme on le voit d'après la définition que nous avons donnée (art. 1). Il semble donc que ce soit un acte d'espérance et non de pénitence.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'espérance est la cause de la confession, non dans le sens qu'elle produit cet acte, mais dans le sens qu'elle le commande.

***Objection N°2.***

La honte est une partie de la tempérance. Or, on se confesse par honte, comme on le voit d'après la définition que nous avons citée (art. 1). Elle est donc un acte de tempérance et non de pénitence.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La honte dans cette définition n'est pas désignée comme la cause de la confession, puisqu'elle est plutôt faite pour empêcher l'acte de la confession, mais elle est en en quelque sorte simultanément cause avec elle de la délivrance de la peine, en tant que la honte elle-même est une peine, comme les clefs de l'Église sont aussi cause simultanément à l'égard du même fait.

***Objection N°3.***

L'acte de pénitence s'appuie sur la miséricorde divine. Or, la confession s'appuie principalement sur la sagesse à cause de la vérité qu'il doit y avoir en elle. Elle n'est donc pas un acte de pénitence.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On peut d'une certaine manière rapporter les parties de la pénitence aux trois attributs des personnes divines, de telle sorte que la contrition réponde à la miséricorde ou à la bonté, à cause de la douleur

1 (implic. art. préc. ad 3 et 4, dist. 15, quest. 3, art. 1, quest. 2 et 1a 2æ, quest. 18, art. 6 et 7, et 2a 2æ, quest. 80, et 85, art. 3, et quest. 109, art. 3) †

2 La bonté ou la malice d'une chose dépend de ses circonstances, comme saint Thomas le prouve (1a 2æ, quest. 18, art. 3). Les circonstances qui regardent la confession sont indiquées dans la réponse suivante. †

qu'on a du mal qu'on a fait ; la confession à la sagesse, à cause de la manifestation de la vérité ; la satisfaction à la pénitence à cause de la peine qu'il faut se donner pour satisfaire. Et parce que la contrition est la première partie de la pénitence qui donne aux autres leur efficacité, on juge pour ce motif de la pénitence entière comme de la contrition.

***Objection N°4.***

On est porté à la pénitence par l'article de foi qui se rapporte au jugement, à cause de la crainte qui est l'origine de la pénitence. Or, c'est l'article de la vie éternelle qui porte à la confession qu'on fait dans l'espérance du pardon. Elle n'est donc pas un acte de pénitence.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La confession provient plus de l'espérance que de la crainte, comme nous l'avons dit (art. 1 de cette même question ad 2) ; c'est pourquoi elle s'appuie plus sur l'article de la vie éternelle qui est l'objet de l'espérance, que sur celui du jugement auquel se rapporte la crainte, quoique pour la pénitence considérée sous le rapport de la contrition, ce soit le contraire.

***Objection N°5.***

Il appartient à la vertu de vérité qu'on se montre tel qu'on est. Or, celui qui se confesse le fait. La confession est donc un acte de cette vertu qu'on appelle vertu et non un acte de pénitence.

Mais c'est le contraire. La pénitence pour but la destruction du péché. Or, tel est aussi le but de la confession. Donc elle est un acte de pénitence.

***Conclusion.***

La confession est un acte produit par la vertu de pénitence, quoiqu'elle puisse être un acte commandé relativement à beaucoup d'autres vertus selon qu'elles se rapportent à leur fin.

Il faut répondre que dans les vertus on doit considérer que, quand on ajoute à l'objet d'une vertu une raison spéciale de bonté et de difficulté, il en résulte une vertu particulière. C'est ainsi que les grandes dépenses appartiennent à la magnificence, quoique communément les dépenses médiocres et les dons appartiennent à la libéralité, comme on le voit (Eth., liv. 2, chap. 9, et liv. 4, chap. 1). Il en est de même pour la confession du vrai. Quoiqu'elle appartienne absolument à la vertu de vérité[1], cependant selon qu'on y ajoute une autre espèce de bien, elle commence à appartenir à une autre vertu. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 7) que la confession qu'on fait judiciairement n'appartient pas à la vertu de vérité, mais plutôt à la justice. De même la confession des bienfaits de Dieu qui se fait en célébrant les louanges divines n'appartient pas à la vertu de vérité, mais à la vertu de latrie. Pareillement la confession des péchés qui a pour but leur rémission, n'appartient pas à la vertu de la vérité d'une manière élicite[2], comme quelques-uns le disent, mais à la vertu de pénitence. Toutefois, elle peut appartenir, comme étant commandée, à une foule de vertus, selon que l'acte de la confession peut être rapporté à la fin d'une multitude de vertus différentes[3].

La réponse à la cinquième objection est évidente d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.)

**07**

1 La vertu de vérité ou la véracité dont parle saint Thomas (2a 2æ, quest. 109). †

2 C'est-à-dire elle n'est pas immédiatement l'acte de la vertu de vérité, mais de la vertu de pénitence, parce qu'elle a immédiatement pour but l'objet de la pénitence elle-même, qui est la rémission des péchés. †

3 Ainsi elle peut se rapporter ou à la justice ou à la reconnaissance des bienfaits, ou à la vérité ou à l'espérance du pardon. †

# QUESTION 8 : DU MINISTRE DE LA CONFESSION

Question 8 : Du ministre de la confession.....52
Article 1 : Est-il nécessaire de se confesser à un prêtre ?.....53
Article 2 : Est-il permis en certains cas de se confesser à d'autres qu'à des prêtres ?.....54
Article 3 : Hors le cas de nécessité peut-on, sans être prêtre, entendre la confession des péchés véniels ?.....56
Article 4 : Est-il nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre ?.....57
Article 5 : Peut-on se confesser à un autre qu'à son propre prêtre d'après un privilège ou la permission d'un supérieur ?.....59
Article 6 : Un pénitent peut-il sur la fin de sa vie être absous par tout prêtre quel qu'il soit ?.....62
Article 7 : La peine temporelle est-elle proportionnée à l'étendue de la faute ?.....63

Nous devons ensuite nous occuper du ministre de la confession.

À ce sujet, sept questions se présentent :

1. Est-il nécessaire de se confesser à un prêtre ?[1]
2. En certains cas est-il permis de se confesser à d'autres qu'aux prêtres ?
3. Hors le cas de nécessité peut-on sans être prêtre entendre la confession des péchés véniels ?
4. Est-il nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre ?[2]
5. Peut-on se confesser à un autre qu'à son propre prêtre d'après un privilège ou une permission d'un supérieur ?
6. Un pénitent qui est à l'extrémité peut-il être absous par tout prêtre ?[3]
7. La peine temporelle doit-elle être déterminée selon l'étendue de la faute ?[4]

1 Les vaudois et les wiclefistes ont prétendu que tout laïque en état de grâce pouvait entendre les confessions et absoudre, et Luther a aussi avancé que tout fidèle, même les femmes, était ministre de la confession. Ces erreurs, condamnées dans les conciles de Florence et de Constance, l'ont encore été par le concile de Trente en ces termes (sess. 14, can. 10) : Si quis dixerit, non solos sacerdotes esse ministros absolutos, sed omnibus et singuli Christum fidelibus esse dictum : Quæcumbe ligaveritis, etc., quæcumque solveritis, etc., quorum verborum virtute quilibet absolvere possit peccata, etc. ; anathema sit. †

2 Par le propre prêtre on entend celui qui a charge d'âmes, ou l'autorité ordinaire sur celui dont il est le propre prêtre, comme les curés dans leur paroisse, les évêques dans leur diocèse et le pape dans l'Église entière. †

3 Le concile de Trente s'exprime sur cette question absolument de la même manière que saint Thomas : Ne hâc ipsâ occasione aliquispereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortuis ; atque ideo omnes sacerdotes quolibet pœnitentes à quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt (sess. 14, chap. 7). †

4 Le Rituel romain s'exprime ainsi au sujet de la pénitence que le prêtre doit imposer : Confessarius salutarem et convenientem satisfactionem, quantùm spiritus et prudentia suggesserit injunget, habitâ ratione statûs, conditionis, sexûs et ætatis. Le concile de Trente veut aussi que la pénitence soit proportionnée à la qualité des péchés et à la faculté des pénitents (sess. 14, chap. 8). †

## Article 1 : Est-il nécessaire de se confesser à un prêtre ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de se confesser à un prêtre. Car nous ne sommes obligés à la confession que d'après l'institution divine. Or, l'institution divine nous est promulguée dans ces paroles de saint Jacques (5, 16) : Confessez l'un à l'autre vos péchés, où il n'est pas fait mention du prêtre. Il n'est donc pas nécessaire de se confesser à un prêtre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Jacques présuppose l'institution divine, et parce que l'institution divine avait préalablement établi qu'on devait faire sa confession aux prêtres, par là même que c'était à eux qu'on avait donné dans la personne des apôtres le pouvoir de remettre les péchés comme on le voit (Jean, chap. 20), il s'ensuit qu'on doit entendre par là que saint Jacques a averti que l'on devait se confesser aux prêtres.

***Objection N°2.***

La pénitence est un sacrement nécessaire comme le baptême. Or, dans le baptême tout homme est ministre, parce que ce sacrement est nécessaire. Il en est donc ainsi de même pour la pénitence, et, comme on doit se confesser au ministre de la pénitence, il s'ensuit qu'il suffit de se confesser à un individu quel qu'il soit.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le baptême est un sacrement plus nécessaire que la pénitence quant à la confession et à l'absolution ; parce que quelquefois on ne peut pas omettre le baptême sans danger pour le salut éternel, comme on le voit dans les enfants qui n'ont pas l'usage de raison ; mais il n'en est pas de même de la confession et de l'absolution qui n'appartiennent qu'aux adultes, dans lesquels la contrition avec le dessein de se confesser et le désir de l'absolution suffit pour les délivrer de la mort éternelle. C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre le baptême et la confession.

***Objection N°3.***

La confession est nécessaire pour qu'on détermine au pénitent la manière dont il doit satisfaire. Or, quelquefois celui qui n'est pas prêtre pourrait indiquer au pénitent la manière de satisfaire plus sagement que beaucoup de prêtres. Il n'est donc pas nécessaire que la confession soit faite à un prêtre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans la satisfaction non seulement il faut considérer l'étendue de la peine, mais encore sa vertu selon qu'elle est une partie d'un sacrement. À cet égard elle exige un dispensateur des sacrements ; quoique l'étendue de la peine puisse aussi être déterminée par un autre que par un prêtre.

***Objection N°4.***

La confession a été établie dans l'Église pour que les chefs connussent mieux la face de leur troupeau. Or, quelquefois un chef ou un supérieur n'est pas prêtre. La confession ne doit donc pas toujours être faite à un prêtre.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Il est nécessaire de connaître le visage du troupeau pour deux fins :

1. Pour les ranger sous la direction du Christ ; cette connaissance du visage du troupeau appartient à la vigilance et à la sollicitude pastorale dont sont quelquefois chargés ceux qui ne sont pas prêtres.
2. Pour lui donner les remèdes qui conviennent à son salut. Il appartient ainsi de connaître le visage du troupeau à celui qui doit donner le remède du salut, c'est-à-dire le sacrement de l'eucharistie, et les autres sacrements de cette nature ; par conséquent cela appartient au prêtre. Et c'est pour donner cette connaissance du troupeau que la confession est établie[1].

Mais c'est le contraire. L'absolution du pénitent qui est le motif pour lequel il se confesse n'est donnée que par les prêtres auxquels les clefs ont été confiées. La confession doit donc être faite à un prêtre.

La confession est figurée par la résurrection de Lazare. Or, le Seigneur n'a commandé qu'à ses disciples de le délivrer, comme on le voit (Jean, chap. 11). On doit donc se confesser aux prêtres.

***Conclusion.***

Puisqu'il n'y a que le prêtre qui exerce un ministère sur le vrai corps du Christ, on ne doit faire qu'à lui la confession sacramentelle.

Il faut répondre que la grâce qui est accordée dans les sacrements descend du chef dans les membres. C'est pourquoi les sacrements dans lesquels la grâce se confère n'ont pour ministre que celui dont le ministère s'étend sur le vrai corps du Christ ; ce qui n'appartient qu'au prêtre qui a le pouvoir de consacrer l'eucharistie. C'est pourquoi comme la grâce est conférée dans le sacrement de la pénitence, il n'y a que le prêtre qui soit ministre de ce sacrement. C'est pour cela qu'on ne doit faire qu'à lui la confession sacramentelle qui doit être faite à un ministre de l'Église.

## Article 2 : Est-il permis en certains cas de se confesser à d'autres qu'à des prêtres ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit permis en aucun cas de se confesser à d'autres qu'à des prêtres. Car la confession est une accusation sacramentelle, comme on le voit d'après la définition que nous en avons donnée (quest., préc., art. 1). Or, la dispensation d'un sacrement n'appartient qu'à celui qui en est le ministre. Par conséquent, puisque le prêtre est le ministre propre du sacrement de pénitence, il semble qu'on ne doive faire sa confession aucun autre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans le sacrement de pénitence non seulement il y a quelque chose de la part du ministre, comme l'absolution et la satisfaction qu'il enjoint ; mais il y a aussi quelque chose de la part de celui reçoit le sacrement et qui est aussi de l'essence du sacrement, comme la contrition et la confession. La satisfaction commence à venir du ministre, selon qu'il enjoint, et elle procède du pénitent selon qu'il la remplit. Ces deux choses doivent concourir à la plénitude du sacrement, quand cela est possible. Mais quand la nécessité presse, le pénitent doit faire ce qui le regarde, c'est-à-dire s'exciter à la contrition et se confesser à qui il peut. Quoique celui-ci ne puisse pas compléter le sacrement et faire ce qui appartient au prêtre, c'est-à-dire donner l'absolution[2], le prêtre souverain

1 Marin a pensé à tort que la faculté de confesser avait été autrefois accordée aux diacres. Voyez la réfutation de cette opinion dans Billuart (dissert. 6, art. 1). †

2 Quelqu'un qui n'est pas prêtre ne pourrait donner l'absolution sans commettre un sacrilège et sans encourir l'irrégularité. †

supplée à ce défaut. Ainsi la confession faite à un laïque à défaut de prêtre est sacramentelle d'une certaine manière[1], quoique le sacrement ne soit pas parfait parce qu'il manque de ce qui se rapporte au prêtre.

***Objection N°2.***

Dans tout jugement la confession se rapporte à la sentence. Or, au for contentieux une sentence qui n'a pas été portée par le juge est nulle ; c'est pourquoi on ne doit faire d'aveu qu'à lui. Or, au for de la conscience il n'y a de juge que le prêtre qui a le pouvoir de lier et de délier. On ne doit donc pas se confesser à un autre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique un laïque ne soit pas le juge de celui qui se confesse à lui, cependant, en raison de la nécessité, il reçoit absolument le droit de le juger, selon que celui qui se confesse se soumet à lui à défaut de prêtre.

***Objection N°3.***

Dans le baptême tout le monde peut baptiser ; et si un laïque baptise, même sans nécessité, le prêtre ne doit pas réitérer le baptême. Or, si on confesse à un laïque dans le cas de nécessité, on est tenu de se confesser de nouveau à un prêtre, si on échappe à la nécessité. On ne doit donc pas se confesser à un laïque dans le cas de nécessité.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'homme doit être réconcilié par les sacrements, non seulement avec Dieu, mais encore avec l'Église. Mais il ne peut être réconcilié avec l'Église qu'autant que la sanctification de l'Église parvient jusqu'à lui. Or, dans le baptême, la sanctification de l'Église parvient à l'homme au moyen de l'élément extérieur qu'on emploie, et qui est sanctifié par la parole de vie selon la forme de l'Église, peu importe à qui il soit donné. C'est pour cela que du moment que quelqu'un a été baptisé une fois par un individu quel qu'il soit, il n'est pas nécessaire qu'il soit baptisé de nouveau. Mais dans la pénitence la sanctification de l'Église ne parvient à l'homme que par le ministre, parce que là on n'emploie pas d'élément corporel extérieur qui confère la grâce invisible d'après sa sanctification. C'est pour cela que, quoique celui qui s'est confessé à un laïque dans le cas de nécessité , ait obtenu de Dieu son pardon[2], parce qu'il a rempli comme il a pu le dessein qu'il a conçu de se confesser selon l'ordre de Dieu, cependant il n'est pas encore réconcilié avec l'Église de manière à être admis à ses sacrements, s'il n'est absous auparavant par le prêtre ; comme on n'admet pas à l'eucharistie celui qui n'est baptisé que par le baptême de vœu. C'est pourquoi il faut qu'on se confesse de nouveau au prêtre lorsqu'on peut en avoir les moyens, et surtout parce que, comme nous l'avons dit (Réponse N°1), le sacrement de pénitence n'a pas été parfait. Il faut donc qu'on le complète pour qu'on obtienne de la réception de ce sacrement un effet plus abondant, et pour qu'on remplisse le précepte qui nous fait un devoir de recevoir ce sacrement.

Mais c'est le contraire qui est décidé (liv. 4 Sent., dist. 17).

1 Cette expression et ce que dit saint Thomas, en observation qu'il manque à cette confession, pour être sacramentelle, ce qui vient du prêtre : quod est ex parte sacerdotis ; ce qu'il dit plus loin dans sa réponse au troisième argument et dans un de ses opuscules (Op. 5), ainsi que la proposition générale qu'il établit dans l'article précédent, toutes ces choses prouvent qu'il ne regardait pas cette confession comme sacramentelle. Il ne lui donne ce nom que parce qu'elle se faisait à l'imitation de la confession sacramentelle, ou parce qu'elle était accompagnée du désir de recevoir le sacrement. †

2 Il ne peut l'avoir obtenu dans ce cas qu'au moyen de la contrition parfaite, qui ne dispense pas de se confesser à un prêtre aussitôt qu'on en a l'occasion, mais qui implique au contraire l'intention de le faire. †

***Conclusion.***

On ne peut confesser ses péchés à un autre qu'à un prêtre que dans le cas de nécessité.

Il faut répondre que comme le baptême est un sacrement nécessaire, de même aussi la pénitence. Mais le baptême qui est un sacrement nécessaire a deux sortes de ministres : l'un qui est tenu par sa charge de l'administrer, et c'est le prêtre ; l'autre qui n'est chargé de le dispenser qu'en raison de la nécessité. De même le prêtre est aussi le ministre de la pénitence à qui l'on doit se confesser par devoir ; mais, dans le cas de nécessité, un laïque peut aussi remplacer le prêtre de manière qu'on puisse confesser à lui[1]. [Q09-3] ;

## Article 3 : Hors le cas de nécessité peut-on, sans être prêtre, entendre la confession des péchés véniels ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que hors le cas de nécessité on ne puisse pas, si l'on n'est pas prêtre, entendre la confession des péchés véniels. Car on confie à un laïque la dispensation d'un sacrement en raison de la nécessité. Or, la confession des péchés véniels n'est pas de nécessité. Elle n'est donc pas confiée à un laïque.

***Objection N°2.***

L'extrême-onction est établie contre les péchés véniels comme la pénitence. Or, elle ne peut être conférée par un laïque, comme on le voit (Jacq., chap. 5). On ne peut donc pas non plus lui faire la confession de ses péchés véniels.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'extrême-onction n'est pas établie directement contre les péchés véniels, pas plus qu'un autre sacrement.

Mais le contraire est dit par Bède sur ces paroles de saint Jacques Confitemini alter utrum (Sent. 4, dist. 17).

***Conclusion.***

Il n'est pas nécessaire de confier ses péchés véniels à un prêtre, puisqu'ils sont remis lorsqu'on les confesse à un laïque, qu'on se frappe la poitrine ou par l'aspersion de l'eau bénite.

Il faut répondre que par le péché véniel, l'homme n'est séparé ni de Dieu, ni du sacrement de l'Église. C'est pourquoi on n'a pas besoin de recevoir une grâce nouvelle pour obtenir le pardon de ses fautes, et il n'est pas nécessaire qu'on soit réconcilié avec l'Église. C'est ce qui fait qu'on n'est pas obligé de confesser les péchés véniels à un prêtre. Et parce que la confession faite à un laïque a quelque chose de sacramentel, quoiqu'elle ne soit pas un sacrement parfait, et parce qu'elle provient de la charité[2], on peut obtenir par ce moyen la rémission des fautes vénielles, comme on

1 Avant saint Thomas et de son temps cet usage est en vigueur. Mais actuellement il n'existe plus, et les théologiens pensent qu'il est avantageux qu'il soit aboli, parce que cette espèce de confession n'est nullement de précepte, qu'elle paraîtrait favoriser l'erreur des hérétiques, qui prétendent que tout fidèle est ministre du sacrement, et qu'il n'est pas d'ailleurs avantageux de faire connaître hors du sacrement des fautes graves et secrètes. †

2 Cette espèce de confession étant inspirée par l'humilité et la détestation des péchés, elle avait, comme tous les sacramentaux, la vertu de remettre les péchés véniels. Mais tous les théologiens disent qu'il est mieux de s'abstenir de cette espèce de confession, quoiqu'on puisse demander conseil à un laïque au sujet de ses fautes ou de certains péchés mortels. †

peut obtenir par ce moyen la rémission des fautes vénielles, comme on l'obtient en se frappant la poitrine et par l'aspersion de l'eau bénite.

La solution à la première objection est par là même évidente ; parce que, pour la rémission des péchés véniels, il n'est pas nécessaire qu'on reçoive le sacrement, mais il suffit de quelque chose de sacramentel, comme l'eau bénite ou quelque autre moyen semblable.

## Article 4 : Est-il nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre. Car saint Grégoire dit (hab., chap. Ex auctoritate, 16, quest. 1) : D'après notre autorité apostolique et le devoir de la piété, nous avons établi qu'il était permis aux prêtres qui sont religieux et qui mènent la vie des apôtres de prêcher, de baptiser, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer une pénitence et de délier les péchés. Or, les moines ne sont pas les propres prêtres de quelqu'un, puisqu'ils n'ont pas charge d'âmes. Par conséquent, puisqu'on se confesse pour recevoir l'absolution, il suffit de s'adresser à tout prêtre quel qu'il soit.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Grégoire parle des religieux qui ont juridiction, comme ceux auxquels on a confié le soin d'une paroisse, parce qu'il y en avait qui disaient que par là même qu'ils étaient moines, ils ne pouvaient absoudre et enjoindre des pénitences ; ce qui est faux.

***Objection N°2.***

Comme le prêtre est ministre de ce sacrement, de même il est aussi ministre de l'eucharistie. Or, tout prêtre peut consacrer et par conséquent tout prêtre peut administrer le sacrement de pénitence. Il ne faut donc pas qu'on fasse sa confession à son propre prêtre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le sacrement de l'Eucharistie ne demande pas qu'on ait autorité sur quelqu'un ; tandis qu'il en est autrement de la pénitence, comme nous venons de le dire (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante. Cependant il n'est pas permis de recevoir l'eucharistie[1] d'un autre que de son propre prêtre, quoique ce sacrement reçu d'un autre soit véritable.

***Objection N°3.***

La chose à laquelle nous sommes tenus d'une manière déterminée n'est pas soumise à notre choix. Or, nous avons le droit de choisir un prêtre discret, comme on le voit par le témoignage de saint Augustin (al. auct., liv. 4, dist. 17). Car il dit (Lib. de vera et falsa pœnit., chap. 10 à med.) : Que celui qui veut confesser ses péchés pour trouver grâce cherche un prêtre qui sache lier et délier. Il semble donc qu'il ne soit pas nécessaire qu'on se confesse à son propre prêtre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Nous n'avons pas le droit de faire choix d'un prêtre discret, comme si nous pouvions le choisir d'après notre volonté, mais nous ne devons faire ce choix qu'avec la permission d'un supérieur, dans le cas où notre propre prêtre paraîtrait moins apte à appliquer le remède salutaire à nos péchés.

***Objection N°4.***

1 Ceci s'entend de la communion pascale. †

Il y en a qui, comme le pape et les prélats, ne paraissent pas avoir de propre prêtre, puisqu'ils n'ont pas de supérieur. Ils sont cependant tenus à se confesser. On n'est donc pas toujours tenus à se confesser à son propre prêtre.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Les prélats ayant la charge de dispenser les sacrements qui ne doivent être conférés que par ceux qui sont purs, le droit leur a accordé pour ce motif (chap. Ne pro dilatione, De pœnit. et remis.) le pouvoir de se choisir pour confesseurs leurs propres prêtres qui à cet égard leur sont supérieurs ; comme un médecin est soigné par un autre, non comme médecin, mais comme malade.

***Objection N°5.***

Ce qui a été établi pour la charité ne combat pas contre cette vertu, comme le dit saint Bernard (in tract. De præcepto et dispens., chap. 11, à med.). Or, la confession qui a été établie pour la charité combattrait contre elle, si on était obligé de ne se confesser qu'à un seul prêtre ; comme, par exemple, dans le cas où un pécheur saurait que son prêtre est hérétique, qu'il sollicite au mal ou qu'il a du penchant pour le péché qu'on lui confesse, ou dans le cas où il croirait avec probabilité qu'il révèle la confession, ou que le péché dont il doit se confesser a été commis contre lui. Il semble donc qu'il ne faille pas toujours se confesser à son propre prêtre.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Dans les cas où le pénitent craint avec probabilité un danger pour lui ou pour le prêtre d'après la confession qui lui serait faite, il doit recourir au supérieur ou demander au prêtre lui-même la permission de se confesser à un autre. S'il ne pouvait obtenir cette permission, il devrait se considérer comme celui qui n'a pas la faculté d'avoir un prêtre ; par conséquent, il devrait plutôt choisir un laïque pour se confesser à lui[1]. Il ne transgresserait pas en cela le précepte de l'Église ; parce que les préceptes de droit positif ne s'étendent pas au-delà de l'intention de leur auteur ; cette intention est la fin du précepte, et la fin du précepte est la charité, d'après l'Apôtre (1 Tim., chap. 1). On ne fait pas non plus injure au prêtre qui mérite de perdre son privilège, parce qu'il abuse du pouvoir qui lui a été accordé.

***Objection N°6.***

À l'égard de ce qui est nécessaire au salut, les hommes ne doivent pas être trop resserrés, dans la crainte qu'ils ne soient détournés de la bonne voie. Or, il semble que ce soit bien de rétrécir le chemin, si l'on est absolument obligé de ne se confesser qu'à un seul homme. Car, par là il y en a beaucoup qui pourraient être éloignés de la confession, soit par crainte, soit par honte, soir par quelque autre motif semblable. Puisque la confession est nécessaire au salut, les hommes ne doivent pas être astreints, à ce qu'il semble, à se confesser à leur propre prêtre.

***Réponse à l'objection N°6 :***

La nécessité où l'on est de se confesser à son propre prêtre ne resserre pas la voie du salut, mais cette voie doit toujours être suffisante. Ainsi le prêtre qui ne serait pas facile à accorder la permission de se confesser à un autre pécherait ; parce qu'il y en a beaucoup qui sont tellement infirmes qu'ils mourraient sans confession plutôt que de se confesser à tel ou tel prêtre. Par conséquent, ceux qui sont désireux de connaître par la confession la conscience de leurs ouailles en jettent un grand nombre dans la damnation et par conséquent s'y jettent eux-mêmes[2].

1 Il devrait plutôt passer outre et s'adresser néanmoins à un autre prêtre qui pourrait, dans ce cas, présupposer la permission de l'ordinaire, s'il ne pouvait la demander directement, et l'absoudre. †

2 Mgr Gousset cite ces paroles de saint Thomas pour prouver que les curés doivent se montrer faciles à accorder à leurs paroissiens la permission de s'adresser à tout prêtre approuvé. †

Mais c'est le contraire. Le décret d'Innocent III (in conc. Later. 4, gener. 12, can. 21) établit que tous les fidèles de l'un et l'autre sexe se confesseront une fois l'an à leur propre prêtre.

Ce que l'évêque est pour son diocèse, le prêtre l'est pour sa paroisse. Or, il n'est pas permis à un évêque d'exercer les fonctions épiscopales dans le diocèse d'un autre, d'après les canons[1]. Il n'est donc pas non plus permis à un prêtre d'entendre le paroissien d'un autre.

***Conclusion.***

Puisque la juridiction du ministre sur celui qui se confesse est nécessaire au sacrement, on ne doit se confesser qu'à son propre prêtre.

Il faut répondre que les autres sacrements ne consistent pas en ce que fait celui qui s'approche du sacrement, mais seulement en ce qu'il reçoit comme on le voit évidemment pour le baptême et les autres sacrements. Seulement on requiert un acte de la part de celui qui reçoit un sacrement pour que celui qui est maître de sa volonté en retire de l'avantage, en écartent ce qui peut faire obstacle à son action, c'est-à-dire la fiction. Dans la pénitence, l'acte de celui qui s'approche du sacrement est de la substance du sacrement, parce que la contrition, la confession et la satisfaction sont des parties de la pénitence et sont des actes du pénitent. Or, nos actes ayant en nous leur principe, ne peuvent nous être ordonnés par les autres qu'au moyen d'un commandement. Il faut donc que celui qui est le dispensateur de ce sacrement soit en position de pouvoir commander quelque action. Et comme on ne peut commander quelque chose à un autre qu'autant qu'on a juridiction sur lui il s'ensuit qu'il est nécessaire à ce sacrement, non seulement que le ministre ait l'ordre, comme dans les autres sacrements, mais encore qu'il ait la juridiction[2]. C'est pourquoi, comme celui qui n'est pas prêtre ne peut conférer ce sacrement, de même celui qui n'a pas juridiction ne le peut pas non plus. C'est pour cela que comme il faut se confesser à un prêtre, de même il faut que ce soit à son propre prêtre[3]. Car puisque le prêtre n'absout qu'en obligeant à faire quelque chose, il n'y a que celui qui peut par son autorité obliger à une chose qui ait le pouvoir d'absoudre. [Q20-0] ;

## Article 5 : Peut-on se confesser à un autre qu'à son propre prêtre d'après un privilège ou la permission d'un supérieur ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne puisse pas se confesser à un autre qu'à son propre prêtre, même d'après un privilège ou la permission d'un supérieur. Car on peut accorder un privilège au préjudice d'un autre. Or, ce serait au préjudice du propre prêtre, si un autre entendait la confession d'une de ses ouailles. On ne peut donc pas obtenir ce droit par un privilège, ou une permission, ou un ordre d'un supérieur.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On ne porte préjudice à quelqu'un qu'autant qu'on lui retire ce qui a été établi en sa faveur. Or, la puissance de juridiction n'a pas été confiée à un homme en sa faveur mais dans l'intérêt du peuple

1 (chap. Nullus Primas, 9, quest. 2 et chap. Si quis episcorum, 16, quest. 5) †

2 Le concile de Trente fait valoir la même raison : Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur ; persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse synodus hæc confirmat, nullius momento absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem (sess. 14, chap. 7). †

3 D'après Benoît XIV et saint Alphonse de Liguori (liv. 6, n° 564), on satisfait au canon Omnis utriusque du concile de Latran en s'adressant à tout prêtre approuvé ; cependant en France, dans plusieurs diocèses, l'usage exige que l'on ait une permission générale ou particulière du curé pour le temps pascal. †

et pour la gloire de Dieu. C'est pourquoi si les prélats supérieurs croient avantageux au salut du peuple et à la gloire de Dieu, de confier à d'autres ce qui appartient à la juridiction, ils ne causent par là aucun préjudice aux prélats inférieurs, sinon à ceux qui cherchent leurs intérêts et non ceux du Christ (Phil., 2, 21) et qui sont à la tête du troupeau, non pour le faire paître, mais pour se nourrir de lui.

***Objection N°2.***

Ce qui est un obstacle à un ordre de Dieu ne peut être accordé par l'ordre ou le privilège d'un homme. Or, l'ordre de Dieu qui commande aux chefs de l'Église de connaître avec soin le visage de leur troupeau (Prov., 27, 23) ne peut être exécuté, si un autre qu'eux entend les confessions de leurs ouailles. Cela ne peut donc être permis par le privilège ou l'ordre d'un homme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le chef d'une Église doit connaître le visage de son troupeau de deux manières :

1. Par l'étude attentive de sa vie extérieure d'après laquelle il doit veiller sur le troupeau qui lui a été confié. À l'égard de cette connaissance il ne doit pas s'en rapporter à la déposition d'une de ses ouailles, mais il doit chercher, autant que possible, à acquérir la certitude du fait.
2. Par la manifestation de la confession. Relativement à cette connaissance, il ne peut pas avoir une certitude plus grande qu'en croyant son paroissien, parce que cela existe pour subvenir à sa conscience. Ainsi au for de la confession on croit l'homme pour lui et contre lui, tandis qu'il n'en est pas de même au for de la justice extérieure. C'est pourquoi à l'égard de cette connaissance il suffit qu'on croie à celui qui dit qu'il s'est confessé à un autre qui avait le pouvoir de l'absoudre. Par conséquent, il est évident que cette connaissance n'est pas empêchée par le privilège accordé à un autre d'entendre les confessions.

***Objection N°3.***

Celui qui entend la confession de quelqu'un est son propre juge ; autrement il ne pourrait le lier et le délier. Or, le même homme ne peut avoir plusieurs personnes qui soient ses propres prêtres ou juges, parce qu'alors il serait tenu d'obéir à plusieurs, ce qui serait impossible, s'ils ordonnaient des choses contraires ou qu'on ne pût faire en même temps. On ne peut donc se confesser qu'à son propre prêtre, même d'après la permission du supérieur.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il ne serait pas convenable que deux chefs fussent établis également sur un même peuple ; mais s'ils commandent à des titres différents, il n'y a rien qui répugne. C'est ainsi que sur le même peuple sont établis immédiatement le curé de la paroisse, l'évêque et le pape ; et chacun d'eux peut faire les actes des juridictions qui lui appartiennent et confier un pouvoir à un autre. Mais si un supérieur confie ses pouvoirs à quelqu'un, celui qui est d'un ordre plus élevé peut les confier de deux manières :

1. Il peut faire qu'il tienne sa place, comme le pape et l'évêque établissent leurs pénitenciers. Alors il est au-dessus du prélat inférieur, comme le pénitencier du pape est au-dessus de l'évêque, et le pénitencier de l'évêque au-dessus du curé de paroisse, et celui qui se confesse est tenu de lui obéir plus qu'aux autres.
2. Il peut l'établir comme le coadjuteur du prêtre ; et parce qu'un coadjuteur se rapporte à celui qu'il doit aider, il s'ensuit que le coadjuteur n'a qu'un rang subalterne. C'est pour cela que le pénitent n'est pas tenu de lui obéir autant qu'à son propre prêtre.

***Objection N°4.***

Celui qui renouvelle un sacrement sur une même matière fait injure au sacrement ou du moins il fait une chose inutile. Or, celui qui s'est confessé à un autre prêtre est tenu de se confesser de nouveau à son propre prêtre, si celui-ci le demande ; parce qu'il n'est pas affranchi de l'obéissance et qu'il est obligé de lui obéir à cet égard. Il ne peut donc se faire licitement qu'on se confesse à un autre qu'à son propre prêtre.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Personne n'est tenu de confesser les péchés qu'il n'a pas. C'est pourquoi si quelqu'un s'est confessé au pénitencier de l'évêque ou à un autre qui a reçu de l'évêque des pouvoirs à ce sujet, ses péchés ayant été pardonnés par rapport à l'Église et par rapport à Dieu, il n'est pas tenu de les confesser à son propre prêtre, quelque instance que celui-ci lui fasse. Mais à l'égard de la loi de l'Église (chap. Omnis utriusque, De pœnit. et remiss.), qui prescrit de se confesser une fois par an à son propre prêtre, il doit se conduire comme celui qui n'a que des péchés véniels. Car celui qui en est là doit ne doit confesser que ses péchés véniels, comme quelques-uns le disent, ou déclarer qu'il n'est coupable d'aucun péché mortel et le prêtre doit le croire au for de la conscience, et il y est tenu. D'ailleurs, quand même on serait forcé de se confesser, on ne se serait pas confessé inutilement la première fois, parce qu'en se confessant à un plus grand nombre de prêtres, on obtient une plus large remise de la peine, soit par suite de la honte de la confession qui est comptée pour une peine satisfactoire, soit d'après le pouvoir des clefs. Ainsi on pourrait se confesser tant de fois qu'on fût délivré de la peine temporelle. Cette réitération ne fait pas injure au sacrement, sinon dans le cas où le sacrement sanctifie, soit par l'impression du caractère, soit par la consécration de la matière. Mais ces deux choses n'existent ni l'une ni l'autre dans la pénitence. Par conséquent il est bon que celui qui entend une confession d'après l'autorité de l'évêque, engage le pénitent à confesser à son propre prêtre ; que s'il s'y refuse il doit néanmoins l'absoudre.

Mais c'est le contraire. Les choses qui appartiennent à un ordre peuvent être confiées à celui qui a le même ordre par celui qui peut les faire. Or, un supérieur, comme l'évêque, peut entendre la confession d'un paroissien de l'un de ses prêtres ; parce que quelquefois il y a des fautes qu'il se réserve, comme étant le principal chef. Il peut donc aussi charger un autre prêtre de l'entendre.

Tout ce peut l'inférieur, le supérieur le peut aussi. Or, le prêtre peut lui-même donner à son paroissien la permission de se confesser à un autre. A plus forte raison le supérieur le peut-il.

Le prêtre tient de l'évêque le pouvoir qu'il a sur le peuple. Or, c'est d'après ce pouvoir qu'il peut entendre les confessions. Pour la même raison, un autre prêtre auquel l'évêque aura confié ce même pouvoir, pourra donc les entendre aussi.

***Conclusion.***

Puisque celui qui a la juridiction peut confier à un autre ce qui appartient à la juridiction, il s'ensuit que d'après le privilège ou l'ordre du supérieur on peut se confesser à un autre qu'à son propre prêtre.

Il faut répondre qu'un prêtre peut être empêché d'entendre la confession de quelqu'un de deux manières :

1. À cause du défaut de juridiction ;
2. Parce qu'il est empêché de remplir les fonctions de son ordre, comme les excommuniés, les dégradés et tous ceux qui sont dans une position semblable.

Or, celui qui a la juridiction peut confier les choses qui appartiennent à la juridiction. C'est pourquoi si on est empêché d'entendre la confession d'une personne par défaut de juridiction, on peut recevoir le pouvoir d'entendre sa confession ou de l'absoudre de la part de celui qui a la

juridiction immédiate sur elle, soit de la part du prêtre lui-même[1], soit de la part de l'évêque, soit de la part du pape. Mais si on ne peut entendre les confessions parce qu'on est empêché d'exercer les fonctions de son ordre, on peut recevoir le pouvoir de les entendre de celui qui a le pouvoir de lever l'empêchement. [Q09-3] ;

## Article 6 : Un pénitent peut-il sur la fin de sa vie être absous par tout prêtre quel qu'il soit ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que sur la fin de sa vie un pénitent ne puisse pas être absous par tout prêtre quel qu'il soit. Car il faut pour l'absolution une juridiction, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, un prêtre n'acquiert pas juridiction sur celui qui se repent à la fin de sa vie. Il ne peut donc l'absoudre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On ne peut user de la juridiction d'un autre d'après sa volonté, parce qu'on peut confier à un autre ce qui est de juridiction. Par conséquent, comme l'Église reconnaît que tout prêtre[2] peut absoudre à l'article de la mort[3], il s'ensuit que par là même qu'on a l'usage de la juridiction sous un rapport, quoiqu'on n'ait pas de juridiction.

***Objection N°2.***

Celui qui reçoit d'un autre que de son propre prêtre le sacrement de baptême à l'article de la mort ne doit pas être baptisé de nouveau par son propre prêtre. Si donc tout prêtre peut, à l'article de la mort, absoudre de toute espèce de péchés, le pénitent ne doit pas, s'il en revient, recourir à son propre prêtre ; ce qui est faux, parce qu'autrement le prêtre n'aurait pas connaissance du visage de son troupeau.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On n'est pas obligé de recourir à son propre prêtre pour être de nouveau absous des péchés[4] dont on a reçu l'absolution à l'article de la mort, mais pour lui faire connaître qu'on a été absous. De même il n'est pas nécessaire que celui qui a été absous de l'excommunication se présente au juge qui aurait pu l'absoudre auparavant, pour lui demander de l'absoudre, mais pour lui offrir de satisfaire[5].

***Objection N°3.***

Comme il est permis à un prêtre étranger de baptiser à l'article de la mort, de même c'est aussi permis à celui qui n'est pas prêtre. Or, celui qui n'est pas prêtre ne peut jamais absoudre au for de la pénitence. Un prêtre ne peut donc pas non plus absoudre à l'article de la mort celui qui n'est pas soumis à sa juridiction.

***Réponse à l'objection N°3 :***

1 C'est un principe général, dit Mgr Gousset, que ceux qui ont la puissance ordinaire peuvent déléguer. Cependant le concile de Trente, considérant que l'exercice de ce pouvoir entre les mains d'un si grand nombre de prêtres, entraînerait de grands abus, a statué qu'aucun prêtre séculier ou régulier ne pourrait entendre les confessions, ni être réputé apte à cette fonction, s'il n'avait un bénéfice à charge d'âmes ou s'il n'avait été jugé capable par l'évêque et n'avait obtenu une approbation (sess. 23 De reform., chap. 15). Comme aujourd'hui l'évêque délègue en même temps qu'il approuve, le droit des curés est devenu sans exercice. †

2 Cette expression embrasse même les prêtres excommuniés, suspens, hérétiques, schismatiques ou interdits pour une cause quelconque. †

3 Les théologiens n'exigent pas spécialement qu'on soit à l'article de la mort, mais il suffit qu'on soit en danger, parce qu'il y a dès lors nécessité urgente. †

4 On n'est pas obligé de les confesser de nouveau, même pour les cas réservés. †

5 S'il ne se présentait pas pour se soumettre à ses ordres, il retomberait de nouveau sous les mêmes censures. †

Le baptême tire son efficacité de la sanctification elle-même de la matière. C'est pourquoi on reçoit ce sacrement, peu importe par qui il soit conféré. Mais la force sacramentelle de la pénitence consiste dans la sanctification du ministre. C'est pour cela que celui qui se confesse à un laïque, bien que de son côté il remplisse ce qui appartient à la confession sacramentelle, cependant il n'obtient pas l'absolution sacramentelle. C'est pourquoi ce qui est produit par le mérite et la peine de la confession lui est compté et diminue d'autant la peine temporelle à laquelle il est tenu, mais il n'obtient pas la diminution de cette peine qui résulte du pouvoir des clefs ; et c'est pour ce motif qu'il est tenu de se confesser de nouveau à un prêtre. Et celui qui meurt après s'être ainsi confessé est plus puni après cette vie que s'il s'était confessé à un prêtre.

Mais c'est le contraire. La nécessité spirituelle est plus grande que la nécessité corporelle. Or, on peut à la dernière extrémité faire usage des choses des autres, même malgré leurs maîtres, pour subvenir à une nécessité corporelle. On peut donc aussi à l'article de la mort, pour subvenir à une nécessité spirituelle, être absous par un autre prêtre que le sien.

C'est aussi ce que démontrent les passages cités (Sent. liv. 4, dist. 20).

***Conclusion.***

La nécessité n'ayant pas de loi, un pénitent, à l'article de la mort, peut être absous par tout prêtre non seulement de tous ses péchés, mais encore de toute excommunication, peu importe par qui elle soit portée.

Il faut répondre que tout prêtre, pour ce qui est du pouvoir des clefs, a puissance indifféremment sur tout le monde et relativement à tous les péchés ; mais qu'il ne peut pas absoudre tout le monde de tous les péchés, parce que, d'après l'ordre établi par l'Église, il a une juridiction limitée, ou même il n'en a aucune. Mais parce que la nécessité n'a pas de loi, il s'ensuit que quand la nécessité presse, on n'est point empêché d'absoudre par les prescriptions de l'Église, du moment qu'on a sacramentellement le pouvoir des clefs, et le pénitent retire autant de fruit de l'absolution d'un prêtre étranger[1] que de l'absolution qu'il aurait reçue de son propre prêtre. Dans ce cas il peut être absous par tout prêtre, non seulement de ses péchés, mais encore de l'excommunication, peu importe par qui elle ait été portée ; parce que cette absolution appartient aussi à la juridiction qui est restreinte par les lois établies par l'Église. [Q19-6] ;

## Article 7 : La peine temporelle est-elle proportionnée à l'étendue de la faute ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que la peine temporelle, dont l'obligation subsiste après la pénitence, ne soit pas proportionnée à l'étendue de la faute ; car elle est mesurée sur l'étendue de la délectation que l'on a eue dans le péché, d'après ces paroles (Apoc., 18, 7) : Multipliez ses tourments et ses douleurs à proportion de ce qu'elle s'est enorgueillie et qu'elle a vécue dans les délices. Or, là où la délectation est la plus vive, la faute est moindre, parce que les péchés charnels, qui procurent plus de délectation que les péchés spirituels, sont moins coupables, d'après saint Grégoire (implic. Mor., liv. 23, chap. 11, circ. med.). La peine n'est donc pas fixée d'après l'étendue de la faute.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 On suppose dans ce cas que le propre prêtre est absent, suivant la remarque du Rituel romain : Si periculum mortis immineat, approbatusque desit confessarias (De sacram. pœnitent.). †

Dans ce passage on touche à deux choses que l'on doit considérer par rapport à la faute : la gloire qu'on en retire et le plaisir ou la délectation. La première de ces deux choses se rapporte à l'orgueil qui fait que par le péché on résiste à Dieu ; la seconde appartient à la jouissance qu'on trouve dans le péché lui-même. Or, quoiqu'il y ait quelquefois une délectation moindre dans un péché plus grand, cependant il y a toujours plus d'orgueil, et c'est pour ce motif que ce raisonnement n'est pas concluant.

***Objection N°2.***

Les péchés mortels obligent à une peine sous la loi nouvelle de la même manière que sous la loi ancienne. Or, sous la loi ancienne, on était tenu pour certains péchés à une peine de sept jours ; de telle sorte qu'on était impur pendant ce temps pour un seul péché mortel. Par conséquent, puisque sous le Nouveau Testament on impose une peine de sept ans pour un seul péché mortel, il semble que l'étendue de la peine ne se rapporte pas à l'étendue de la peine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette peine de sept jours n'expiait pas toute la peine due au péché ; par conséquent, si on était mort après ce temps-là, on aurait été encore puni dans le purgatoire ; mais elle expiait l'irrégularité qui était détruit par les sacrifices de la loi. Néanmoins, toutes choses égales d'ailleurs, l'homme pèche plus grièvement sous la loi nouvelle que sous la loi ancienne, parce qu'il est plus sanctifié par les grâces qu'il reçoit dans le baptême et parce que Dieu a accordé au genre humain de plus grands bienfaits. Ce qui est évident d'après ces paroles de l'Apôtre (Héb., 10, 29) : Combien croyez-vous que celui-là sera jugé digne d'un plus grand supplice, qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu et qui aura tenu pour une chose vile et profane le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié ? Toutefois il n'est pas vrai universellement qu'on exige pour tout péché mortel une pénitence de sept jours ; c'est une règle commune qu'il convient d'appliquer dans le plus grand nombre des cas ; mais on peut cependant l'omettre en considérant les différentes circonstances des péchés et des pénitents.

***Objection N°3.***

Le péché d'homicide dans un laïque est plus grand que celui de la fornication dans un prêtre, parce que la circonstance qui se tire de l'espèce du péché est plus aggravante que celle qui se tire de la condition de la personne. Or, on impose sept ans de pénitence à un laïque pour un homicide et on en impose dix à un prêtre pour une fornication, d'après les canons (chap. Si quis homicidum, dist. 50, et chap. Presbyer, dist. 82). La peine ne se mesure donc pas d'après l'étendue de la faute.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Un évêque ou un prêtre pèche avec plus de péril pour lui et pour les autres. C'est pour cela que les canons l'éloignent du péché avec plus de sollicitude que les autres, en lui imposant une peine plus grande à titre de remède ; quoique quelquefois il n'en mérite pas à titre de justice aussi grande ; par conséquent dans le purgatoire on n'en exigera pas de pareille.

***Objection N°4.***

Le plus grand péché c'est celui qu'on commet contre le corps même du Christ ; parce que la faute qu'on fait est d'autant plus grave que celui contre lequel on pèche est plus élevé. Or, on impose à celui qui répand le sang du Christ contenu dans le sacrement de l'autel une pénitence de quarante jours ou un peu plus, au lieu que pour une fornication simple on enjoint une pénitence de sept ans, selon les canons (chap. Si per negligentiam, De consecrat., dist. 2, et chap. Presbyter, dist. 82). L'étendue de la peine ne répond donc pas à l'étendue de la faute.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Cette peine doit s'entendre du cas où cet accident arrive au prêtre involontairement ; car s'il répandait le précieux sang spontanément il mériterait une peine plus grave[1].

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 27, 8) : Lorsque la maison de Jacob sera rejetée, vous la jugerez avec mesure. Donc l'étendue de la punition portée contre le péché est proportionnée à l'étendue de la faute.

L'homme est ramené à l'égalité de la justice par la pénitence qui lui est infligée. Or, il n'en serait pas ainsi, si l'étendue de la faute et celle de la peine n'étaient pas proportionnées. Donc l'une répond à l'autre.

***Conclusion.***

Quoique la peine considérée comme le payement d'une dette doive être déterminée selon l'étendue de la faute, cependant si on la considère comme un remède pour celui qui a fait le péché ou pour les autres, on ne doit pas toujours la fixer d'après l'étendue de la faute, mais quelquefois selon la condition des personnes.

Il faut répondre qu'après le pardon de la faute on exige une peine pour deux motifs, pour acquitter ce que l'on doit et pour fournir un remède[2]. On peut donc considérer la détermination de la peine relativement à ces deux choses.

1. Par rapport à la dette. En ce sens l'étendue la peine répond radicalement à l'étendue de la faute avant qu'elle n'ait été en rien pardonnée, de telle sorte que si la première des choses qui sont de nature à obtenir la remise de la peine a eu beaucoup d'effet, il reste moins à faire pour les autres actes. Car plus la remise de la peine qu'on a obtenue par la contrition est abondante et moins ce qui reste à acquitter par la confession est considérable[3].
2. On peut considérer la peine comme un remède pour le pécheur et pour les autres. À ce point de vue on impose quelquefois une pénitence plus forte pour un péché moindre ; soit parce qu'il est plus difficile de remédier au péché de l'un qu'au péché de l'autre, c'est ainsi qu'on impose une peine plus forte pour une fornication à un jeune homme qu'à un vieillard, quoique son péché soit moins grave ; soit parce que dans l'un le péché est plus dangereux, comme le péché est plus dangereux dans un prêtre que dans un autre ; soit parce que la multitude est plus portée à une faute, et alors il faut par la peine de l'un en détourner les autres.

On doit donc déterminer la peine au for de la conscience à ce double point de vue. C'est pour cela qu'on n'impose pas toujours une peine plus grande pour un péché plus grave. Mais la peine du purgatoire a seulement pour but d'acquitter la dette, parce qu'il n'y a plus lieu alors de pécher. C'est pourquoi cette peine n'est fixée que d'après l'étendue du péché, après avoir considéré toutefois l'étendue de la contrition, la confession et l'absolution ; parce que toutes ces choses contribuent à remettre une partie de la peine. Par conséquent, le prêtre doit aussi les considérer en imposant la satisfaction.

**08**

1 Toutes les pénitences extérieures rappelées dans ces différentes objections ne sont plus en usage aujourd'hui, mais le prêtre pourra les rappeler au pénitent pour lui faire sentir la gravité de ses fautes et l'engager à faire plus volontiers la pénitence qui lui est imposée. Indépendamment de la pénitence d'obligation il pourra lui conseiller de suppléer à l'insuffisance de la satisfaction par d'autres œuvres de pénitence volontaires. †

2 La pénitence doit être afflictive et médicinale. Habeant præ oculis sacerdotes, dit le concile de Trente, ut satisfactio quam imponunt, non sit tantùm ad novæ vitæ custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigantionem (ibid.). †

3 Le confesseur doit tenir compte aussi des œuvres expiatoires qui ont été faites avant la confession, et ensuite des faveurs attachées à un jubilé ou à une autre indulgence plénière. †

# QUESTION 9 : DE LA QUALITÉ DE LA CONFESSION

Question 9 : De la qualité de la confession.....66
Article 1 : La confession peut-elle être informe ?.....66
Article 2 : Faut-il que la confession soit entière ?.....67
Article 3 : Peut-on se confesser par un autre ou par écrit ?.....69
Article 4 : Les seize conditions qu'on assigne sont-elles requises pour la confession ?.....71

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité de la confession.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La confession peut-elle être informe ?
2. Faut-il qu'elle soit entière ?[1]
3. Peut-on se confesser par un autre ou par écrit ?[2]
4. Les conditions déterminées par les docteurs sont-elles requises en confession ?[3]

## Article 1 : La confession peut-elle être informe ?

**09**

***Objection N°1.***

Il semble que la confession ne puisse pas être informe. Car il est dit (Ecclésiastique, 17, 26) : La confession n'est pas pour les morts, parce qu'ils sont comme anéantis. Or, celui qui n'a pas la charité est mort, parce que la charité est la vie de l'âme. Donc la confession ne peut exister sans la charité.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage doit s'entendre du fruit de la confession qu'on ne peut recevoir quand on est hors de la charité.

***Objection N°2.***

La confession est divisée par opposition avec la contrition et la satisfaction. Or, la contrition et la satisfaction ne peuvent jamais avoir lieu en dehors de la charité. La confession ne peut donc pas se faire sans non plus.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La contrition et la satisfaction se rapportent à Dieu, au lieu que la confession se fait à l'homme. C'est pourquoi il est de l'essence de la contrition et de la satisfaction que l'homme soit uni à Dieu par la charité, tandis que cela n'est pas de l'essence de la confession.

1 Luther et quelques autres novateurs ayant prétendu que l'on n'était pas obligé de confesser tous ses péchés, le concile de Trente les a ainsi condamnés (sess. 14, can. 7) : Si quis dixerit in sacramento pœnitentiæ ad remissionem peccatorum, necessarium non esse de jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima Decalogi præcepta, et circunstantias quæ peccati speciem mutant, anthema sit. †

2 Le pape Clément VIII a condamné en 1602 la proposition suivante comme fausse, téméraire et scandaleuse : Licere epr litteras seu internuncium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obstinere, et il a défendu de la mettre en pratique d'aucune manière. †

3 Après avoir énuméré ces seize conditions, Mgr Gousset ajoute qu'elles peuvent se réduire à quatre : l'intégrité, la simplicité, l'humilité et la sincérité (Theolog. morale, t. 2, p. 273). †

***Objection N°3.***

Dans la confession il faut que la bouche soit d'accord avec le cœur : parce que le nom même de confession l'exige. Or, celui qui demeure encore dans l'affection du péché s'il se confesse, n'a pas le cœur conforme à ce qu'il dit ; puisqu'il tient du cœur au péché qu'il condamne des lèvres. Il ne se confesse donc pas.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Celui qui a des péchés les expose et parle avec vérité ; par conséquent le cœur est d'accord avec la parole ou avec les mots quant à la substance de la confession, quoiqu'il soit en désaccord avec la fin du sacrement.

Mais au contraire. Tout le monde est tenu à confesser ses péchés mortels. Or, si on s'est confessé une fois même en état de péché mortel, on n'est pas tenu de confesser ultérieurement les mêmes péchés ; parce que, comme on ne sait jamais si on a la charité, on ne saurait jamais si on a été confessé. Il n'est donc pas nécessaire pour la confession qu'elle soit faite en état de grâce.

***Conclusion.***

La confession considérée comme partie du sacrement peut avoir quelquefois lieu dans quelqu'un qui n'est pas contrit et qui n'a pas la charité, mais comme acte de vertu elle ne peut exister proprement dans quelqu'un sans la charité.

Il faut répondre que la confession est un acte de vertu et qu'elle est une partie d'un sacrement. Comme acte de vertu, elle est un acte méritoire proprement dit ; en ce sens la confession ne vaut rien[1] sans la charité qui est le principe du mérite. Mais, comme partie du sacrement, elle met celui qui la fait en rapport avec le prêtre qui a les clefs de l'Église et qui connaît par la confession la conscience de celui qui se confesse. De cette manière la confession peut exister même pour celui qui n'est pas contrit ; parce qu'il peut découvrir ses péchés au prêtre et se soumettre aux clefs de l'Église ; et quoique alors il ne reçoive pas le fruit de l'absolution, cependant quand ses mauvaises dispositions cesseront, il commencera à le recevoir[2], ainsi qu'il arrive dans les autres sacrements. Celui qui s'approche de la pénitence mal disposé n'est donc pas tenu de recommencer sa confession, mais il est obligé de faire ensuite l'aveu de ses mauvaises dispositions. [Q42-4] ;

## Article 2 : Faut-il que la confession soit entière ?

**09**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que la confession soit entière, c'est-à-dire qu'on confesse tous ses péchés à un même prêtre. Car la honte contribue à affaiblir la peine. Or, on éprouve d'autant plus de honte qu'on se confesse à un plus grand nombre de prêtres. La confession est donc plus fructueuse si on la divise entre un plus grand nombre de prêtres.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 C'est-à-dire elle ne vaut rien pour le ciel, car elle pourrait être une œuvre normalement bonne. †

2 Les anciens thomistes ont ainsi cru, d'après ce passage, que le sacrement de pénitence pouvait être tout à la fois informe et valide ; mais aujourd'hui tous les théologiens soutiennent généralement le contraire. Saint Thomas paraît s'être rétracté plus loin (quest. 29, art. 8). La question 9 étant issue du liv. 4 Sent., dist. 17 et la question 29 de la dist. 23, Billuart observe avec raison qu'il aurait traité avec plus de soin cette matière s'il eût achevé sa Somme. †

Quoique la honte soit plus multipliée quand on divise ses fautes entre différentes confesseurs[1], cependant toutes ces humiliations réunies ne produisent pas une aussi grande confusion que celle qu'on éprouve quand on confesse simultanément tous ses péchés ; parce qu'un seul péché considéré en lui-même ne montre pas aussi bien la mauvaise disposition du pécheur que quand il est considéré avec plusieurs autres. Car quelquefois on tombe par ignorance ou par faiblesse dans un péché ; au lieu que la multitude des fautes démontre la malice du pécheur ou sa grande corruption.

***Objection N°2.***

La confession est nécessaire dans la pénitence pour que la peine soit proportionnée à la faute d'après la sentence du prêtre. Or, plusieurs prêtres différents peuvent imposer une peine suffisante pour les divers péchés. Il ne faut donc pas confesser tous ses péchés à un seul prêtre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La peine imposée par divers prêtres ne serait pas suffisante, parce que chacun d'eux ne considérerait chaque péché qu'en lui-même sans voir la gravité qu'il a par suite de son union avec les autres ; et quelquefois la peine qu'on déterminerait contre un péché serait le moyen de provoquer l'autre. De plus le prêtre qui entend la confession tient la place de Dieu. C'est pourquoi la confession doit lui être faite de la même manière que la contrition se fait par rapport à Dieu. Ainsi, comme il n'y aurait pas de contrition si on n'était pas contrit de tous les péchés qui se présentent à la mémoire, de même il n'y aurait pas de confession si on ne se confessait de toutes les fautes dont on se souvient.

***Objection N°3.***

Il peut se faire qu'après que la confession est faite et que la satisfaction est complète, on se souvienne d'un péché mortel qu'on n'avait pas dans la mémoire quand on s'est confessé, et que dans ce cas on n'ait plus à sa disposition son propre prêtre auquel on s'était d'abord confessé. On pourra donc confesser à un autre ce seul péché, et par conséquent confesser ses divers péchés à des prêtres différents.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il y a des auteurs qui disent que quand on se rappelle des fautes qu'on avait oubliées auparavant, on doit se confesser de nouveau de celles qu'on a déjà accusées[2], afin que le même prêtre connaisse toute l'étendue de la faute. Mais cela ne paraît pas nécessaire, parce qu'un péché tire sa gravité de lui-même et des autres péchés qui lui sont adjoints. Or, pour qu'un prêtre connaisse cette double gravité du péché qu'on avait oublié, il suffit que celui qui confesse ce péché le dise explicitement et qu'il nomme les autres en général, en disant que lorsqu'il en a confessé beaucoup d'autres, il a oublié celui-là[3].

***Objection N°4.***

On ne doit confesser ses péchés à un prêtre que pour en recevoir l'absolution. Or, quelquefois un prêtre qui entend une confession peut absoudre certains péchés et ne pas les absoudre tous. Donc, au moins dans ce cas, il ne faut pas que la confession soit entière.

***Réponse à l'objection N°4 :***

1 S'il s'agit de péchés mortels, on ne peut pas dire les uns à un confesseur et les autres à un autre sans rendre ces confessions nulles et sacrilèges par défaut d'intégrité. †

2 Surtout si on ne peut avoir le même prêtre auquel on s'était confessé auparavant et qui connaît tous les péchés qu'on a faits. †

3 On ne devrait faire recommencer les confessions antérieures que dans le cas où cet oubli serait grièvement coupable, parce qu'alors il aurait rendu ces confessions nulles et sacrilèges. †

Quoique un prêtre ne puisse pas absoudre tous les péchés, cependant le pénitent est tenu de les lui confesser tous, pour qu'il connaisse toute l'étendue de la faute et qu'il le renvoie à un supérieur pour ceux dont il ne peut pas l'absoudre.

Mais c'est le contraire. L'hypocrisie empêche la pénitence. Or, il appartient à l'hypocrisie de diviser sa confession, comme le dit saint Augustin (alius auct., liv. De vera et falsa pœnit., chap. 15). La confession doit donc être entière.

La confession est une partie de la pénitence. Or, la pénitence doit être entière. Donc la confession aussi.

***Conclusion.***

Comme le médecin du corps doit avoir une connaissance parfaite de son malade pour lui administrer les remèdes qui lui conviennent ; de même il faut faire au prêtre une confession entière de tous ses péchés.

Il faut répondre que dans la maladie corporelle il ne faut pas que le médecin connaisse seulement la maladie contre laquelle il doit donner une médecine, mais il faut qu'il connaisse encore universellement l'état et le tempérament de son malade ; parce qu'une maladie s'aggrave par suite de son alliance avec une autre, et qu'un remède qui convient pour une maladie devient nuisible pour une autre. Il en est de même pour les péchés ; car l'un s'aggrave par suite de son union avec un autre, et ce qui serait un remède, et ce qui serait un remède convenable pour l'un ne ferait qu'enflammer l'autre, puisque quelquefois on est souillé par des fautes contraires, comme l'enseigne saint Grégoire dans son Pastoral (part. 3, chap. 3). C'est pourquoi il est nécessaire à la confession qu'on confesse tous les péchés qu'on a présents à la mémoire[1]. Si on ne le fait pas, ce n'est pas une confession véritable, mais une confession simulée.

## Article 3 : Peut-on se confesser par un autre ou par écrit ?

**09**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on puisse se confesser par un autre ou par écrit. Car la confession est nécessaire pour que le pénitent découvre au prêtre sa conscience. Or, on peut faire connaître à un prêtre sa conscience par un autre ou par écrit.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme dans le baptême il ne suffit pas de faire l'ablution d'une manière quelconque, mais on doit employer un élément déterminé, de même dans la pénitence il ne suffit pas de manifester ses péchés d'une manière quelconque, mais il faut le faire par un acte déterminé.

***Objection N°2.***

Il y a des pénitents que leurs propres prêtres ne comprennent pas, parce qu'ils ne parlent pas la même langue, et qui ne peuvent se confesser que par les autres. Il n'est donc pas nécessaire au sacrement qu'on se confesse par soi-même ; et par conséquent il semble que si on s'est confessé par un autre de quelque manière, cela suffise pour être sauvé.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 Les théologiens examinent si l'on doit accuser toutes les circonstances aggravantes. Ils sont très divisés à ce sujet. Un très grand nombre en font un devoir ; d'autres, en nombre non moins considérable, disent qu'on n'y est pas tenu. Saint Thomas regarde ce dernier sentiment comme le plus probable (Cf. in 4 Sent., dist. 46, art. 2, quest. 5). †

Pour celui qui ne peut parler, il suffit qu'il se confesse par écrit, ou par signe[1], ou par interprète[2] ; car on n'exige pas d'un homme plus qu'il ne le peut ; quoique l'homme ne puisse ni ne doive recevoir le baptême que dans l'eau qui est une cause absolument extérieure et qui nous est appliquée par un autre. Mais l'acte de la confession est intérieur et vient de nous. C'est pour cela que quand nous ne pouvons nous confesser d'une manière, nous devons le faire comme nous le pouvons.

***Objection N°3.***

Il est nécessaire au sacrement qu'on se confesse à son propre prêtre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 5). Or, quelquefois le propre prêtre est absent et le pénitent ne peut lui parler lui-même de vive voix ; mais il pourrait lui faire connaître sa conscience par écrit. Il semble donc qu'il doive le faire.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans l'absence de son propre prêtre, on peut aussi faire sa confession à un laïque (Voyez ce que nous avons dit au sujet de cette confession, quest. 8, art. 2.) ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'on la fasse par écrit, parce que l'acte de la confession appartient plus à la nécessité du sacrement que celui auquel on la fait.

Mais c'est le contraire. On est tenu de confesser ses péchés, comme on est tenu de confesser sa foi. Or, on doit confesser sa foi de bouche, comme on le voit (Rom., chap. 10). On doit donc aussi confesser de la sorte ses péchés.

Celui qui a péché par lui-même doit se repentir par lui-même. Or, la confession est une partie de la pénitence. Le pénitent doit donc confesser ses péchés de sa propre bouche.

***Conclusion.***

On doit faire de sa propre bouche la confession de ses péchés, si on considère la confession comme une partie d'un sacrement, à moins qu'on n'en soit empêché par quelque obstacle naturel.

Il faut répondre que la confession n'est pas seulement un acte de vertu, mais qu'elle est encore une partie d'un sacrement. Quoique comme vertu il suffise qu'on la fasse d'une manière ou d'une autre[3], bien qu'elle ne soit pas aussi difficile d'une manière, cependant si on la considère comme partie d'un sacrement elle a un acte déterminé de la même façon que les autres sacrements ont une matière déterminée. Et comme dans le baptême pour signifier l'absolution intérieure on emploie l'élément qui est le plus en usage pour les ablutions, de même dans l'acte du sacrement pour le manifester on emploie ordinairement l'acte par lequel nous avons le plus souvent coutume de manifester nos pensées, c'est-à-dire notre propre parole[4] ; car les autres modes ne sont employés que pour suppléer à celui-là.

1 C'est ainsi qu'on reçoit les confessions des sourds-muets qui peuvent s'exprimer de ces deux manières. †

2 Les étrangers qui ignorent la langue du pays et qui ne trouvent pas de prêtres qui la comprennent ne sont pas tenus de se confesser par interprète, d'après le sentiment le plus probable. Mais pour assurer la validité de l'absolution, on doit l'engager, dit Mgr Gousset, à prendre un interprète, et alors il suffit qu'il déclare par son intermédiaire un seul péché véniel. Ce sentiment est celui des docteurs de Salamanque, de Viva, Billuart, Suarez, saint Alphonse, etc. †

3 Par lettre ou de vive voix. †

4 Confessio, dit saint Liguori (liv. 6, n° 493), potest fieri nutu, scripto aliove signo ; v. g. si quis ob anxietatem loqui non possuit, aut puella supra modum verecrunda aliter se non possit explicare quàm scripto, quo à confessario lecto, addat voce : De his me accuso. Ita Suarez, Vasquez, cardinalis de Luquo, Laymann, Salmanticenses. †

## Article 4 : Les seize conditions qu'on assigne sont-elles requises pour la confession ?

**09**

***Objection N°1.***

Il semble que les seize conditions assignées par les docteurs ne soient pas requises pour la confession et qu'il ne soit pas nécessaire qu'elle soit simple, humble, pure, fréquente, claire, discrète, volontaire, modeste, entière, secrète, larmoyante, prompte, forte, accusatrice et obéissante, comme on l'exprime dans ces vers :

> Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
> Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecrunda,
> Integra, secreta, et lacrymabilis, accelerata,
> Furtis, et accusans, et sit parere pareta.

Car la fidélité, la simplicité et la force sont par elles-mêmes des vertus. On ne doit donc pas en faire des conditions de la confession.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il ne répugne pas que la condition d'une vertu se rencontre dans l'acte d'une autre, soit parce que celle-ci est commandée par elle, soit parce que d'autres vertus possèdent par participation le moyen qui appartient à l'une d'elles principalement.

***Objection N°2.***

Ce qui est pur, c'est ce qui est sans mélange. De même ce qui est simple n'admet ni composition, ni mélange. L'une de ces deux expressions est donc superflue.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mot pur exclut la perversité d'intention dont l'homme se purifie, tandis que le mot simple exclut le mélange de tout ce qui est étranger.

***Objection N°3.***

On n'est tenu de ne confesser qu'une fois un péché qu'on n'a commis qu'une fois. Si l'homme ne retombe pas dans son péché, il n'est donc pas nécessaire que sa pénitence soit fréquente.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette condition n'est pas absolument nécessaire à la confession, mais elle est seulement utile pour qu'on la fasse mieux.

***Objection N°4.***

La confession a pour but la satisfaction. Or, la satisfaction est quelquefois publique. Donc la confession ne doit pas toujours être secrète.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La confession ne doit pas se faire en public[1], mais en secret à cause du scandale des autres qui pourraient être portés au mal par l'audition des fautes. Mais la peine satisfactoire ne scandalise pas de la même manière, parce qu'on fait les mêmes œuvres satisfactoires pour de petites fautes et même sans qu'on ait fait de péché.

***Objection N°5.***

On ne requiert pas de nous ce qui n'est pas en notre pouvoir. Or, il n'est pas en notre pouvoir de répandre des larmes ; on ne doit donc pas l'exiger de celui qui se confesse.

***Réponse à l'objection N°5 :***

On doit entendre cette expression des larmes intérieures ou spirituelles[2].

Mais le sentiment des docteurs est contraire.

***Conclusion.***

Il faut que la confession considérée comme acte de vertu soit discrète, volontaire, pure, forte, modeste, larmoyante, humble, vraie, claire, simple, entière ; mais si on la considère comme partie d'un sacrement, il est nécessaire qu'elle soit accusatrice, obéissante et secrète, et il est utile qu'elle soit fréquente et prompte.

Il faut répondre que parmi ces conditions il y en a qui sont nécessaires à la confession, et d'autres qui ont pour but sa perfection. Celles qui sont nécessaires lui conviennent comme acte de vertu et ou comme partie d'un sacrement. Si on la considère de la première manière, on peut l'envisager par rapport à la vertu en général, ou par rapport à la vertu spéciale dont elle est l'acte, ou par rapport à l'acte lui-même. Par rapport à la vertu en général il y a quatre conditions, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 4). La première c'est qu'on sache ce que l'on fait ; c'est pour cela qu'il est dit que la confession doit être discrète, dans le sens que dans tout acte de vertu il faut de la prudence. Cette discrétion consiste à confesser les fautes les plus graves avec plus de poids et de gravité. La seconde c'est qu'on soit libre, parce que les actes des vertus doivent avoir ce caractère, et c'est pour ce motif qu'on dit qu'elle doit être volontaire. La troisième c'est qu'on agisse pour une fin légitime. C'est ce qui fait dire que la confession doit être pure, c'est-à-dire inspirée par une intention droite. La quatrième c'est qu'on agisse d'une manière constante, et c'est à cet égard qu'on dit que la confession doit être forte, c'est-à-dire qu'on ne doit pas s'écarter de la vérité par honte. Si l'on considère la confession comme un acte de la vertu de la pénitence, on remarque :

1. Qu'elle commence par l'horreur qu'on a de la honte du péché, et à ce titre la confession doit être modeste, c'est-à-dire qu'on ne doit pas se vanter de ses péchés à cause de la vanité du siècle qui s'y mêle.
2. Elle s'élève à la douleur que l'on a du péché qu'on a commis, et sous ce rapport on dit qu'elle est larmoyante.
3. Enfin elle a pour terme le mépris de soi-même, et par rapport à cela elle doit être humble, de telle sorte qu'on avoue sa misère et sa faiblesse.

D'après la nature propre de cet acte qui est une confession, il faut qu'elle soit une manifestation. Cette manifestation peut être empêchée de quatre manières :

1. Par la fausseté, et à cet égard on dit qu'elle doit être fidèle, c'est-à-dire vraie.

1 Des novateurs ayant prétendu que la confession secrète n'avait été introduite que fort tard dans l'Église, le concile de Trente s'est exprimé ainsi à ce sujet : Cùm à sanctissimis et antiquissimis Patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, quâ ab initio Ecclesia sancta usa est, et modò etiam utitur, fuerit semper commendata, manifestè refellitur inanis eorum calumnia qui eam à divino mandato alienam et inventum humanum esse, atque à Patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse docere non verentur (sess. 14, chap. 5). †

2 Les larmes du corps ne sont qu'un effet de la sensibilité physique, et par conséquent elles ne sont pas essentielles à la contrition, qui doit être purement intérieure. †

2. Par l’obscurité des mots, et c’est pour obvier à cet inconvénient qu’on demande qu’elle soit claire, de manière que les expressions ne renferment rien d’obscur.
3. Par la multiplicité des paroles, et c’est pour cela qu’on dit qu’elle doit être simple, c’est-à-dire qu’il ne faut exposer en confession que ce qui se rapporte à l’étendue de la faute.
4. En sous-entendant quelques-unes des choses que l’on doit déclarer, et c’est contre ce défaut qu’on dit qu’elle doit être entière.

Si l’on considère la confession comme une partie d’un sacrement, alors elle implique le jugement du prêtre qui en est le ministre. Il faut donc qu’elle soit accusatrice par rapport à celui qui se confesse ; prête à obéir par rapport au prêtre ; secrète, quant à la condition du tribunal dans lequel il s’agit des secrets de la conscience. Mais pour que la confession soit meilleure, il est bon qu’elle soit fréquente, et qu’elle soit prompte, c’est-à-dire qu’on se confesse immédiatement[1].

**09**

1 Ces deux dernières conditions sont de conseil, mais elles ne sont pas obligatoires. †

# QUESTION 10 : DE L'EFFET DE LA CONFESSION

Question 10 : De l'effet de la confession.....74
Article 1 : La confession délivre-t-elle de la mort du péché ?.....74
Article 2 : La confession délivre-t-elle de la peine de quelque manière ?.....75
Article 3 : La confession ouvre-t-elle le paradis ?.....77
Article 4 : La confession donne-t-elle l'espérance du salut ?.....77
Article 5 : La confession générale suffit-elle pour effacer les péchés mortels oubliés ?.....78

Nous devons ensuite considérer l'effet de la confession.

À cet égard il y a cinq questions à examiner :

1. La confession délivre-t-elle de la mort du péché ?[1]
2. Délivre-t-elle de la peine de quelque manière ?[2]
3. Ouvre-t-elle le paradis ?[3]
4. Accorde-t-elle l'espérance du salut ?[4]
5. La confession générale efface-t-elle les péchés mortels oubliés ?[5]

## Article 1 : La confession délivre-t-elle de la mort du péché ?

**10**

***Objection N°1.***

Il semble que la confession ne délivre pas de la mort du péché. Car la confession suit la contrition. Or, la contrition efface suffisamment la faute. Donc la confession ne délivre pas de la mort du péché.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La contrition est accompagnée du vœu de se confesser ; c'est pourquoi elle délivre ainsi de leurs fautes les pénitents, comme le désir du baptême délivre ceux qui doivent être baptisés.

1 Il est de foi que la confession délivre des péchés quand on la fait d'une manière convenable et qu'on reçoit l'absolution : Effectus hujus sacramenti, dit le concile de Trente, est absolutio à peccatis. Ante hoc tribunat sistè voluit, ajoute le concile de Trente, ut per sacerdotum sententiam ab admissis peccatis possent librari (sess. 14, chap. 2). †

2 Cet article est une réfutation de ceux qui disent qu'avec l'absolution la faute et la peine sont l'une et l'autre complètement remises, ce que le concile de Trente a condamné en ces termes : Si quis dixerit totam pœnam sibi cum culpa remitti semper à Deo… anathema sit (sess. 14, can. 12). †

3 Cet article est contraire aux manichéens et aux autres hérétiques, qui ont avancé que la confession ne servait à rien pour la rémission des péchés. †

4 La confession donne l'espérance du salut à un double titre, comme bonne œuvre et comme faisant partie d'un sacrement. Bene operatibus usque in finem, dit le concile de Trente, proponenda est vita æterna et tanquam gratia filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda (sess. 6, chap. 16). †

5 Le concile de Trente enseigne que les péchés oubliés dans une confession générale sont aprdonnés : Reliqua epccata, quæ diligenter, cogitanti non occurrunt, in universum eâdem confessione inclusa esse intelliguntur : pro quibus fideliter cum Propheta dicimus : Ab occultis meis munda me, Domine (sess. 14, chap. 5). †

***Objection N°2.***

Comme le péché mortel est une faute, de même aussi le péché véniel. Or, par la confession un péché qui était mortel auparavant devient véniel, comme on le voit (Sent. 4, dist. 17). Donc la confession ne remet pas la faute, mais elle change une faute en une autre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mot véniel ne se prend pas en cet endroit pour une faute, mais pour une peine que l'on peut expier facilement[1]. Il ne s'ensuit donc pas qu'une faute se convertisse en une autre, mais qu'elle est anéantie. Car un péché est appelé véniel de trois manières, d'abord en son genre : comme une parole inutile ; ensuite d'après sa cause, c'est-à-dire parce qu'il a en lui-même un motif de pardon, comme le péché qu'on a commis par faiblesse ; et enfin d'après l'événement, comme dans la circonstance présente. Car par la confession il arrive que l'homme obtient le pardon d'une faute passée.

Mais c'est le contraire. La confession est une partie du sacrement de pénitence. Or, la pénitence délivre de la faute. Donc la confession aussi.

***Conclusion.***

Puisque la contrition ne délivre de la faute qu'autant qu'elle est accompagnée de la résolution de se confesser, on doit dire pour ce motif que la confession délivre l'âme de la mort du péché.

Il faut répondre que la pénitence, comme sacrement, se perfectionne surtout dans la confession, parce que c'est par elle que l'homme se soumet aux ministres de l'Église qui sont les dispensateurs des sacrements. Car la contrition est accompagnée de la résolution qu'on a prise de se confesser, et la satisfaction est déterminée selon le jugement du prêtre auquel la confession s'est faite. Et parce que dans le sacrement de pénitence comme dans le baptême, on reçoit la grâce par laquelle est produite la rémission des péchés, la confession remet le péché par la force de l'absolution qui lui est adjointe, comme le baptême le remet aussi. Or, le baptême délivre de la mort du péché, non seulement selon qu'on le reçoit réellement, mais encore selon qu'on le reçoit de vœu ; comme on le voit dans ceux qui s'approchent du baptême ayant été déjà sanctifiés. Et si l'on n'y mettait pas d'obstacle, on obtiendrait par la collation même du baptême la grâce qui remet les péchés, si on n'en avait pas obtenu la rémission auparavant. Il en faut dire autant de la confession qui est jointe à l'absolution. Car du moment que le pénitent a eu antérieurement le désir de la faire, elle l'a délivré du péché[2]. Mais la grâce est ensuite augmentée dans l'acte même de la confession et de l'absolution. Et l'on obtiendrait la rémission de ses fautes, quand même la douleur qu'on a eue auparavant n'aurait pas été suffisante pour la contrition[3], pourvu qu'on ne mît point d'obstacle en ce moment à la grâce. C'est pourquoi comme on dit du baptême qu'il délivre de la mort, de même aussi on peut le dire de la confession.

## Article 2 : La confession délivre-t-elle de la peine de quelque manière ?

**10**

***Objection N°1.***

1 Alors ce passage signifie qu'après la confession il ne reste du péché mortel qu'une certaine peine temporelle pour laquelle on peut facilement satisfaire. †

2 S'il a eu alors la contrition parfaite. †

3 C'est ainsi que celui qui n'a que l'attrition se trouve pardonné quand il reçoit l'absolution. †

Il semble que la confession ne délivre pas de la peine de quelque manière. Car le péché ne mérite qu'une peine éternelle ou qu'une peine temporelle. Or, la peine éternelle est remise par la contrition, tandis que la peine temporelle l'est par la satisfaction. La confession ne remet donc de la peine.

***Objection N°2.***

La volonté est réputée pour le fait, comme le dit le Maître des sentences (æquival., liv. 4, dist. 17). Or, celui qui est contrit a eu le dessein de se confesser. Il en a donc retiré autant d'avantage que s'il se fût confessé, et par conséquent la confession qu'il fait ensuite ne le délivre nullement de la peine qu'il a méritée.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La volonté n'est pas réputée pour le fait dans ce qui vient d'un autre, comme le baptême ; car la volonté de recevoir le baptême ne vaut pas sa réception. Mais la volonté est réputée pour le fait dans les choses qui dépendent absolument de nous. C'est encore vrai quant à la récompense essentielle, mais non quant à l'éloignement de la peine et par rapport aux choses qui ne sont l'objet du mérite qu'accidentellement et secondairement. C'est pourquoi celui qui s'est confessé et qui a été absous sera moins puni dans le purgatoire que celui qui n'est que contrit[1].

Mais c'est le contraire. La confession est pénible. Or, la peine due au péché s'expie par toutes les œuvres pénibles. Elle s'expie donc aussi par la confession.

***Conclusion.***

Comme la confession délivre de la faute par la force de l'absolution qui lui est jointe ; de même elle délivre aussi de la peine éternelle ; elle affaiblit aussi la peine temporelle puisqu'elle est jointe à une certaine honte, et elle l'affaiblit plus ou moins selon les dispositions plus ou moins heureuses du pénitent et en raison de l'humiliation qui en résulte.

Il faut répondre que la confession jointe à l'absolution a le pouvoir de délivrer de la peine de deux manières :

1. D'après la force même de l'absolution. En ce sens elle délivre, quand on a le dessein de s'y soumettre, de la peine éternelle, comme aussi de la faute. Cette peine est la peine qui condamne et qui extermine totalement. L'homme qui en est délivré reste encore soumis à la peine temporelle, selon que cette peine est une médecine qui purifie et qui excite au bien. C'est cette peine que doivent souffrir dans le purgatoire ceux qui ont été délivrés de la peine de l'enfer. Elle n'est pas à la vérité, proportionnée aux forces du pénitent qui vit en ce monde ; mais elle est si affaiblie par la puissance des clefs qu'elle n'est plus supérieure à ses forces, et que par la satisfaction il peut se purifier en cette vie.
2. Elle diminue la peine d'après la nature même de l'acte de celui qui se confesse ; parce que cet acte est accompagné de la peine de l'humiliation. C'est pourquoi la peine est d'autant plus faible qu'on se confesse plus souvent de ses péchés[2].

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

1 Ces avantages rendent le devoir de la confession plus facile, suivant cette remarque du concile de Trente : Ipsa verò hujusmodi confessionis difficultas et peccata detegendi verecrundia, gravis quidem videri posset, nisi tet, tantisque commodis et consolationibus levartur, quæ omnibus dignè ad hoc sacramentum accedentibus per absolutionem certissimè feruntur (sess. 14, chap. 5). †

2 C'est ce qui prouve l'avantage de la confession fréquente. †

## Article 3 : La confession ouvre-t-elle le paradis ?

**10**

***Objection N°1.***

Il semble que la confession n'ouvre le paradis pas le paradis. Car les divers sacrements produisent des effets différents. Or, il appartient au baptême d'ouvrir le paradis. Donc ce n'est pas l'effet de la confession.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique le baptême et la pénitence soient des sacrements différents, cependant ils agissent par la puissance de la seule passion du Christ par laquelle l'entrée du paradis nous a été ouverte.

***Objection N°2.***

On ne peut pas entrer dans ce qui est fermé avant qu'il ne soit ouvert. Or, celui qui meurt avant de s'être confessé, peut rentrer dans le paradis. La confession n'ouvre donc pas le paradis.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Avant qu'il n'eût la volonté de se confesser, le paradis était fermé à celui qui pèche mortellement. Quoiqu'il lui ait été ensuite ouvert par la confession qui implique le dessein de se confesser, même avant qu'il l'ait fait réellement ; cependant l'obstacle de la peine qu'il a méritée n'est pas totalement enlevé, tant qu'il ne s'est pas confessé et qu'il n'a pas satisfait[1].

Mais c'est le contraire. La confession fait que l'homme est soumis aux clefs de l'Église. Or, ce sont ces clefs qui ouvrent le paradis. Donc la confession aussi.

***Conclusion.***

La confession sacramentelle délivrant l'homme du péché et de la peine qu'il a méritée, on dit avec raison qu'elle ouvre la porte du paradis.

Il faut répondre qu'on est empêché d'entrer dans le paradis par la faute et par la peine qu'on a à expier. La confession enlevant ces obstacles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2 préc.), on dit pour ce motif qu'elle ouvre le paradis.

## Article 4 : La confession donne-t-elle l'espérance du salut ?

**10**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas considérer comme un effet de la confession qu'elle donne l'espérance du salut. Car l'espérance provient de tous les actes méritoires. Elle ne paraît donc pas être un effet propre de la confession.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'espérance du salut ne peut venir principalement de nos actes, mais de la grâce du Rédempteur. Et parce que la confession s'appuie sur la grâce du Rédempteur, elle donne pour ce motif l'espérance du salut, non seulement comme étant un acte méritoire, mais encore comme étant une partie d'un sacrement.

1 Par conséquent, s'il venait à mourir dans cet état, il irait au purgatoire. †

***Objection N°2.***

Nous arrivons à l'espérance par la tribulation, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 5). Or, l'homme souffre la tribulation principalement par la satisfaction. Il appartient donc à la satisfaction de donner l'espérance du salut plutôt qu'à la confession.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La tribulation nous donne l'espérance du salut en mettant à l'épreuve notre propre vertu et en diminuant la peine due à nos péchés, au lieu que la confession le fait, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Par la confession l'homme devient plus humble et plus circonspect, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 17). Or, il reçoit par là même l'espérance du salut. Donc c'est un effet de la confession que d'accorder à l'homme cette espérance.

***Conclusion.***

La confession sacramentelle donne l'espérance du salut, en ce que par elle l'homme se soumet aux clefs de l'Église qui tirent leur vertu de la passion du Christ.

Il faut répondre que nous n'espérons la rémission de nos péchés que par le Christ. Et parce que l'homme se soumet par la confession aux clefs de l'Église qui tirent leur vertu de la passion du Christ, on dit pour ce motif qu'elle donne l'espérance du salut.

## Article 5 : La confession générale suffit-elle pour effacer les péchés mortels oubliés ?

**10**

***Objection N°1.***

Il semble que la confession générale ne suffise pas pour effacer les péchés mortels oubliés. Car il n'est pas nécessaire qu'on confesse de nouveau un péché qui a été effacé par la confession. Si les péchés oubliés étaient remis par la confession générale, il ne serait donc pas nécessaire de les confesser quand ils reviennent à l'esprit.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans la confession sacramentelle, non seulement on requiert l'absolution, mais on attend encore le jugement du prêtre qui impose la satisfaction. C'est pour ce motif que quoique l'absolution ait été donnée on est tenu cependant de se confesser[1] pour suppléer à ce qui a manqué à la confession sacramentelle.

***Objection N°2.***

Celui qui ne se sent pas de péché n'en a pas ou il a oublié ceux qu'il a. Si donc par la confession générale les péchés mortels oubliés pardonnés, quiconque ne se sent pas de péché mortel, quand il fait une confession générale, peut être certain qu'il en est exempt ; ce qui est contraire à ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 4, 4) : Ma conscience ne me reproche rien ; mais je ne suis pas pour cela justifié.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 On doit se confesser de la faute oubliée du moment qu'elle se présente à l'esprit, parce que dans l'absolution précédente on n'a été pardonné que parce qu'on était dans la disposition de confesser ses autres fautes si on s'en souvenait. †

La confession n'opère, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), qu'autant qu'elle présuppose la contrition. On ne peut pas non plus savoir si on a la contrition véritable qu'on ne peut savoir avec certitude si on a la plénitude de la grâce. C'est pourquoi on ne peut savoir avec certitude si on a reçu par la confession générale le pardon du péché qu'on a oublié, quoiqu'on puisse le penser par conjecture.

***Objection N°3.***

Personne ne tire avantage de sa négligence. Or, il ne peut pas arriver, sans qu'il y ait de la négligence, qu'on oublie un péché mortel, avant qu'il soit pardonné. On ne peut donc pas en retirer cet avantage, c'est qu'on en obtienne le pardon sans une confession spéciale.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans ce cas on ne tire pas profit de sa négligence, puisqu'on n'obtient une rémission de ses fautes aussi pleine, ni les mêmes mérites, et qu'on est tenu de se confesser de nouveau lorsqu'on vient à se rappeler ce qu'on a oublié.

***Objection N°4.***

Ce que le pénitent ignore absolument est plus éloigné de sa connaissance que ce qu'il a oublié. Or, la confession générale n'efface pas les péchés commis par ignorance, parce que, dans ce cas, les hérétiques qui ne connaissent pas les péchés dans lesquels ils sont, ou même les gens simples, seraient absous par une confession générale ; ce qui est faux. Cette espèce de confession n'efface donc pas les péchés oubliés.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'ignorance du droit n'excuse pas[1], parce qu'elle est un péché ; mais l'ignorance de fait excuse. Ainsi, celui qui ne confesse pas ses péchés parce qu'il ne sait pas que ce sont des fautes, par suite de l'ignorance où il est du droit divin, n'est pas excusable à l'égard de ses dispositions, mais il le serait s'il ignorait qu'un acte est une faute, parce qu'il n'aurait pas connu certaines circonstances particulières ; comme celui qui s'approche d'une femme qu'il prend pour son épouse. Or, l'oubli d'un péché qu'on a commis vient de l'ignorance d'un fait ; c'est pourquoi elle excuse du péché de fiction qui empêche de retirer de la confession et de l'absolution aucun fruit.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 33, 6) : Approchez-vous de lui, éclairez-vous de sa lumière, et vos visages ne seront point confondus. Or, celui qui confesse tous les péchés qu'il connaît s'approche de Dieu autant qu'il lui est possible, et on ne peut pas demander de lui davantage. Il ne sera donc pas confondu par le refus qu'on lui fera éprouver, mais obtiendra son pardon.

Celui qui se confesse obtient son pardon, à moins qu'il ne soit dans de mauvaises dispositions. Or, celui qui confesse tous les péchés qu'il a dans la mémoire et qui en a oublié quelques-uns, n'a pas pour cela des dispositions mauvaises, parce qu'il est dans une ignorance de fait qui excuse du péché. Il obtient donc son pardon, et par conséquent les péchés qu'il a oubliés lui sont remis, puisque c'est une impiété de n'espérer son pardon qu'à demi.

***Conclusion.***

Les péchés mortels oubliés sont effacés par la confession générale ; mais si on se rappelle un péché mortel on a besoin de le confesser en particulier pour montrer la honte qu'on en a.

1 Elle n'excuse qu'autant qu'elle est invincible ou qu'elle porte sur des choses qu'on n'est pas tenu de connaître. †

Il faut répondre que la confession opère, en présupposant la contrition qu'efface la faute. Ainsi, la confession se rapporte directement à la remise de la peine[2]. Elle le fait par la honte qui l'accompagne et par le pouvoir des clefs auxquels se soumet celui qui se confesse. Or, il arrive quelquefois que par la contrition antérieure un péché a été effacé quant à la faute, soit en général, si on n'en a plus alors le souvenir, soit en particulier. Et si avant la confession on a oublié un péché, la confession générale sacramentelle contribue néanmoins à la remise de la peine, d'après le pouvoir des clefs auxquelles le pénitent se soumet, pourvu qu'en ce qui le concerne il n'y apporte aucun obstacle ; mais par rapport à la honte de la confession qui diminue le péché, la peine due au péché dont on n'a pas eu spécialement à rougir devant le prêtre ne se trouve pas diminuée.

**10**

2 Saint Thomas a tacitement rétracté quand il dit que le sacrement de pénitence a été principalement institué ad deletionem peccati mortalis (3a pars, quest. 84, art. 2, Réponse N°3), et quand il dit art. 3 que l'absolution du prêtre n'est pas seulement déclaratoire, mais qu'elle produit la rémission des péchés (Cf. suppl. quest. 6, art. 1, et lect. 4 in chap. 20 Jean). †

# QUESTION 11 : DU SCEAU DE LA CONFESSION

Question 11 : Du sceau de la confession.....81
Article 1 : Un prêtre est-il tenu dans tous les cas à cacher les péchés qu'il connaît sous le sceau de la confession ?.....81
Article 2 : Le sceau de la confession s'étend-il à d'autres choses qu'à celles qui concernent la confession ?.....84
Article 3 : N'y a-t-il que le prêtre qui soit tenu au sceau de la confession ?.....85
Article 4 : Un prêtre peut-il avec la permission de son pénitent faire connaître à un autre un péché qu'il sait sous le sceau de la confession ?.....86
Article 5 : Peut-on révéler à un autre ce qu'on sait pas la confession et aussi d'une autre manière ?.....87

Nous devons ensuite nous occuper du sceau de la confession.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. Est-on tenu de cacher dans tous les cas ce qu'on possède sous le sceau de la confession ?[1]
2. Le sceau de la confession s'étend-il à d'autres choses qu'à celles qui regardent la confession ?
3. N'y a-t-il que le prêtre qui soit obligé au sceau de la confession ?
4. Un prêtre peut-il avec la permission du pénitent faire connaître à un autre une faute qu'il connaît sous le sceau de la confession ?[2]
5. Est-on tenu de cacher ce qu'on connaît par la confession, quoiqu'on l'ait appris autrement ?

## Article 1 : Un prêtre est-il tenu dans tous les cas à cacher les péchés qu'il connaît sous le sceau de la confession ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble qu'un prêtre ne soit pas tenu de cacher dans tous les cas les péchés qu'il connaît sous le sceau de la confession. Car, comme le dit saint Bernard (implic. in tract. De præcepto et dispensat., chap. 2 à med.) : Ce qui a été établi pour la charité ne combat pas contre elle. Or, en cachant une confession, on irait dans certain cas contre la charité ; par exemple, si on sait par la confession que quelqu'un est hérétique et qu'on puisse l'amener à cesser de corrompre le peuple. Il en est de même de celui qui sait par la confession qu'il y a affinité entre des personnes qui veulent se marier. Dans ce cas on doit donc révéler la confession.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 Le confesseur est tenu au secret de la confession par toutes les lois positives divines et humaine. Le concile de Latran, sous Innocent III, s'exprime ainsi à ce sujet (chap. 24) : Caveat autem omnino, ne verbo vel signo, vel alio quovis modo prodat aliquatenùs peccatorem… quoniam qui peccatum in pœnitientiali judicio sibi detectum præsumpserit revelare, non solùm à sacerdoti officio deponendum decernimus, verùm etiam ad agendam perpetuam pœnitentiam ina rctum monasterium detrudendum. †

2 Tous les théologiens reconnaissent en général qu'un confesseur peut parler des choses qu'il a entendues en confession si le pénitent lui en donne la permission ; mais il faut une permission expresse, une permission tacite ou présumée ne suffirait pas, et le confesseur ne doit demander cette permission que pour des motifs raisonnables. Si le pénitent la lui refuse, même quand il aurait tort de le faire, il ne peut passer outre. †

Il y en a qui disent que le prêtre n’est tenu de garder sous le sceau de la confession que les fautes à l’égard desquelles le pénitent promet de se corriger ; que pour les autres il peut les dire à celui qui peut être utile au pénitent et qui ne peut lui nuire. Mais cette opinion est erronée parce qu’elle est contraire à la vérité du sacrement. Car comme le baptême est un sacrement, quoiqu’on s’en approche avec de mauvaises dispositions et qu’on n’y change rien pour ce motif de ce qui lui est essentiel ; de même la confession ne cesse pas être sacramentelle, quoique celui qui se confesse ne se propose pas de se corriger. C’est pourquoi sa confession n’en doit pas moins être conservée sous le secret. Toutefois le sceau de la confession n’est pas contraire à la charité. Car la charité n’exige pas qu’on apporte un remède à un péché qu’on ignore. Or, ce qu’on sait sous le sceau de la confession est comme une chose qu’on ne sait pas, puisqu’on ne le sait pas comme homme, mais comme Dieu. Cependant dans les cas précités on doit remédier au mal, autant qu’on le peut, sans révéler la confession ; par exemple, en donnant des avis à ceux qui se confessent, et en donnant des soins aux autres pour qu’ils ne laissent pas corrompre par l’hérésie. On peut aussi dire à un prélat à veiller avec plus de soin sur son troupeau, mais, toutefois sans rien échapper qui trahisse soit de vive voix, soit par signe, celui qui s’est confessé.

***Objection N°2.***

Il n’est pas nécessaire d’observer une chose à laquelle on n’est obligé que d’après un précepte de l’Église, du moment que l’Église donne un ordre contraire. Or, le secret de la confession n’a été établi que d’après un statut de l’Église. Si donc l’Église ordonne à celui qui sait quelque chose d’un péché de le dire, celui qui le sait par la confession doit le faire.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Le précepte du secret de la confession est une conséquence du sacrement lui-même. C’est pourquoi comme le précepte de faire la confession sacramentelle est de droit divin et qu’on ne peut en être exempté ni par une dispense, ni par une loi humaine ; de même personne ne peut être contraint par un homme de révéler la confession, ni y être autorisé. Par conséquent, si on ordonne sous peine d’excommunication déjà portée de dire ce qu’on sait sur tel ou tel péché, on ne doit pas le faire ; parce qu’on doit penser que l’intention de celui qui promulgue cet ordre c’est qu’on révèle ce qu’on sait comme homme, et que dans ce cas on ne sait rien comme tel. Et quand même on serait interrogé au sujet de la confession, on ne devrait pas répondre[1], et on n’encourrait pas l’excommunication ; parce qu’on n’est soumis à son supérieur que comme homme, et qu’on ne sait pas cela comme homme, mais comme Dieu.

***Objection N°3.***

On doit suivre sa conscience plutôt que de sauver la réputation d’autrui, parce que la charité bien ordonnée le prescrit. Or, quelquefois on ne peut cacher le péché d’un autre qu’au détriment de sa propre conscience ; comme quand on est appelé en témoignage pour un péché qu’on sait par la confession, et qu’on est obligé de jurer qu’on va dire la vérité, ou quand un abbé sait par la confession le péché d’un prieur qu’il a sous sa juridiction, et qui doit être pour lui une occasion de ruine s’il lui laisse son prieuré. Alors il est tenu de lui enlever la dignité de sa charge pastorale, quoiqu’en la lui enlevant il paraisse rendre publique sa confession. Il résulte donc que dans certain cas il soit permis de rendre la confession publique.

***Réponse à l’objection N°3 :***

1 Même quand on serait menacé de mort, on devrait plutôt mourir martyr du sceau sacramentel que révéler directement ou indirectement la confession d’un pénitent. †

On n’est appelé en témoignage que comme homme. C’est pourquoi sans blesser sa conscience on peut jurer qu’on ignore ce qu’on sait seulement comme Dieu. De même un prélat peut aussi sans blesser sa conscience laisser impuni un péché qu’il sait seulement comme Dieu, ou il peut le laisser sans remède, parce qu’il n’est tenu de remédier à une chose que selon la manière dont elle lui est déférée. Ainsi pour les choses qui lui sont déférées au for de la pénitence, il doit y remédier là autant qu’il le peut. Par exemple, dans le cas précité, un abbé doit avertir le prieur de résigner son prieuré, ou s’il refuse, il peut profiter d’une autre occasion pour le délivrer de sa charge[1], de telle sorte cependant qu’il évite tout soupçon au sujet de la révélation de la confession.

***Objection N°4.***

Un prêtre peut, au moyen de la confession d’un pénitent qu’il a entendu, avoir la conviction que cette personne est indigne d’une charge. Or, tout le monde est tenu de faire opposition à la promotion des sujets indignes, si l’occasion s’en présente. Par conséquent, puisqu’en faisant de l’opposition on paraît rendre suspect de péché et révéler ainsi d’une certaine manière la confession, il semble qu’on doive la révéler quelquefois.

***Réponse à l’objection N°4 :***

Il y a beaucoup d’autres causes que le péché qui rendent quelqu’un indigne de l’office d’une prélature telles que le défaut de science, le défaut d’âge ou tel autre défaut semblable. C’est pourquoi celui qui fait de l’opposition ne fait pas soupçonner une faute, et ne révèle pas la confession.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Decret. de pœnit. et rem., chap. Omnis utriusque, etc.) : Que le prêtre prenne garde de faire connaître le pécheur par un mot, par un signe ou de quelque autre manière que ce soit.

Le prêtre doit se consacrer à Dieu dont il est le ministre. Or, Dieu ne révèle pas les péchés qu’on découvre par la confession, mais il les cache. Le prêtre ne doit donc pas les révéler.

***Conclusion.***

Comme Dieu tient toujours voilé le péché de celui qui se soumet à lui par la pénitence, de même le prêtre doit toujours cacher les péchés de celui qui se confesse ; puisque la confession extérieure qui se fait au prêtre est le signe de la confession intérieure qui se fait à Dieu.

Il faut répondre que dans les sacrements les choses qui se font extérieurement sont les signes de celles qui se passent intérieurement. C’est pourquoi la confession par laquelle on se soumet à un prêtre est le signe de la soumission intérieure par laquelle on se soumet à Dieu. Or, Dieu cache le péché de celui qui se soumet à lui par la pénitence. Il faut donc qu’il y ait dans le sacrement de pénitence un signe de cette action. C’est pour ce motif qu’il est nécessaire au sacrement qu’on cache la confession, et que celui qui la révèle pèche comme ayant violé un sacrement. Indépendamment de cette considération, ce secret a encore d’autres avantages ; parce que les hommes sont par là même plus engagés à se confesser, et qu’ils confessent aussi plus simplement leurs fautes.

1 Mais il ne faut pas que ce qu’il a appris par la confession influe sur sa détermination, parce qu’il y aurait en cela une sorte de révélation indirecte. †

## Article 2 : Le sceau de la confession s'étend-il à d'autres choses qu'à celles qui concernent la confession ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble que le sceau de la confession s'étende à d'autres choses qu'à celles qui appartiennent à la confession. Car il n'y a que les péchés qui soient l'objet de la confession. Or, quelquefois en disant ses fautes on raconte beaucoup de choses qui n'appartiennent pas à la confession. Par conséquent, puisqu'on dit ces choses au prêtre comme à Dieu, il semble qu'elles soient aussi comprises sous le sceau de la confession.

***Objection N°2.***

Quelquefois on dit à quelqu'un un secret et celui-ci le reçoit sous le sceau de la confession. Donc le sceau de la confession s'étend à des choses qui n'appartiennent pas à la confession.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On ne doit pas facilement recevoir quelque chose de cette manière ; si cependant on le fait, on est tenu par sa promesse de le cacher comme si on le savait par la confession, quoiqu'on ne possède pas ce secret sous le sceau de la confession.

Mais c'est le contraire. Le sceau de la confession est quelque chose d'annexé à la confession sacramentelle. Or, les choses qui sont annexées à un sacrement ne s'étendent pas au-delà de ce sacrement. Donc le sceau de la confession ne s'étend qu'aux choses dont la confession sacramentelle est l'objet.

***Conclusion.***

Le sceau de la confession étant quelque chose d'annexé à la confession sacramentelle, il ne s'étend directement qu'aux choses qui sont l'objet de la confession sacramentelle, quoiqu'il comprenne indirectement à cause du scandale les choses qui n'appartiennent pas à la confession sacramentelle.

Il faut répondre que le sceau de la confession ne s'étend directement qu'aux choses qui sont l'objet de la confession sacramentelle, mais il comprend indirectement ce qui n'appartient pas à la confession, comme les choses qui pourraient faire connaître le pécheur ou le péché[1]. Néanmoins on doit tenir secrètes ces choses-là avec le plus grand soin, soit à cause du scandale soit à cause du penchant qui pourrait résulter de l'habitude où l'on serait d'en parler.

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

1 Ainsi le secret de la confession ne comprend pas seulement les péchés mortels ou véniels, mais encore les vices, les penchants, les imperfections, les tentations, les défauts naturels ou accidentels, en un mot tout ce qui pourrait faire de la peine d'une manière quelconque au pénitent, et lui rendre la confession difficile ou odieuse. †

## Article 3 : N’y a-t-il que le prêtre qui soit tenu au sceau de la confession ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble qu’il n’y ait pas que le prêtre qui soit tenu au sceau de la confession. Car quelquefois dans une nécessité pressante, on se confesse à un prêtre par interprète. Or, l’interprète, à ce qu’il semble, est tenu de cacher la confession. Il n’y a donc pas que le prêtre qui possède une chose sous le sceau de la confession.

***Objection N°2.***

Dans le cas de nécessité on peut quelquefois se confesser à un laïque. Or, il est tenu de tenir secret les péchés qu’on lui confesse, puisqu’on les lui dit comme à Dieu. Il n’y a donc pas que le prêtre qui ait le sceau de la confession.

***Objection N°3.***

Quelquefois il y en a qui se disent prêtres pour pénétrer au moyen de cette fraude dans la conscience d’un autre. Or, celui qui agit ainsi pèche, à ce qu’il semble, s’il révèle la confession. Il n’y a donc pas que le prêtre qui ait le sceau de la confession.

Mais c’est le contraire. Le prêtre seul est ministre de ce sacrement. Or, le sceau de la confession est annexé à ce sacrement. Il n’y a donc que le prêtre qui le possède.

On est tenu de tenir secrètes les choses qu’on a entendues dans la confession, parce qu’on ne les sait pas comme homme, mais comme Dieu. Or, il n’y a que le prêtre qui soit ministre de Dieu. Il n’y a donc que lui qui soit tenu à ce secret.

***Conclusion.***

Quoique le sceau de la confession ne provienne proprement qu’au prêtre, comme ministre des clefs, cependant, comme un laïque qui entend une confession par nécessité, participe d’une certaine manière à l’acte des clefs, de même il participe aussi à l’acte du sceau de la confession.

Il faut répondre que le sceau de la confession convient au prêtre[1] selon qu’il est ministre de ce sacrement ; ce qui n’est rien autre chose que le devoir de tenir la confession secrète, comme les clefs sont le pouvoir d’absoudre. Cependant comme quelqu’un qui n’est pas prêtre participe en certains cas d’une certaine manière à l’acte des clefs, en entendant une confession par nécessité ; de même il participe aussi d’une certaine façon à l’acte de la confession, et il est tenu au secret[2], quoique à proprement parler, il ne possède pas le sceau de la confession.

La réponse aux objections est par là même évidente.

1 Le secret de la confession lie directement d’abord le confesseur qui a entendu la confession, ensuite le supérieur auquel on se serait adressé pour des cas réservés, s’il y avait eu lieu ; ceux que le confesseur consulte avec la permission du pénitent, quand cela est nécessaire ; l’interprète qui sert d’intermédiaire entre le pénitent et le confesseur, quand ils ne parlent pas la même langue ; enfin tous ceux qui sont initiés d’une manière ou d’une autre à la confession du pénitent, avec son consentement. †

2 Celui qui aurait entendu par indiscrétion la confession d’un autre, ou qu’il l’aurait lue, serait tenu, d’après certains théologiens, au secret sacramentel ; mais tous reconnaissent qu’il est tenu certainement au secret naturel. †

## Article 4 : Un prêtre peut-il avec la permission de son pénitent faire connaître à un autre un péché qu'il sait sous le sceau de la confession ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble qu'un prêtre ne puisse pas avec la permission de son pénitent faire connaître à un autre un péché qu'il sait sous le sceau de la confession. Car ce que ne peut le supérieur, l'inférieur ne le peut pas non plus. Or, le pape ne pourrait pas autoriser quelqu'un à dire un autre une faute qu'il sait par la confession. Donc celui qui se confesse ne peut pas le lui permettre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le pape ne peut pas permettre à un prêtre de dire ce qu'il sait par la confession, parce qu'il ne peut pas faire qu'il le sache comme homme, tandis que le pénitent peut bien le faire.

***Objection N°2.***

Ce qui a été établi pour le bien général de l'Église ne peut être annulé par la volonté d'un seul. Or, le secret de la confession a établi pour le bien de l'Église entière, afin que les hommes s'approchent de la confession avec plus de confiance. Donc celui qui se confesse ne peut pas permettre au prêtre de parler de ce qu'il lui a dit.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On n'annule pas ce qui a été établi pour le bien commun ; car le sceau de la confession n'est pas rompu quand on dit ce qu'on sait d'une autre manière.

***Objection N°3.***

Si on pouvait donner cette permission à un prêtre, il semble que ce serait un moyen de pallier la malice des mauvais prêtres, parce qu'ils pourraient prétendre qu'on leur a donné cette permission et pécher ainsi impunément ; ce qui n'est pas convenable. Il semble donc que le pénitent ne puisse donner cette permission.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On n'assure pas pour cela l'impunité aux mauvais prêtres ; parce que si on les accuse, ils sont obligés de prouver qu'ils ont révélé la confession d'après l'autorité du pénitent.

***Objection N°4.***

Celui à qui le prêtre révélera ce péché ne le connaîtra pas sous le sceau de la confession, et par conséquent un péché qui est déjà effacé pourra devenir public ; ce qui répugne. On ne peut donc accorder une pareille permission.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Celui qui est admis à la connaissance d'une faute par l'intermédiaire du prêtre, du consentement du pénitent, participe d'une certaine manière à l'acte du prêtre[1]. C'est pourquoi il en est de lui comme d'un interprète, à moins que par hasard le pécheur ne veuille qu'il le sache absolument et librement.

1 Il est tenu directement au secret sacramentel, comme nous l'avons observé (art. préc.). †

Mais c’est le contraire. Un supérieur peut renvoyer de son consentement un pénitent à un prêtre inférieur avec des lettres dimissoires. Un prêtre peut donc aussi révéler à un autre un péché de son pénitent du consentement de ce dernier.

Celui qui peut faire une chose par lui-même peut aussi la faire par un autre. Or, celui qui se confesse peut révéler par lui-même à un autre le péché qu’il a fait. Il peut donc aussi le révéler au prêtre.

***Conclusion.***

Le pénitent pouvant faire que le prêtre sache comme homme ce qu’il a su comme Dieu, s’il lui accorde la faculté de découvrir sa confession, dans le cas où celui-ci la révèle, il ne viole pas le sceau de la confession, mais il doit le faire sans scandale dans la crainte qu’on ne croie qu’il a violé le secret qui lui a été confié.

Il faut répondre qu’il y a deux motifs pour lesquels le prêtre est tenu de cacher les péchés qu’on lui confesse. Le premier et le principal c’est que le secret est de l’essence du sacrement, en ce sens qu’il sait les péchés comme Dieu, dont il tient la place dans la confession ; un autre motif, c’est pour éviter le scandale. Or, le pénitent peut faire que ce que le prêtre savait comme Dieu, il le sache aussi comme C’est ce qui a lieu quand il lui donne la permission de le dire. C’est pourquoi si le prêtre le dit, il ne rompt pas le sceau de la confession. Mais en le disant, il doit prendre garde au scandale, dans la crainte qu’il ne passe pour avoir brisé ce sceau.

## Article 5 : Peut-on révéler à un autre ce qu’on sait pas la confession et aussi d’une autre manière ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble qu’on ne puisse pas révéler à un autre ce qu’on sait par la confession et encore d’une autre manière. Car on ne rompt le sceau de la confession qu’en révélant un péché qu’on connaît au tribunal de la pénitence. Si donc on révèle un péché qu’on a entendu en confession, de quelque manière qu’on le sache autrement, il semble qu’on rompe le sceau de la confession.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Quand on dit qu’on a vu ce qu’on a entendu en confession, on ne révèle ce qu’on y a entendu que par accident ; comme celui qui sait une chose par l’ouïe et la vue, ne révèle pas ce qu’il a vu, absolument parlant, s’il dit qu’il a entendu, mais il le révèle par accident, parce que ce qu’il a entendu il lui est arrivé de l’avoir vu. C’est pourquoi dans ce cas on ne rompt pas le sceau de la confession.

***Objection N°2.***

Celui qui entend la confession de quelqu’un est obligé envers lui de ne pas révéler ses péchés. Or, si on promettait à quelqu’un de conserver pour soi ce qu’il aurait dit, on devrait ainsi le garder, de quelque manière qu’on l’apprenne ensuite. On doit donc aussi garder pour soi ce qu’on a appris en confession, de quelque façon qu’on le sache d’ailleurs ensuite.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Celui qui entend une confession n'est pas obligé à ne pas révéler les péchés absolument, mais seulement à ne pas les révéler selon qu'il les a connus dans la confession[1]. Car on ne doit dire en aucun cas qu'on a entendu une chose en confession.

***Objection N°3.***

De deux choses celle qui est la plus puissante entraîne après soi le reste. Or, la science par laquelle on connaît un péché comme Dieu est plus puissante et plus noble que celle par laquelle on le connaît comme homme. Elle entraîne donc celle-ci après elle, et par conséquent on ne peut faire de révélation qu'autant que la science par laquelle on sait comme Dieu l'exige.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce principe doit s'entendre de deux choses qui sont opposées ; mais la science par laquelle on sait un péché comme Dieu et celle par laquelle on le sait comme homme ne sont pas opposées. C'est pour cela que ce raisonnement n'est pas concluant.

***Objection N°4.***

Le secret de la confession a été établi pour éviter le scandale et empêcher d'éloigner les hommes de la confession. Or, si on pouvait dire ce qu'on a entendu en confession, quand même on le saurait d'autre part, il en résulterait néanmoins du scandale. On ne peut donc le dire d'aucune manière.

***Réponse à l'objection N°4 :***

On ne doit pas éviter le péché d'un côté au point de méconnaître la justice de l'autre. Car on ne doit pas abandonner la vérité à cause du scandale. C'est pourquoi quand la justice et la vérité sont en péril d'une manière imminente, on ne doit pas se refuser, à cause du scandale, de révéler ce qu'on a entendu en confession, mais qu'on sait aussi d'autre part. Cependant on est tenu d'éviter le scandale autant qu'il est en soi[2].

Mais c'est le contraire. On ne peut obliger un autre à une chose à laquelle il n'était pas tenu, à moins qu'on ne soit son supérieur et qu'à ce titre on lui impose un précepte. Or, celui qui a vu de ses yeux la faute d'un autre n'était pas tenu de la cacher. Par conséquent celui qui se confesse à lui, n'étant pas son supérieur, ne peut l'obliger à cacher ce péché par là même qu'il le lui confesse.

Dans cette hypothèse on pourrait se soustraire à la justice de l'Église, si pour échapper à la sentence d'excommunication qui va être portée contre quelqu'un pour un péché dont il a été convaincu, il suffisait de se confesser à celui qui doit porter cette sentence. Or, l'exécution de la justice est de précepte. On n'est donc pas tenu de cacher le péché qu'on a entendu en confession, si on le sait d'autre part.

***Conclusion.***

S'il y a nécessité, le confesseur peut faire connaître ce qui lui a été dit en confession, pourvu qu'il ait appris ces choses hors du tribunal avant ou après la confession, mais il doit avoir soin d'en parler comme homme, mais non comme Dieu.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois sortes d'opinions. En effet il y en a qui disent que ce qu'on a entendu en confession, on ne peut le dire à un autre d'aucune manière, même quand on l'aurait su d'autre part, soit avant, soit après. D'autres prétendent que par la confession on s'enlève le moyen de pouvoir parler de ce qu'on a su auparavant, mais qu'on reste libre de parler de ces

1 Il faut avoir bien soin de ne dire que ce qu'on a vu ou entendu hors de la confession, et de ne pas faire usage de ce qu'on sait par la confession, soit pour affirmer le fait d'une manière plus certaine, soit pour en modifier les circonstances. †

2 Pour éviter le scandale on peut dire dans quelles circonstances on a vu ou entendu ce que l'on raconte, en donner des preuves extérieures, pour que personne ne suppose que cette connaissance este venue de la confession. †

choses, si on vient à les apprendre après d'une autre manière. Mais ces deux opinions en accordant trop au sceau de la confession portent préjudice à la vérité et à la justice qu'on doit observer. Car on pourrait être plus porté à pêcher, si on ne craignait pas d'être accusé par celui auquel on s'est confessé, dans le cas où l'on viendrait à retomber dans la même faute en sa présence. De même la justice pourrait en souffrir beaucoup, si on ne pouvait rendre témoignage sur ce que l'on a vu après que le coupable s'en serait confessé. On ne peut pas dire, comme quelques-uns le font, que le confesseur doit protester qu'il ne tiendra pas secrète telle ou telle faute particulière ; parce qu'il ne pourrait faire cette protestation qu'après que le péché lui aurait été déclaré, et alors tout prêtre pourrait, quand il le voudrait, révéler un péché en faisant une protestation semblable, si cela suffisait pour le rendre libre de faire une pareille révélation. C'est pourquoi l'autre opinion est plus commune ; c'est que pour ce qu'on sait d'autre part, soit avant, soit après la confession, on n'est pas tenu au secret relativement à ce qu'on sait comme homme. Car on peut dire : Je sais cela, parce que je l'ai vu. Cependant on est tenu de le cacher en tant qu'on le sait comme Dieu, car on ne peut pas dire : J'ai entendu cela en confession. Toutefois pour éviter le scandale on doit s'abstenir d'en parler, à moins qu'il n'y ait nécessité[1].

**11**

1 Il y a nécessité de dire ce que l'on sait hors de la confession quand il y aurait danger pour l'État, ou dommage notable pour un tiers à garder le silence, ou quand on est appelé en témoignage, ou que l'excommunication est portée contre ceux qui ne révéleraient pas la faute. †

# QUESTION 12 : DE LA SATISFACTION QUANT À SON ESSENCE

Question 12 : De la satisfaction quant à son essence.....90
Article 1 : La satisfaction est-elle une vertu ou un acte de vertu ?.....90
Article 2 : La satisfaction est-elle un acte de justice ?.....92
Article 3 : La définition de la satisfaction qui se trouve dans le Maître des sentences est-elle convenable ?.....94

Après avoir parlé de la confession nous devons nous occuper de la satisfaction.

À cet égard il y a quatre choses à considérer :

1. Sa nature ou son essence ;
2. Sa possibilité ;
3. Sa qualité ;
4. Les choses par lesquelles l'homme satisfait à Dieu.

Sur son essence il y a trois questions à faire :

1. La satisfaction est-elle une vertu ?[1]
2. Est-elle un acte de justice ?[2]
3. La définition de la satisfaction que donne le Maître des sentences est-elle convenable ?[3]

## Article 1 : La satisfaction est-elle une vertu ou un acte de vertu ?

**12**

***Objection N°1.***

Il semble que la satisfaction ne soit ni une vertu, ni un acte de vertu. Car tout acte de vertu est méritoire. Or, la satisfaction n'est pas méritoire, à ce qu'il semble, parce que le mérite est gratuit ; tandis que la satisfaction se rapporte à une chose due. Elle n'est donc pas un acte de vertu. [Q23-1] ;

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique la satisfaction soit de devoir considérée en elle-même, cependant, suivant que celui qui satisfait agi volontairement, elle devient une chose gratuite par rapport à celui qui l'opère, et qui fait ainsi de nécessité vertu. Car ce qui est dû tend à diminuer le mérite, parce qu'il impose une nécessité qui est contraire à la volonté. Par conséquent, si la volonté consent à cette nécessité, la raison du mérite ne sera pas détruite[4].

1 Le concile de Florence et le concile de Trente supposent que la satisfaction est un acte de vertu, puisqu'ils disent qu'elle est un des actes de la vertu de pénitence (sess. 14, can. 4) : Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur… anathema sit. †

2 Saint Thomas explique dans cet article comment la satisfaction est un acte de justice qui se rapporte à la pénitence. †

3 Cette définition de la satisfaction, donnée par le maître des sentences sous le nom de saint Augustin, est de Gennade de Marseille. †

4 Autrement rien de ce qui est de devoir ne serait méritoire. †

***Objection N°2.***

Tout acte de vertu est volontaire. Or, quelquefois on satisfait pour une chose malgré soi ; comme quand on est puni pour une offense qu'on a commise contre un autre. La satisfaction n'est donc pas un acte de vertu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'acte de vertu ne requiert pas le volontaire dans celui qui pâtit, mais dans celui qui agit, parce que l'acte appartient à ce dernier. C'est pourquoi, puisque celui contre lequel le juge exerce la vengeance remplit à l'égard de la satisfaction le rôle de patient et non celui d'agent ; ce n'est pas en lui, mais dans le juge qui l'exécute que la satisfaction doit être volontaire[1].

***Objection N°3.***

D'après Aristote (Eth., liv. 8, chap. 13), dans la vertu morale, la chose principale c'est l'élection. Or, la satisfaction n'est pas produite par l'élection, mais elle se rapporte principalement aux causes extérieures. Elle n'est donc pas un acte de vertu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce qu'il y a de principal dans la vertu peut se considérer de deux manières :

1. On peut considérer ce qu'il y a de principal en elle comme vertu ; dans ce sens, ce qu'il y a de plus principal dans la vertu, ce sont les choses qui appartiennent à son essence ou qui s'en approchent davantage. Ainsi, l'élection et les actes intérieurs sont ce qu'il y a de plus principal dans la vertu considérée comme telle.
2. On peut considérer ce qu'il y a de plus principal selon qu'elle est telle ou telle vertu particulière. En ce sens, ce qu'il y a de plus principal en elle, c'est l'objet d'où l'acte intérieur tire sa détermination ; et dans certaines vertus, l'acte intérieur est déterminé par les actes extérieurs, parce que l'élection, qui est commune à toutes les vertus, devient propre à cette vertu par là même qu'elle a pour objet tel acte. C'est ainsi que dans certaines vertus les actes extérieurs sont les actes principaux, et il en est ainsi pour la satisfaction[2].

Mais c'est le contraire. La satisfaction appartient à la pénitence. Or, la pénitence est une vertu. Donc la satisfaction est aussi un acte de vertu.

Il n'y a qu'un acte de vertu qui contribue à effacer le péché, parce que le contraire est détruit par son contraire. Or, le péché est totalement anéanti par la satisfaction. Donc elle est un acte de vertu.

***Conclusion.***

On dit que la satisfaction est non seulement un acte de vertu matériellement, puisqu'elle n'a pas de malice implicite et qu'elle ne manque d'aucune des circonstances exigées, mais encore formellement, puisqu'on dit que son nom renferme la forme et la nature d'une vertu.

Il faut répondre qu'on dit qu'un acte est un acte de vertu de deux manières :

1. Matériellement. De la sorte on peut appeler acte de vertu tout acte qui n'a pas de malice implicite ou qui ne manque d'aucune des circonstances exigées, parce que la vertu peut se servir de tout acte semblable pour atteindre sa fin, comme marcher, parler, etc.
2. On dit qu'un acte est un acte de vertu formellement, parce qu'il renferme dans son nom même la forme et la nature particulière de certaine vertu. C'est ainsi que supporter une chose

1 Dans ce cas la satisfaction n'est pas méritoire pour le patient, puisqu'elle est forcée et nécessaire ; mais elle n'existe que dans le juge qui l'impose. †

2 Car elle se trouve déterminée par les œuvres extérieures que l'on enjoint au pénitent. †

courageusement est considéré comme un acte de force. Or, ce qu'il y a de formel dans toute vertu morale, c'est le milieu rationnel qu'elle désigne. Par conséquent, tout acte qui implique un milieu rationnel est appelé un acte de vertu formellement. Et parce que l'égalité est un milieu que la satisfaction implique d'après son propre nom[1], il en résulte que la satisfaction est aussi formellement un acte de vertu.

## Article 2 : La satisfaction est-elle un acte de justice ?

**12**

***Objection N°1.***

Il semble que la satisfaction ne soit pas un acte de justice. Car la satisfaction se fait pour réconcilier l'homme avec celui qu'il a offensé. Or, la réconciliation étant un acte d'amour, elle appartient à la charité. Elle est donc un acte de charité, et non de justice.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La satisfaction, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.), est la compensation d'une injure. Par conséquent, comme l'injure causée conduisait immédiatement à l'inégalité de la justice et par conséquent à l'inégalité opposée à l'amitié, de même la satisfaction mène directement à l'égalité de la justice et à l'égalité de l'amitié par voie de conséquence. Et comme un acte procède d'une manière élicite de l'habitude dont il a la fin pour objet immédiat, tandis qu'il procède d'une manière impérative de celle dont il tend en dernier lieu à atteindre la fin, il s'ensuit que la satisfaction est produite élicitement par la justice, tandis qu'elle résulte de la charité impérativement.

***Objection N°2.***

Les causes des péchés sont en nous les passions de l'âme par lesquelles nous sommes portés au mal. Or, la justice, d'après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 2 et 3), n'a pas pour objet les passions mais les opérations. Par conséquent, puisqu'il appartient à la satisfaction de détruire les causes des péchés, comme le dit le Maître des sentences (4, dist. 15), il semble qu'elle ne soit pas un acte de justice.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la justice ait principalement pour objet les opérations, cependant par voie de conséquence elle se rapporte aux passions, selon qu'elles sont les causes des opérations. C'est pourquoi comme la justice comprime la colère pour empêcher de nuire aux autres injustement, et comme elle comprime la concupiscence pour empêcher qu'on ne viole le lit conjugal, de même la satisfaction peut aussi détruire les causes des péchés[2].

***Objection N°3.***

Se tenir en garde contre l'avenir n'est pas un acte de justice, mais plutôt un acte de prudence dont la prévoyance est une partie. Or, ceci appartient à la satisfaction, parce que c'est à elle à repousser tout ce qui peut suggérer le péché. La satisfaction n'est donc pas un acte de justice.

***Réponse à l'objection N°3 :***

1 Car on dit qu'on satisfait suivant qu'on établit une proportion d'égalité avec une chose. †

2 En corrigeant les passions ; c'est pour cela que la satisfaction n'est pas seulement une vertu expiatoire, mais encore une vertu médicinale. †

Toutes les vertus morales participent à l'acte de la prudence, parce qu'elle complète formellement en elles la nature de la vertu[1], puisque c'est d'après elle que se règle le milieu dans chaque vertu morale, comme on le voit par la définition qu'Aristote donne de la vertu (Eth., liv. 2, chap. 2 et 6).

Mais c'est le contraire. De toutes les vertus, il n'y a que la justice qui ait pour objet ce qui est dû. Or, la satisfaction rend à Dieu l'honneur qui lui est dû, comme le dit saint Anselme (Cur Deus homo, liv. 1, chap. 11 ad fin.). La satisfaction est donc un acte de justice.

De toutes les vertus, il n'y a que la justice qui puisse établir l'égalité des choses extérieures. Or, la satisfaction en établissant l'égalité entre la réparation et l'offense antérieure. La satisfaction est donc un acte de justice.

***Conclusion.***

Puisque le nom de satisfaction désigne une équation proportionnelle, c'est-à-dire l'égalité par rapport à une offense qu'on a commise antérieurement, et que le milieu de la justice se considère suivant l'égalité d'une chose à une autre dans une certaine proportion, il est certain que la satisfaction est formellement un acte de justice.

Il faut répondre que, d'après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 3 et 4), le milieu de la justice se considère suivant l'égalité d'une chose à une autre dans une certaine proportionnalité. Ainsi, le mot de satisfaction impliquant une équation semblable, parce que l'adverbe satis (assez) désigne une égalité de proportion, il est constant que la satisfaction est formellement un acte de justice. Or, un acte de justice, d'après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 2 et 4), consiste dans le rapport qu'on a soi-même avec un autre, comme quand on rend à un autre ce qu'on lui doit, ou il consiste dans le rapport d'un autre homme avec un autre, comme quand un juge établit la justice entre deux parties adverses. Quand l'acte de la justice consiste dans le rapport qu'on a soi-même avec un autre, l'égalité se trouve dans celui qui opère cet acte[2] ; mais quand elle consiste dans le rapport d'un individu avec un autre, l'égalité s'établit dans celui qui avait souffert l'injustice[3]. Et comme la satisfaction exprime l'égalité dans celui qui l'opère, elle désigne pour ce motif l'acte de la justice qui consiste, à proprement parler, dans le rapport qu'on a soi-même avec autrui. Mais dans les rapports qu'on a soi-même avec les autres, on peut pratiquer la justice soit dans les actions et les passions[4], soit dans les choses extérieures ; comme on fait aussi injure à autrui soit en lui enlevant ses biens, soit en le blessant par quelque action. Et parce que l'usage des choses extérieures consiste à donner, il en résulte que l'égalité dans l'acte de la justice, selon qu'il l'établit dans les choses extérieures, consiste proprement à rendre. La satisfaction démontre évidemment l'égalité dans les actions, quoiqu'on ordonne parfois une chose pour une autre. Et comme on ne rétablit l'égalité qu'entre des choses qui sont inégales, il s'ensuit que la satisfaction présuppose une inégalité d'actions, et cette inégalité constitue l'offense. C'est pour ce motif qu'elle se rapporte à une offense antérieure. Or, de toutes les parties de la justice, il n'y a que la justice vindicative qui se rapporte à l'offense antérieure. Elle rétablit l'égalité dans celui qui souffre une injustice, sans établir aucune différence entre les personnes ; soit que le patient soit le même que l'agent[5], soit qu'il ne soit pas le même, comme quand un juge punit un individu. La justice vindicative se rapporte à l'un et à l'autre. Il en est de même aussi de la pénitence qui implique l'égalité seulement dans celui qui l'opère, parce que le

1 Ainsi par la prudence la satisfaction fait que le pénitent prend ses précautions pour ne pas retomber dans les fautes qu'il a commises. †

2 En payant ce qu'il doit. †

3 Quand on lui rend ce qu'il avait perdu. †

4 Par les actions, en restituant ce que l'on a enlevé ; passivement, par la souffrance d'une peine imposée à l'auteur de l'injure pour réparer son dommage. †

5 Comme quand on s'inflige à soi-même une peine. †

pénitent supporte volontairement sa peine[1], de telle sorte que la pénitence est en quelque sorte une espèce de justice vindicative. Et par là il est constant que la satisfaction qui implique l'égalité par rapport à une offense antérieure dans celui qui l'exécute est une œuvre de justice relativement à cette partie qu'on appelle pénitence. [Q13-1] ;

## Article 3 : La définition de la satisfaction qui se trouve dans le Maître des sentences est-elle convenable ?

**12**

***Objection N°1.***

Il semble que la définition de la satisfaction telle qu'elle est dans le Maître des sentences (4, dist. 15) n'ai pas été convenablement donnée par saint Augustin (Gennade de Marseille) quand il dit (liv. De eccles. dogmat., chap. 54) que la satisfaction consiste à détruire les causes des péchés et à ne pas donner accès à leurs suggestions. Car le foyer de la concupiscence est la cause du péché actuel. Or, nous ne pouvons pas en cette vie détruire ce foyer. La satisfaction ne consiste donc pas à retrancher les causes des péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On doit considérer les causes prochaines du péché actuel, qui sont de deux sortes : les unes intérieures, comme la passion qui résulte de la coutume ou de l'acte du péché et ce qu'on appelle les restes du péché ; les autres extérieures, telles que les occasions extérieures qui portent au mal, comme le jeu, la mauvaise société et d'autres causes semblables. Les causes de cette nature sont enlevées ici-bas par la satisfaction[2], quoique le foyer de la concupiscence qui est la cause éloignée du péché actuel ne soit pas totalement détruit en cette vie par la satisfaction, bien qu'il soit affaibli.

***Objection N°2.***

La cause du péché est plus forte que le péché lui-même. Or, l'homme ne peut pas par lui-même détruire le péché. Donc il peut encore beaucoup moins en extirper les causes, d'où résulte la même conséquence qu'auparavant.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La cause du mal ou d'une privation n'étant à titre de cause qu'un bien qui manque de quelque chose, et le bien étant plus facilement enlevé que produit, il s'ensuit qu'il est plus facile d'enlever les causes du mal ou d'une privation que d'écarter le mal lui-même ; parce qu'on n'écarte le mal qu'en établissant le bien, comme on le voit à l'égard de la cécité et de ses causes. — Toutefois les causes du péché que nous venons de citer ne sont pas des causes suffisantes, puisque le péché n'en résulte pas nécessairement, mais ce sont des occasions. De plus la satisfaction ne peut avoir lieu non plus sans le secours de Dieu, parce qu'elle ne peut exister sans la charité, comme on le dira (quest. 14, art. 2).

***Objection N°3.***

La satisfaction étant une partie de la pénitence se rapporte au passé et non à l'avenir. Or, fermer l'entrée aux suggestions des péchés est un acte qui se rapporte à l'avenir. On ne doit donc pas le faire entrer dans la définition de la satisfaction.

1 Ainsi la pénitence est une partie de la justice vindicative, et la satisfaction pénitentielle est un acte de cette même justice. †

2 Car la satisfaction ayant une vertu médicinale, la première chose à faire pour que cette vertu opère, c'est de s'éloigner autant que possible de toutes les influences extérieures qui peuvent être funestes. †

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la pénitence se rapporte au passé d'après sa première institution ou son but primitif, cependant elle se rapporte aussi à l'avenir par voie de conséquence, dans le sens qu'elle est une médecine préservatrice ; et il en est de même aussi de la satisfaction.

***Objection N°4.***

La satisfaction se dit par rapport à une offense passée. Or, dans cette définition il n'est fait aucune mention d'une offense antérieure. Elle n'est donc pas convenablement donnée.[Q14-1b] ;

***Réponse à l'objection N°4 :***

Saint Augustin (Gennade) définit la satisfaction selon qu'elle se rapporte à Dieu, à qui dans la réalité on ne peut rien enlever, quoique le pécheur lui enlève quelque chose, autant qu'il est en lui. C'est pour ce motif que dans la satisfaction on requiert plutôt l'amélioration pour l'avenir que la compensation du passé, et c'est pour cela que saint Augustin (Gennade) définit la satisfaction à ce point de vue. Néanmoins, d'après le soin qu'on prend pour l'avenir, on peut reconnaître une compensation pour le passé, et cette compensation se rapporte aux mêmes choses, mais en sens inverse. Car, quand nous regardons le passé, nous détestons les causes des péchés à cause des péchés eux-mêmes en commençant par détester le péché ; au lieu que quand il s'agit de se prémunir pour l'avenir, nous commençons par les causes, afin que les causes étant enlevées, nous évitions plus facilement les péchés.

***Objection N°5.***

Saint Anselme en donne une autre (Cur Deus homo, liv. 1, chap. 11) en disant que la satisfaction consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Dans cette définition il n'est fait aucune mention de ce que met saint Augustin (Gennade) dans la sienne. Il semble donc que l'une des deux ne vaille rien.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Il ne répugne pas qu'à l'égard de la même chose on donne différentes définitions selon les divers caractères qui se trouvent en elles ; et c'est ce qui a lieu dans la circonstance présente, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

***Objection N°6.***

Un innocent peut rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, il ne convient pas à l'innocent de satisfaire. Donc la définition de saint Anselme est mauvaise.

***Réponse à l'objection N°6 :***

Par ce qui est dû, on entend ce que nous devons à Dieu en raison d'une faute commise ; car la pénitence se rapporte ainsi à ce qui est dû, comme nous l'avons dit auparavant[1] (art. préc.).

***Conclusion.***

Puisque la satisfaction, considérée par rapport à une faute passée qu'elle prend soin de réparer, est appelée la compensation d'une injure qu'on a faite, selon l'égalité de la justice, il est nécessaire de reconnaître que la définition de saint Anselme est bonne ; c'est-à-dire que satisfaire c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, et saint Augustin définit aussi parfaitement la satisfaction relativement à la préservation des fautes futures.

1 Sylvius, voulant embrasser dans une même définition tous les caractères de la satisfaction la définit : une punition volontaire de soi-même pour répare l'injure faite à Dieu par le péché, et l'apaiser ainsi. †

Il faut répondre que la justice ne tend pas seulement à détruire à l'inégalité antérieure, en punissant une faute passée, mais encore à conserver l'égalité pour l'avenir ; car, d'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3), les peines sont des remèdes. Par conséquent la satisfaction, qui est un acte de justice imposant une peine, est un remède qui guérit les péchés passés et préserve des péchés futurs. C'est pourquoi quand un homme satisfait à un autre homme, il lui donne une compensation pour le passé et prend ses précautions pour l'avenir. D'après cela on peut définir la satisfaction de deux manières. D'abord par rapport à la faute passée qu'on répare par une compensation ; dans ce sens on dit que la satisfaction est la compensation d'une injure qu'on a faite, selon l'égalité de la justice[1]. La définition de saint Anselme revient au même quand il dit, que satisfaire c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, en considérant ce qui lui est dû[2] en raison des fautes qu'on a commises. On peut ensuite la définir selon qu'elle préserve des fautes futures, et c'est ainsi que la définit saint Augustin (Gennade). Or, on se préserve d'une maladie corporelle en enlevant les causes par lesquelles on peut gagner cette maladie ; car du moment que les causes sont enlevées, la maladie ne peut arriver. Mais il n'en est pas de même des maladies spirituelles, parce que le libre arbitre n'est pas contraint. Par conséquent, quand les causes sont présentes, on peut éviter le péché, quoique avec peine, et quand elles sont éloignées, on peut aussi y tomber. C'est pour ce motif que dans la définition de la satisfaction on met deux choses : le retranchement des causes du péché relativement au premier point de vue, et la résistance du libre arbitre au péché lui-même relativement au second.
[Q13-1] ; [Q14-1] ; [Q14-1] ; [Q14-1b] ;

**12**

1 Billuart admet cette définition pour la satisfaction qui se rapporte au péché considéré en lui-même : Compensatio injuriæ Dei illatæ secundùm justitiæ æqualitatem. †

2 Cependant cette définition ne nous paraîtrait pas assez explicite. †

# QUESTION 13 : DE LA POSSIBILITÉ DE LA SATISFACTION

Question 13 : De la possibilité de la satisfaction.....97
Article 1 : L'homme peut-il satisfaire à Dieu ?.....97
Article 2 : Quelqu'un peut-il remplir pour un autre la peine satisfactoire ?.....99

Nous devons ensuite nous occuper de la possibilité de la satisfaction.

À cet égard deux questions se présentent :

1. L'homme peut-il satisfaire à Dieu ?[1]
2. Peut-on satisfaire pour un autre ?[2]

## Article 1 : L'homme peut-il satisfaire à Dieu ?

**13**

***Objection N°1.***

Il semble que l'homme ne puisse pas satisfaire à Dieu. Car la satisfaction doit être égale à l'offense, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 2 et 3). Or, l'offense commise contre Dieu est infinie ; parce qu'elle tire de sa gravité de celui contre lequel elle est commise, puisque celui qui frappe un prince fait une faute plus grave que s'il frappait toute autre personne. Donc puisque l'action de l'homme ne peut être infinie, il semble que l'homme ne puisse satisfaire à Dieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme l'offense a tiré une certaine infinité de l'infinité de la majesté divine, de même la satisfaction tire aussi une certaine infinité de l'infinité de la miséricorde divine, selon qu'elle est ennoblie par la grâce[3] qui fait agréer de Dieu ce que l'homme peut rendre. — Il y en a qui disent que l'offense tire son infinité de ce qu'elle détourne de Dieu, et qu'à cet égard elle est remise gratuitement ; mais qu'elle est finie en raison de l'acte par lequel elle porte vers les créatures et que c'est sous ce rapport qu'on peut satisfaire pour elle. Mais cette raison ne vaut rien, parce que la satisfaction ne répond au péché qu'en raison de ce qu'il est une offense contre Dieu ; et il est une offense non parce qu'il porte vers les créatures, mais parce qu'il détourne de Dieu. — D'autres disent qu'on peut aussi satisfaire pour le péché selon qu'il détourne de Dieu, en recourant à la vertu

1 Il est de foi que l'homme peut satisfaire à Dieu pour ses péchés. Le concile de Trente l'a ainsi défini contre Luther qui l'avait nié (sess. 14, can. 13) : Si quis dixerit pro peccatis, quoad pœnam temporalem, minimè Deo per Christi merita satisfieri pœnis ab eo inflictis et patienter toleratis ; vel à sacerdote injunctis… anathema sit. †

2 Saint Paul dit aux chrétiens (Gal., 6, 2) : Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ, et le dogme de la communion des saints suppose que les fidèles peuvent satisfaire les uns pour les autres. †

3 Comme les bonnes œuvres faites par la grâce méritent la vie éternelle ex condigno, de même elles sont satisfactoires de condigno pour la peine qui reste à expier. Et comme cette satisfaction ne vient pas de ce qui est propre à l'homme, mais de la grâce du Christ, les théologiens disent qu'on ne satisfait pas ex rigore justitiæ. †

du mérite du Christ qui a été infinie d'une certaine manière. Mais ceci revient à ce que nous avons dit auparavant, parce que la grâce a été donnée à ceux qui croient par la foi du médiateur. Si cependant Dieu nous donnait la grâce d'une autre manière, la satisfaction suffirait de la manière que nous avons indiquée.

***Objection N°2.***

Un serf ne peut payer une dette, puisque tout ce qu'il a appartient à son seigneur. Or, nous sommes les serfs de Dieu et tout ce que nous avons de bon nous le tenons de lui. Par conséquent, puisque la satisfaction est la réparation d'une offense passée, il semble que nous ne puissions satisfaire à Dieu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'homme qui a été fait à l'image de Dieu, participe d'une certaine manière à sa liberté, selon qu'il est maître de ses actes par le libre arbitre. C'est pourquoi par là même qu'il agit par son libre arbitre, il peut satisfaire à Dieu ; parce que quoiqu'il appartienne à Dieu selon qu'il a reçu de lui cette faculté, cependant elle lui a été donnée librement pour qu'il en soit le maître ; ce qui n'est pas applicable au serf.

***Objection N°3.***

Celui dont tout l'avoir ne suffit pas payer une de ses dettes, ne peut pas satisfaire pour une autre dette. Or, tout ce qu'est l'homme, ce qu'il peut et ce qu'il a ne suffit pas pour payer ce qu'il doit pour le bienfait de la création. D'où il est dit (Is., 40, 16) que les bois du Liban ne suffiront pas à l'holocauste. Il ne peut donc satisfaire d'aucune manière pour ce qu'il doit d'après l'offense qu'il a commise.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette raison prouve qu'on ne peut satisfaire à Dieu d'une manière équivalente, mais non qu'on ne peut satisfaire d'une manière suffisante. Car quoique l'homme doive à Dieu tout ce qu'il peut, cependant on n'exige pas de lui, comme chose nécessaire au salut, qu'il fasse tout ce qu'il peut, parce qu'il lui est impossible dans l'état de la vie présente d'employer toute sa puissance à une seule chose, puisqu'il faut que sa sollicitude en embrasse une multitude. Mais il y a une mesure qu'on applique à l'homme et qu'on exige de lui, c'est qu'il accomplisse les préceptes de Dieu[1]. Il peut faire au-delà quelque chose par surérogation pour satisfaire.

***Objection N°4.***

L'homme doit employer tout son temps au service de Dieu. Or, on ne peut recouvrer le temps perdu, et c'est pour cela que la perte du temps est ce qu'il y a de plus grave, comme le dit Sénèque (impl. liv. 1, epist. 1). L'homme ne peut donc faire à Dieu une compensation, d'où résulte la même conséquence qu'auparavant.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Quoique l'homme ne puisse pas recouvrer le temps passé, cependant il peut dans l'avenir faire compensation à ce qu'il aurait dû faire dans le passé, parce que pour remplir ce qui est de précepte, il ne doit pas tout ce qu'il peut, comme nous l'avons dit (dans la réponse précédente).

***Objection N°5.***

1 Dieu n'exige de l'homme que certaines choses ; tout le bien qui est en dehors de ce qu'il exige constitue les œuvres de surérogation. †

Le péché actuel mortel est plus grave que le péché originel. Or, personne n'a pu satisfaire pour le péché originel, à moins d'être Dieu et homme. On ne peut donc pas non plus satisfaire pour le péché actuel.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Le péché originel, quoiqu'il soit moins coupable que le péché actuel, est cependant un mal plus grave, parce qu'il souille la nature humaine elle-même. C'est pourquoi il n'a pas pu être expié par la satisfaction d'un seul homme qui ne fût qu'un simple mortel, comme le péché actuel.

Mais c'est le contraire. Comme le dit saint Jérôme (Pelag. in expos. fidei. ad Damas) : Que celui qui dit que Dieu a commandé à l'homme quelque chose d'impossible soit anathème. Or, la satisfaction est commandée : Faites de dignes fruits de pénitence (Luc, 3, 8). Il est donc possible de satisfaire à Dieu.

Dieu est plus miséricordieux qu'un homme. Or, il est possible de satisfaire à un homme. Donc aussi à Dieu.

Il y a satisfaction quand la peine est égale à la faute ; parce que la justice est la même chose que la contrepassion, selon l'expression des pythagoriciens. Or, on peut subir une peine égale à la délectation qu'on a eue en péchant. On peut donc satisfaire à Dieu.

***Conclusion.***

L'homme peut satisfaire puisqu'il rend à Dieu ce qu'il peut ; car il semble qu'il y ait d'une certaine manière une proportion égale entre les efforts de l'homme et la grâce de Dieu. Si cependant le mot satisfaire impliquait à proprement parler une égalité d'étendue, l'homme ne pourrait point du tout satisfaire.

Il faut répondre que l'homme se rend débiteur envers Dieu de deux manières : d'abord en raison du bienfait qu'il en a reçu, ensuite en raison du péché qu'il a commis contre lui. Et comme l'action de grâces, ou le culte de latrie, ou tous les autres actes semblables se rapportent à ce qu'on lui doit en raison du bienfait qu'on a reçu, de même la satisfaction se rapporte à ce qu'on lui doit en raison du péché qu'on a commis. Or, dans les honneurs qu'on rend aux parents et à Dieu, même d'après Aristote (Eth., liv. 8, sub. fin. liv.), il est impossible de rendre l'équivalent sous le rapport de la quantité, mais il suffit qu'on rende ce qu'on peut ; parce que l'amitié n'exige pas l'équivalent, mais ce qui est possible. Il y a cependant là aussi une sorte d'égalité, c'est-à-dire une égalité de proportion ; car ce que l'offense est à l'égard de Dieu, la peine l'est à l'égard de celui qui la souffre quand il s'applique autant qu'il peut[1] ; et par conséquent la forme de la justice est conservée d'une autre manière. Et il en est de même par rapport à la satisfaction. Par conséquent l'homme ne peut satisfaire à Dieu, si le mot satisfaire implique une égalité d'étendue[2], mais il le peut s'il implique une égalité de proportion, comme nous l'avons dit (hic sup.). Et comme cela suffit pour l'essence de la justice, cela suffit de même pour l'essence de la satisfaction.

## Article 2 : Quelqu'un peut-il remplir pour un autre la peine satisfactoire ?

**13**

***Objection N°1.***

1 Car comme il a offensé Dieu autant qu'il était capable, il se punit autant qu'il en est capable. †

2 Car par le péché nous offensons en Dieu une bonté infinie, au lieu que la satisfaction par laquelle nous réparons nos fautes est toujours quelque chose de fini. †

Il semble qu'on ne puisse pas accomplir pour un autre la peine satisfactoire. Car le mérite est requis pour la satisfaction. Or, on ne peut ni mériter, ni démériter pour un autre, puisqu'il est écrit (Ps. 61, 12) : Vous rendrez à chacun selon leurs œuvres. L'un ne peut donc pas satisfaire pour l'autre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La récompense essentielle est accordée selon les dispositions de l'homme ; parce que la plénitude de la vision divine existera selon la capacité de ceux qui en jouiront. C'est pourquoi comme une personne n'est pas disposée par l'acte d'une autre, de même l'un ne mérite pas pour l'autre[1] la récompense essentielle, à moins que son mérite n'ait une efficacité infinie ; comme celui du Christ qui par son mérite seul fait arriver les enfants à la vie éternelle au moyen du baptême. Mais la peine temporelle due pour le péché après la rémission de la faute n'est pas déterminée selon la disposition de celui auquel elle est due, parce que quelquefois celui qui est le meilleur est aussi celui qui a la plus grande peine satisfactoire à subir. C'est pour cela que quant à la rémission de la peine, l'un peut mériter pour l'autre, et l'acte de l'un devient l'acte de l'autre, par l'intermédiaire de la charité qui fait que nous sommes tous un dans le Christ, d'après saint Paul (Gal., 3, 29).

***Objection N°2.***

La satisfaction se divise par opposition avec la contrition et la confession. Or, on ne peut être contrit ni se confesser pour un autre. On ne peut donc pas non plus satisfaire.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La contrition se rapporte à la faute et elle appartient à la disposition bonne ou mauvaise de l'homme. C'est pourquoi la contrition de l'un ne délivre pas un autre du péché. De même l'homme se soumet aux sacrements de l'Église par la confession. Comme on ne peut pas recevoir un sacrement pour une autre personne, parce que la grâce est accordée dans le sacrement à celui qui le reçoit et non à un autre ; il s'ensuit qu'il n'y a pas de parité à établir à l'égard de la satisfaction[2], de la contrition et de la confession.

***Objection N°3.***

En priant pour un autre on mérite pour soi. Si donc on peut satisfaire pour un autre, en satisfaisant pour lui on satisfait pour soi ; et par conséquent on n'exige pas de celui qui satisfait pour un autre un autre satisfactoire pour ses propres péchés.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans le payement de la dette on considère l'étendue de la peine, tandis que dans le mérite on considère la charité qui en est la racine. C'est pourquoi celui qui mérite pour un autre par charité, du moins ex congruo, mérite encore davantage pour lui-même ; mais celui qui satisfait pour un autre ne satisfait pas tout à la fois pour lui-même[3], parce que l'étendue de la peine ne suffit pas pour les péchés de l'un et l'autre. Cependant en satisfaisant pour un autre on mérite pour soi quelque chose de plus que la remise de la peine temporelle, puisqu'on mérite la vie éternelle.

***Objection N°4.***

Si on peut satisfaire pour un autre, par là même qu'on paye la peine qu'un autre a méritée, celui-ci en est immédiatement délivré. Par conséquent s'il meurt, après qu'un autre a pris sur lui toute la

1 L'un ne mérite pas pour l'autre de condigno, mais il peut mérite de congruo, comme saint Thomas le reconnaît (1a 2æ, quest. 114, art. 6). †

2 Quand il s'agit de la satisfaction sacramentelle ou de la pénitence enjointe par le confesseur, l'un ne peut pas la remplir pour l'autre. D'où il est dit (chap. Onis utriusque sexûs) : Et injunctam sibi pœnitentiam propriis viribus studeat adimplere pœnitens. †

3 Ce qui est vrai de la satisfaction hors du sacrement ; mais dans la satisfaction sacramentelle, le pénitent qui a reçu pour pénitence de prier pour les morts leur applique la valeur de son œuvre satisfactoire ex opere operantis, et il satisfait tout à la fois pour lui-même ex opere operato par la force des clefs. †

peine qu'il devait, il doit aller directement au ciel ; ou s'il est encore puni, on aura appliqué au même péché une double peine, la peine de celui qui commence à satisfaire et la peine de celui qui est puni dans le purgatoire.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Si on s'était obligé à une peine quelconque, on ne serait pas exempt de sa dette avant de l'avoir payée. C'est pourquoi celui qui a pris un engagement doit souffrir sa peine jusqu'à ce qu'il ait satisfait pour l'autre. S'il ne satisfait pas, ils sont l'un et l'autre redevables de cette peine, l'un pour le péché qu'il a commis, l'autre pour l'engagement qu'il n'a pas tenu. Par conséquent, il ne s'ensuit pas que le même péché soit puni deux fois.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Gal., 6, 2) : Portez les fardeaux les uns des autres. Il semble donc que l'un puisse porter pour l'autre le fardeau de la peine imposée.

La charité a plus de pouvoir devant Dieu que devant les hommes. Or, devant les hommes l'un peut payer la dette d'un autre par amour pour lui. A plus forte raison cela peut-il se faire au jugement de Dieu.

***Conclusion.***

Celui qui est en état de grâce peut accomplir pour un autre la peine satisfactoire, selon qu'elle a pour but de payer ce qui est dû, mais non selon qu'elle est un remède au péché qui suit, si ce n'est par accident.

Il faut répondre que la peine satisfactoire se rapporte à deux choses : au payement d'une dette, et à la guérison de l'âme par rapport au péché que l'on veut éviter. Selon qu'elle a pour but de remédier au péché qui suit, la satisfaction de l'un ne sert pas à l'autre ; parce que la chair de l'un n'est pas domptée par le jeûne que fait l'autre, et ce n'est pas d'après les actes de l'un que l'autre prend l'habitude de ce bien conduire, si ce n'est par accident, en ce sens qu'on peut par ses bonnes œuvres mériter pour un autre un accroissement de grâce, ce qui est le remède le plus efficace pour éviter le péché. Mais on arrive à ce résultat plutôt par manière de mérite que par manière de satisfaction. Si on considère la satisfaction par rapport au payement de ce qui est dû, l'un peut satisfaire pour l'autre, pourvu qu'il soit en état de grâce et que ses actions puissent être satisfactoires[1]. Il n'est pas nécessaire que l'on impose une peine plus grande à celui qui satisfait pour un autre qu'à l'auteur même de la faute, comme quelques-uns le prétendent, sous prétexte que la peine propre satisfait plus que la peine d'autrui ; parce que la peine tire surtout sa vertu satisfactoire de la charité avec laquelle on la supporte. Et comme il y a plus de charité à satisfaire pour un autre que si on satisfaisait pour soi-même, il s'ensuit qu'on exige une peine moindre de celui qui satisfait pour un autre que de l'auteur même de la faute. D'où il est dit dans les vies des Pères (liv. 5, libel. 5, num. 27) que par la charité d'un frère qui a fait la pénitence d'un autre pour un péché qu'il n'avait pas commis, se laissant guider en cela par l'amour qu'il lui portait, la faute de ce dernier lui a été pardonnée. Il n'est pas non plus requis par rapport au payement de la dette que celui pour lequel on satisfait soit impuissant à le faire ; parce que, quoiqu'il puisse satisfaire, du moment qu'un autre satisfait pour lui, il n'en est pas moins affranchi de sa dette. Mais on le requiert si on considère la peine satisfactoire comme remède. Par conséquent on ne doit pas permettre de faire une pénitence pour un autre, à moins qu'on ne remarque dans le pénitent un défaut corporel qui le mette dans l'impossibilité de supporter sa peine, ou un défaut spirituel qui l'empêche de s'y résigner. [Q14-2] ; [Q25-1] ;

**13**

1 Un fidèle ne peut satisfaire pour un autre de condigno, ou à titre de justice qu'autant qu'ils sont l'un et l'autre en état de grâce ; s'ils sont l'un et l'autre vraiment pénitents, mais qu'ils ne soient pas encore en état de grâce, la satisfaction de l'un ne sert pour l'autre que de congruo. †

# QUESTION 14 : DE LA QUALITÉ DE LA SATISFACTION

Question 14 : De la qualité de la satisfaction.....102
Article 1 : Peut-on satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre ?.....103
Article 2 : Celui qui n'est pas en état de grâce peut-il satisfaire à l'égard des péchés qui lui ont été pardonnés par la contrition ?.....104
Article 3 : La satisfaction antérieure commence-t-elle à prendre de la valeur du moment que l'homme est en état de grâce ?.....106
Article 4 : Les œuvres faites hors de la charité méritent-elles quelque bien ?.....107
Article 5 : Les œuvres faites hors de l'état de grâce peuvent-elles servir à mitiger les peines de l'enfer ?.....109

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité de la satisfaction.

À ce sujet cinq questions se présentent :

1. Peut-on satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre ?[1]
2. Celui qui a été contrit d'abord de tous ses péchés et qui retombe ensuite dans le péché mortel, pourrait-il, n'étant plus en état de grâce, satisfaire pour les autres péchés qui lui ont été pardonnés pendant la contrition ?
3. La satisfaction antérieure commence-t-elle à reprendre de la valeur une fois que l'homme a recouvré la charité ?[2]
4. Les œuvres faites hors de l'état de grâce méritent-elles quelque bien ?[3]
5. Ces œuvres ont-elles de la valeur pour mitiger les peines de l'enfer ?[4]

1 Dans cet article saint Thomas examine si celui qui a plusieurs péchés peut satisfaire à l'égard de l'un, tout en restant attaché aux autres pour lesquels il ne satisfait pas ; ce qui revient à examiner si un péché mortel peut être pardonné sans les autres. †

2 Cette question revient à celle qui a été traitée au sujet des œuvres mortes (3a pars, quest. 89, art. 6). †

3 Cet article est une réfutation de l'erreur de Pélage, qui prétendait que l'homme peut mériter la vie éternelle sans le secours de la grâce, ce qui est contraire à la doctrine catholique que le concile de Trente a exprimé (sess. 6, chap. 16) : Christus Jesus tanquam caput in membra… in ipsos justificatos jugiter virtutem influit : quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine quâ nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt. †

4 Saint Thomas établit que ces œuvres ne peuvent servir à mitiger directement les peines de l'enfer, parce qu'elles n'ont pas la vertu d'affaiblir le péché qui est la cause de ces peines. †

## Article 1 : Peut-on satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on puisse satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre. Car à l'égard des choses qui n'ont pas de connexion entre elles on peut enlever l'une sans l'autre. Or, les péchés n'ont pas de connexion entre eux ; autrement celui qui aurait l'un les aurait tous. On peut donc expier l'un par la satisfaction sans expier l'autre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les péchés n'ayant pas de connexion entre eux dans le même sujet on peut commettre l'un sans tomber dans l'autre ; mais ils sont tous remis d'après un seul et même principe[1], et c'est pour ce motif que la rémission des divers péchés est connexe. C'est ce qui fait qu'on ne peut satisfaire pour l'un sans l'autre.

***Objection N°2.***

Dieu est plus miséricordieux que l'homme. Or, l'homme reçoit le payement d'une dette sans le payement d'une autre. Donc Dieu reçoit aussi la satisfaction d'un péché sans celle d'un autre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans l'obligation d'une dette, il n'y a que l'inégalité opposée à la justice parce que l'un a la chose ; c'est pourquoi on n'exige pour la réparation que le rétablissement de l'égalité de la justice, ce qui peut se faire à l'égard d'une dette sans avoir lieu à l'égard d'une autre. Mais quand il y a offense, il y a une inégalité qui se trouve opposée non seulement à la justice, mais encore à l'amitié. C'est pourquoi pour que l'offense soit effacée par la satisfaction, non seulement il faut que l'égalité de la justice soit rétablie par la compensation d'une peine égale, mais il faut encore que l'égalité d'amitié soit rétablie aussi ; ce qui ne peut se faire tant qu'il y a quelque chose qui empêche l'amitié[2].

***Objection N°3.***

La satisfaction, suivant le Maître des sentences [(4, dist. 15)], consiste à détruire les causes des péchés et à fermer l'accès à leurs suggestions. Or, on peut agir ainsi à l'égard d'un péché sans le faire à l'égard d'un autre ; comme quand on met un frein à l'a luxure et qu'on s'attache à l'avarice. On peut donc satisfaire à l'égard d'un péché sans satisfaire à l'égard d'un autre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

1 Ce principe unique est l'effusion de la grâce, qui est incompatible avec le péché mortel. †

2 Si l'on supposait tous les péchés mortels pardonnés, on pourrait ensuite satisfaire à la peine méritée par l'un sans satisfaire à la peine due à l'autre. †

Un péché entraîne à un autre par son propre poids comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 25, chap. 9, et in Ezech., hom. 11). C'est pourquoi celui qui conserve un péché ne retranche pas suffisamment les causes des autres péchés.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., chap. 58) : Le jeûne de ceux qui sont dans les inimitiés et les procès n'est pas agréable à Dieu, quoique le jeûne soit une œuvre de satisfaction. Or, on ne peut satisfaire que par une œuvre agréable à Dieu. Celui qui est dans le péché ne peut donc satisfaire à Dieu.

La satisfaction est une médecine qui guérit les péchés passés, et qui préserve des péchés à venir, comme nous l'avons dit (quest. 12, art. 3). Or, les péchés ne peuvent pas être évités sans la grâce. Par conséquent puisque tout péché enlève la grâce, on ne peut pas satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre.

***Conclusion.***

Puisque la satisfaction doit effacer l'offense d'un péché antérieur et que l'offense n'est remise qu'autant qu'on recouvre l'amitié de Dieu, qui est empêchée par tout péché quel qu'il soit, il ne peut se faire que qu'on satisfasse pour un péché tout en en conservant d'autres.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont prétendu qu'on peut satisfaire pour un péché sans satisfaire pour un autre, comme le dit le Maître des sentences (4, dist. 15). Mais cela est impossible. Car puisque la satisfaction doit effacer une offense antérieure, il faut que le mode de la satisfaction soit tel qu'il convienne pour atteindre ce but. Or, l'offense s'efface quand l'amitié est rendue. C'est pourquoi s'il y a quelque chose qui empêche le rétablissement de l'amitié, même parmi les hommes, la satisfaction ne peut avoir lieu. Par conséquent puisque tout péché empêche l'amitié de charité qui existe de l'homme à Dieu, il est impossible qu'on satisfasse pour un péché tout en en conservant d'autres ; comme on ne satisferait pas à l'égard d'un homme si pour un soufflet qu'on lui a donné on se prosternerait devant lui et qu'on lui en donnât ensuite un pareil[1].

## Article 2 : Celui qui n'est pas en état de grâce peut-il satisfaire à l'égard des péchés qui lui ont été pardonnés par la contrition ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que celui qui a été auparavant contrit de tous ses péchés et qui tombe ensuite dans le péché mortel, puisse, quand il n'est plus en état de grâce, satisfaire à l'égard des autres péchés qui lui ont été remis par la contrition. Car Daniel dit à Nabuchodonosor (Dan., 4, 24) : Rachetez vos péchés par des aumônes. Or, il était encore pécheur, ce que prouve son châtiment subséquent. Celui qui est dans le péché peut donc satisfaire.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le conseil de Daniel voulait dire que le roi devait cesser de pécher, se repentir et ensuite satisfaire par des aumônes.

***Objection N°2.***

Personne ne sait s'il est digne de haine ou d'amour (Ecclés., 9, 1). Si donc on ne pouvait satisfaire qu'à la condition d'être en état de grâce, personne ne saurait s'il a satisfait ; ce qui répugne.

1 Il ne s'agit ici que des péchés mortels, car à l'égard des péchés véniels on peut satisfaire pour l'un sans satisfaire pour les autres. †

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme l'homme ne sait pas certainement s'il a eu la charité en satisfaisant ou s'il l'a ; de même il ne sait pas non plus avec certitude s'il a pleinement satisfait. C'est pour cela qu'il est dit (Ecclésiastique, 5, 5) : Ne soyez pas sans crainte au sujet du péché qui vous a été pardonné. Cependant on n'exige pas qu'en raison de cette crainte l'on renouvelle la satisfaction qu'on a accomplie, si on ne se sentait alors aucun péché mortel sur la conscience[1]. Car quoique par une satisfaction de cette nature on n'expie pas sa peine, cependant on n'encourt pas non plus la faute d'omission que la négligence de la satisfaction produit ; comme celui qui s'approche de l'eucharistie sans avoir conscience du péché mortel dans lequel il se trouve, ne se rend pas coupable d'une communion indigne.

***Objection N°3.***

Tout l'acte tire sa forme de l'intention qu'on a en le commençant. Or, quand le pénitent a commencé sa pénitence, il était en état de grâce. Donc toute la satisfaction qui suit doit tirer son efficacité de la charité qui animait son intention.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette intention a été interrompue par le péché qui est venu ensuite ; c'est pourquoi elle ne donne pas de force aux œuvres faites après le péché.

***Objection N°4.***

La satisfaction consiste dans une certaine égalité entre la faute et la peine. Or, cette égalité de peine peut avoir lieu aussi dans celui qui n'a pas la charité. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'égalité ne peut être établie d'une manière suffisante, ni selon l'acceptation de Dieu, ni en raison de ce que les deux choses sont équivalentes. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Prov., 10, 12) : La charité couvre toutes les fautes. Or, la vertu de la satisfaction consiste à effacer les fautes. Sans la charité elle n'a donc pas sa vertu.

Dans la satisfaction l'aumône est l'œuvre principale. Or l'aumône faite hors de l'état de grâce ne vaut rien, comme on le voit (1 Cor., 13, 3) : Quand je distribuerai tous mes biens pour nourrir tous les pauvres… si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. Il n'y a donc pas de satisfaction possible dans l'état de péché mortel.

***Conclusion.***

Puisque Dieu n'agrée pas les œuvres faites en dehors de la charité, celui qui n'est pas en état de grâce ne peut satisfaire pour les péchés qui lui ont été auparavant remis par la contrition.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit qu'après que tous les péchés ont été remis antérieurement par la contrition, si on vient à tomber dans le péché avant que la satisfaction n'ait eu lieu et qu'on satisfasse étant dans le péché mortel, cette satisfaction st valide[2] de telle sorte que si on mourait dans cet état on ne serait pas puni dans l'enfer pour ces péchés antérieurs. Mais cela n'est pas possible ; parce que dans la satisfaction il faut qu'après que l'amitié est rendue on rétablisse aussi l'égalité de la justice dont le contraire détruit l'amitié, comme le dit Aristote (Eth., liv. 9, chap. 1 et 3). Mais comme dans la satisfaction qui se rapporte à Dieu l'égalité n'existe pas d'une manière

1 Sylvius, Billuart et les autres théologiens pensent qu'on doit recommencer sa pénitence quand on l'a fait ayant sur la conscience un péché mortel. Ils s'appuient sur ce passage de saint Thomas. †

2 S'il s'agit de la satisfaction sacramentelle ou de la pénitence imposée par le confesseur, d'après le sentiment le plus commun et le plus probable on peut la remplir dans l'état de péché ; mais d'après saint Liguori, Laymann, Suarez et d'autres théologiens, on pèche véritablement, parce que l'on prive le sacrement d'un effet partiel. †

équivalente, mais plutôt en raison de son acceptation, il s'ensuit que quoique l'offense ait déjà été remise antérieurement par la contrition, il faut néanmoins que les œuvres satisfactoires soient reçues de Dieu, et c'est la charité qui les lui fait accepter. C'est pourquoi les œuvres faites sans la charité ne sont pas satisfactoires.

## Article 3 : La satisfaction antérieure commence-t-elle à prendre de la valeur du moment que l'homme est en état de grâce ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble qu'après que l'homme a recouvré la charité, la satisfaction antérieure commence à prendre de la valeur. Car sur ces paroles (Lév., 25, 35) : Si votre frère est devenu pauvre, etc., la glose dit (interl. implic. et sparsim), que les fruits de la bonne vie doivent se compter depuis le temps où l'homme a péché. Or, on ne les compterait pas, s'ils ne retiraient une certaine efficacité de la charité qui a suivi. Donc ils commencent à reprendre de la valeur après qu'on a recouvré la charité.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On ne doit pas entendre que les fruits sont comptés depuis le temps où l'on a commencé à être dans le péché mais depuis le temps où l'on a cessé de pécher, c'est-à-dire depuis qu'on a été en dernier lieu dans le péché ; ou bien il faut entendre qu'on les a comptés immédiatement après qu'on a été contrit, et qu'on a fait beaucoup de bien avant de se confesser. — Ou bien il faut dire que plus la contrition est grande et plus elle diminue la peine, et que plus on fait de bien[1], quand on est dans le péché, mieux on se dispose à la grâce de la contrition. C'est pourquoi il est probable qu'on est passible d'une peine moindre. C'est pour ce motif que le prêtre devrait tenir prudemment compte de toutes ces bonnes actions pour imposer au pénitent une peine moindre selon qu'il se trouve mieux disposé.

***Objection N°2.***

Comme l'efficacité de la satisfaction est empêchée par le péché, de même celle du baptême l'est par la fiction. Or, le baptême commence à revivre du moment que la fiction cesse. La satisfaction revit donc aussi du moment que le péché est enlevé.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le baptême imprime un caractère dans l'âme, tandis qu'il n'en est pas de même de la satisfaction. C'est pourquoi la charité qui survient enlevant les mauvaises dispositions et le péché, fait que le baptême a son effet ; mais elle ne produit pas la même chose à l'égard de la satisfaction. Et en outre le baptême justifie ex opere operato ; parce qu'il n'est pas de l'homme, mais de Dieu ; et c'est pour cela qu'il n'est pas frappé de mort de la même manière que la satisfaction qui est l'œuvre de l'homme[2].

***Objection N°3.***

Si on enjoint à quelqu'un de jeûner pour les péchés qu'il a commis, et qu'étant tombé dans le péché il ait rempli ces jeûnes, on ne lui ordonne pas de les recommencer, lorsqu'il se confesse de nouveau.

1 C'est-à-dire plus on fait d'œuvres moralement bonnes, comme des jeûnes, des prières, des aumônes, etc. †

2 La satisfaction sacramentelle a aussi la vertu de conférer la grâce ex opere operato, comme on le voit d'après ce que dit saint Thomas lui-même (3a pars, quest. 90, art. 2). †

Or, on les lui enjoindrait, si la satisfaction n'était pas par là accomplie. Donc les œuvres antérieures reçoivent par le moyen de la pénitence qui suit une efficacité satisfactoire.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il y a des satisfactions d'où il résulte un certain effet dans ceux qui les opèrent et même après que l'acte est passé. Ainsi il reste du jeûne l'affaiblissement du corps et de la distribution des aumônes une diminution de fortune, et ainsi des autres actes semblables. Ces sortes de satisfactions faites en état de péché ne doivent pas être renouvelées[1], parce que, par rapport à ce qui en reste, Dieu les agrée au moyen de la pénitence. Mais pour les satisfactions qui ne laissent aucun effet dans celui qui les opère, après que l'acte est passé, il faut qu'on les recommence. Telles sont la prière et les autres actions semblables. Mais comme l'acte intérieur n'est ranimé d'aucune manière, parce qu'il passe totalement, il faut qu'il soit réitéré.

Mais c'est le contraire. Les œuvres faites en dehors de la charité n'étaient pas satisfactoires, parce qu'elles étaient des œuvres mortes. Or, la pénitence n'en fait pas des œuvres vivantes. Elles ne commencent donc pas à être satisfactoires.

La charité n'anime l'acte qu'autant qu'il procède d'elle de quelque manière. Or, les œuvres ne peuvent être reçues de Dieu, et ne sont par là même satisfactoires qu'autant qu'elles sont animées par la charité. Par conséquent, puisque les œuvres faites en dehors de la charité ne sont émanées d'elle d'aucune façon et ne peuvent en émaner, elles ne peuvent d'aucune manière être satisfactoires.

***Conclusion.***

Les œuvres faites hors de la charité ne sont pas vivifiées par la charité qui suit, et par là même la satisfaction antérieure n'a pas de valeur, quand même la charité viendrait ensuite.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont dit que les œuvres faites en état de grâce, et qu'on appelle des œuvres vivantes, sont méritoires par rapport à la vie éternelle et satisfactoires par rapport à la peine qui doit être remise ; et que les œuvres faites hors de cet état sont vivifiées par la charité qui suit, de telle sorte satisfactoires, sans être pour cela méritoires à l'égard de la vie éternelle. Mais il ne peut en être ainsi. Car les œuvres produites par la charité ont ce double effet pour la même raison, c'est-à-dire parce qu'elles sont agréables à Dieu. Par conséquent, comme la charité qui arrive ensuite ne peut rendre les œuvres faites hors de la charité agréables sous le premier rapport, elle ne peut pas non plus les rendre agréables sous le second rapport.

## Article 4 : Les œuvres faites hors de la charité méritent-elles quelque bien ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que les œuvres faites hors de la charité méritent quelque bien, au moins quelque bien temporel. Car ce que la peine est aux mauvaises actions, la récompense l'est aux bonnes. Or, aucune mauvaise action ne reste impunie devant Dieu qui un juste juge. Il n'y a donc pas non plus de bien qui ne soit pas récompensé, et par conséquent on mérite par là quelque chose.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 Il suffit, lorsqu'on est en état de grâce, de les offrir à Dieu à titre de satisfaction. †

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. ult.) le fils ne pouvant pas par tout ce qu'il peut faire rendre à son père autant qu'il a reçu, il en résulte que le père ne devient jamais le débiteur de son fils ; et un homme peut encore moins constituer Dieu son débiteur en égalant ses œuvres à ses bienfaits. C'est pourquoi aucune de nos actions n'est méritoire en raison de l'étendue de sa bonté ; mais elle tire son mérite de la puissance de la charité qui rend commun ce que les amis possèdent. Ainsi quelle que soit la valeur d'une bonne action faite en dehors de la charité, elle n'établit pas, à proprement parler, dans l'homme le droit de recevoir de Dieu quelque chose. Mais une mauvaise action mérite une peine égale à l'étendue de sa malice ; parce que les maux ne nous viennent pas de Dieu comme les biens. C'est pour cela que quoique les mauvaises actions méritent une peine ex condigno, cependant les bonnes actions ne méritent pas ex condigno une récompense sans la charité.

***Objection N°2.***

La récompense n'est accordée qu'au mérite. Or, on donne une récompense aux œuvres faites hors de la charité. D'où il est dit (Matth., chap. 5) de ceux qui font des bonnes œuvres pour la gloire humaine, qu'ils ont reçu leur récompense. Donc ces œuvres méritent quelque bien.

***Objection N°3.***

Deux hommes qui sont dans le péché, dont l'un fait beaucoup de choses qui sont bonnes dans leur genre et d'après les circonstances, tandis que l'autre n'en fait pas, ne sont pas également près de recevoir les biens de Dieu ; autrement on ne devrait pas conseiller de faire du bien. Or, celui qui approche le plus de Dieu, reçoit aussi plus abondamment de ses biens. Par conséquent, par les bonnes œuvres qu'il fait, il mérite de Dieu quelque chose de bon.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit que le pécheur n'est pas digne du pain qu'il mange. Il ne peut donc pas mériter de Dieu quelque chose.

Celui qui n'est rien ne peut mériter quelque chose. Or, le pécheur, puisqu'il n'a pas la charité, n'est rien sous le rapport spirituel, comme on le voit (1 Cor., chap. 13). Il ne peut donc pas mériter quelque chose.

***Conclusion.***

Puisque tous les biens temporels et éternels nous sont accordés par la libéralité de Dieu ; les bonnes œuvres faites hors de la charité ne sont méritoires d'aucun bien ex condigno ; mais on peut cependant dire qu'elles méritent quelque chose ex congruo. Il faut répondre que le mérite proprement dit est une action qui fait qu'il est juste de donner quelque chose à celui qui l'opère. Or, la justice s'entend de deux manières : dans le sens propre, suivant qu'elle se rapporte au droit que l'on a de recevoir une chose ; ensuite métaphoriquement, suivant qu'elle se rapporte au droit que l'on a de la donner. Car il convient que celui qui donne fasse don d'une chose à quelqu'un qui n'a cependant pas le droit de l'exiger. Cette justice est appelée la convenance de la divine bonté, selon l'expression de saint Anselme qui dit (in Prosol., chap. 10) que Dieu est juste, quand il épargne les pécheurs, parce que c'est une chose convenable. Dans le même sens on distingue aussi deux sortes de mérite : l'un qui consiste dans l'acte qui donne à celui qui fait le droit de recevoir une récompense, c'est ce qu'on a appelé le mérite de condigno[1] ; l'autre fait qu'il y a pour celui qui donne de la bienséance à donner, et c'est pour cela que ce mérite se nomme le mérite de convenance (ex congruo). Comme dans tout ce que l'on donne gratuitement, l'amour est la première raison qui porte à donner, il est impossible que celui qui n'a pas l'amitié de quelqu'un le fasse proprement son débiteur. C'est pourquoi tous les biens temporels et éternels nous étant donnés par la libéralité de Dieu, personne

1 Le mérite de condigno existe à titre de justice ; au lieu que l'autre, qui n'existe qu'à titre de bienséance, n'est qu'un mérite improprement dit. †

ne peut acquérir le droit de recevoir quelques-uns de ces biens autrement que par son amour envers Dieu. C'est pour ce motif que les œuvres faites hors de la charité ne méritent ex condigno devant Dieu ni bien éternel, ni bien temporel. Mais parce qu'il convient à la bonté divine d'ajouter la perfection partout où elle trouve une disposition, il s'ensuit qu'on dit qu'on mérite ex congruo par les bonnes œuvres que l'on fait en dehors de la charité[1]. Ainsi ces bonnes œuvres conduisent à trois sortes de biens : elles aident à acquérir les biens temporels, elles disposent à la grâce et elles habituent à faire du bien. Toutefois comme ce mérite n'est pas appelé proprement un mérite, il vaut mieux dire que ces sortes d'œuvres ne sont nullement méritoires que de dire qu'elles le sont.

Il faut répondre à la seconde et à la troisième objection, qu'ils s'appuient sur le mérite de congruo. Quant aux autres raisons, elles s'appuient au contraire sur le mérite ex condigno.

## Article 5 : Les œuvres faites hors de l'état de grâce peuvent-elles servir à mitiger les peines de l'enfer ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que les œuvres faites hors de l'état de grâce ne puissent pas servir à mitiger les peines de l'enfer. Car en enfer l'étendue de la peine sera proportionnée à l'étendue de la faute. Or, les œuvres faites hors de l'état de grâce n'affaiblissent pas la gravité de la faute. Elles n'adoucissent donc pas non plus la peine de l'enfer.

***Objection N°2.***

Quoique la peine de l'enfer soit infinie en durée, elle est cependant finie en intensité. Or tout ce qui est fini s'évanouit du moment qu'on en retranche quelque chose. Si donc les œuvres faites hors de l'état de grâce retranchaient quelque chose à la peine due aux péchés, il arriverait qu'on pourrait multiplier ces œuvres au point de détruire totalement la peine de l'enfer ; ce qui est faux.

***Objection N°3.***

Ses suffrages de l'Église sont plus efficaces que les œuvres faites hors de l'état de grâce. Or, comme le dit saint Augustin (Ench., chap. 110) : les suffrages de l'Église ne servent pas aux damnés qui sont en enfer. Donc les peines sont encore beaucoup moins adoucies par les œuvres faites en dehors de la charité.

Mais le contraire, c'est que le même Père dit (Ench., ibid.) que ces œuvres sont utiles ou pour obtenir une pleine rémission du péché, ou du moins pour mitiger la damnation qu'on a encourue.

Il est mieux de faire le bien que d'abandonner le mal. Or, l'abandon du mal évite toujours la peine, même dans celui qui n'a pas la charité. Donc à plus forte raison la pratique du bien.

***Conclusion.***

Quoique les bonnes œuvres faites hors de l'état de grâce ne puissent délivrer personne de la peine éternelle, cependant elles peuvent la diminuer en empêchant de la mériter, et elles méritent un adoucissement ou un délai de la peine temporelle.

1 Les œuvres moralement bonnes sont de deux espèces : il y en a qui ne sont inspirées que par la raison et d'autres qui le sont par la grâce, comme celles que font les pénitents, d'après l'impulsion de l'Esprit de Dieu, avant leur justification. Les premières ne méritent de congruo que les biens temporels, les secondes méritent la grâce de la justification. †

Il faut répondre qu'on peut entendre l'adoucissement des peines de l'enfer de deux manières :

1. On peut entendre qu'on est délivré d'une peine qu'on a déjà méritée. Comme on ne peut être ainsi délivrée de la peine qu'autant qu'on est absous de la faute, parce que les effets ne sont affaiblis ou détruits qu'autant que la cause est elle-même amoindrie ou enlevée, il s'ensuit que les œuvres faites hors de l'état de grâce ne peuvent ni enlever la faute, ni la diminuer, elles ne peuvent mitiger en ce sens les peines de l'enfer.
2. On peut entendre par là qu'on est empêché de mériter la peine. De la sorte ces œuvres adoucissent les peines de l'enfer :
   a) Parce que celui qui les accomplis échappe à une faute d'omission ;
   b) Parce que ces œuvres disposent au bien d'une certaine manière de telle façon que l'on pèche avec moins de mépris et qu'on est aussi détourné d'une foule de péché par ces mêmes œuvres. Toutefois elles méritent[1] une diminution ou délai de la peine temporelle, comme on le voit à l'égard d'Achab (3 Rois, chap. 21), comme elles méritent aussi d'obtenir des biens temporels.

Il y en a qui disent qu'elles mitigent la peine de l'enfer, non pas en lui retirant quelque chose quant à la substance, mais en fortifiant le sujet qui la subit de manière qu'il puisse mieux la supporter. Mais il ne peut en être ainsi ; parce qu'on ne peut fortifier quelqu'un qu'en lui enlevant quelque chose de sa passibilité ou de sa souffrance. Or, la souffrance est proportionnée à l'étendue de la faute. C'est pourquoi si la faute n'est pas affaiblie, le sujet ne peut être fortifié. — D'autres disent encore que la peine est diminuée relativement au ver rongeur de la conscience, mais qu'elle ne l'est pas relativement au feu. Mais ce sentiment n'est pas non plus soutenable ; parce que comme la peine du feu est égale à la faute, de même aussi la peine du remords de la conscience. Par conséquent on doit raisonner sur l'un et l'autre de la même manière[2].

La réponse aux objections est par là même évidente.

**14**

1 Elles méritent cette diminution ou ce délai ex congruo, comme elles méritent les biens temporels. †

2 Les suffrages de l'Église, d'Après Albert le Grand, sont cependant utiles indirectement aux damnés : Valent et damnatis in inferno per modum diminutionis, dit-il, quia, quantò plures salvantur per metirum Ecclesiæ, tantò pauciores damnabuntur ; et ita minor erit pœna per substractionem consorti illorum. †

# QUESTION 15 : DES CHOSES PAR LESQUELLES LA SATISFACTION S'OPÈRE

Question 15 : Des choses par lesquelles la satisfaction s'opère.....111
Article 1 : Faut-il que la satisfaction se fasse par des œuvres pénales ?.....111
Article 2 : Les fléaux de la vie présente sont-ils satisfactoires ?.....113
Article 3 : Les œuvres satisfactoires sont-elles convenablement énumérées ?.....114

Nous devons ensuite nous occuper des choses par lesquelles la satisfaction s'opère.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Faut-il que la satisfaction se fasse par des œuvres pénales ?[1]
2. Les fléaux par lesquels Dieu punit l'homme en ce monde sont-ils satisfactoires ?[2]
3. Énumère-t-on convenablement les œuvres satisfactoires quand on les réduit à trois : l'aumône, le jeune et la prière ?[3]

## Article 1 : Faut-il que la satisfaction se fasse par des œuvres pénales ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que la satisfaction ne doive pas se faire par des œuvres pénales. Car la satisfaction doit établir une compensation à l'égard de l'offense commise envers Dieu. Or, il semble qu'on ne puisse établir aucune compensation par des œuvres pénales ; parce que Dieu ne prend pas plaisir à nos

1 Le concile de Trente appelle les œuvres satisfactoires des peines : Pœnas spontè susceptas, vel à Deo inflictas, vel à sacerdote injunctus (sess. 14, can. 13). †

2 Le concile de Trente enseigne ainsi absolument la même chose que saint Thomas dans cet article : Quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis à Deo inflictis, et à nobis patienter toleratis, apud Deum Patrem per Christum Jesum satisfacere valemusi (sess. 14, chap. 9). †

3 En énumérant les œuvres satisfactoires, le concile de Trente distingue aussi le jeûne, l'aumône et la prière, mais il ajoute les œuvres de piété : Docendum est christiani hominis pœnitentiam continere… satisfactionem per jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitæ exercitia (sess. 6, chap. 14, et sess. 14, chap. 13). †

peines, comme on le voit (Job, chap. 3). Il ne faut donc pas que la satisfaction soit produite par des œuvres pénales.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique Dieu ne prenne pas plaisir à nos peines, considérées comme telles, cependant il s'y délecte selon qu'elles sont justes ; et c'est de la sorte qu'elles peuvent être satisfactoires.

***Objection N°2.***

Plus est grande la charité d'où une œuvre procède et moins cette œuvre est pénible, parce que la charité n'a pas de peine, selon la pensée de saint Jean (1 Jean, 4, 18). Si donc il faut que les œuvres satisfactoires soient pénales, elles seront d'autant moins satisfactoires, qu'elles seront inspirées par une charité plus vive ; ce qui est faux.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme dans la satisfaction on considère la pénalité ; de même dans le mérite on considère la difficulté. L'affaiblissement de la difficulté qui provient de la nature de l'acte lui-même diminue le mérite, toutes choses égales d'ailleurs, au lieu que l'affaiblissement de la difficulté qui provient de l'activité de la volonté, ne diminue pas le mérite, mais l'augmente. De même la diminution de peine qui provient de la bonne disposition de la volonté que produit la charité, n'affaiblit pas l'efficacité de la satisfaction, mais l'augmente.

***Objection N°3.***

Satisfaire, comme le dit saint Anselme (Cur Deus homo, liv. 1, chap. 11, ad fin.), c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, c'est ce qu'on peut faire par d'autres œuvres que par des œuvres pénales. Il n'est donc pas nécessaire que la satisfaction s'opère par des œuvres de cette nature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce que l'on doit à Dieu pour le péché, c'est une compensation de l'offense, et cette compensation ne se fait pas sans que le pécheur éprouve quelque peine[1]. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le passage de saint Anselme.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Hom. 20 in Evang.) : Il est juste que le pécheur s'inflige par la pénitence des douleurs aussi grandes que les pertes qu'il s'est causées par le péché.

Il faut que par la satisfaction la plaie du péché soit parfaitement guérie. Or, les peines sont les remèdes des péchés, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3). Il faut donc que la satisfaction s'opère par des œuvres pénales.

***Conclusion.***

La satisfaction se fait par des œuvres pénales, soit qu'elle se rapporte à l'offense passée, soit qu'elle se rapporte au péché à venir.

Il faut répondre que la satisfaction, comme nous l'avons dit, (quest. 12, art. 3), se rapporte à l'offense passée à l'égard de laquelle elle établit une compensation, et elle se rapporte aussi au péché à venir dont elle nous préserve. Sous ces deux rapports on exige qu'elle soit produite par des œuvres pénales. En effet la compensation de l'offense établit l'égalité qui doit se trouver entre l'offensant et l'offensé. Dans la justice humaine on arrive à cette égalité en retranchant à celui qui a plus qu'il ne doit avoir, pour ajouter à l'autre auquel on a enlevé quelque chose. Quoiqu'on ne puisse rien enlever à Dieu considéré en lui-même, cependant le pécheur lui a enlevé quelque chose

1 Nous ferons observer que les choses qui sont de précepte peuvent être satisfactoires, comme le dit le concile de Trente (sess. 6, chap. 10 et 16), et que dans certaines circonstances le prêtre peut les imposer à titre de pénitence. †

par son péché, autant qu'il le peut, comme nous l'avons dit (quest. 12, art. 3 ad 4). Il faut donc, pour qu'il y ait compensation, que la satisfaction enlève au pécheur quelque chose qui tourne à la gloire de Dieu. Comme une bonne œuvre, considérée comme telle, ne ravit rien à celui qui l'opère, mais qu'elle le perfectionne plutôt, il s'ensuit qu'on ne peut lui enlever quelque chose par une bonne œuvre, qu'autant qu'elle est pénale. C'est pourquoi pour qu'une œuvre soit satisfactoire, il faut qu'elle soit bonne pour qu'elle honore Dieu, et il faut qu'elle soit pénale[1] pour qu'elle enlève au pécheur quelque chose. De même la peine préserve aussi du péché à venir ; parce que l'on ne retombe pas facilement dans le péché du moment qu'on en a éprouvé de la peine. D'où Aristote dit (loc. sup. cit.) que les peines sont des remèdes.

## Article 2 : Les fléaux de la vie présente sont-ils satisfactoires ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que les fléaux par lesquels Dieu nous punit en cette vie ne puissent être satisfactoires. Car une chose ne peut être satisfactoire qu'autant qu'elle est méritoire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 2). Or, nous ne méritons que par ce qui est en nous. Par conséquent puisque les fléaux par lesquels Dieu nous punit ne sont pas en nous, il semble qu'ils ne puissent être satisfactoires.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique ces fléaux ne soient pas absolument en notre pouvoir, cependant ils y sont sous un rapport, c'est-à-dire qu'il dépend de nous d'en user patiemment. C'est ainsi que l'on fait de nécessité de vertu. Par conséquent, ils peuvent être méritoires et satisfactoires.

***Objection N°2.***

La satisfaction n'appartient qu'aux bons. Or, ces fléaux frappent aussi les méchants et ils leur sont dus principalement. Ils ne peuvent donc être satisfactoires.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme dans le même feu, selon l'expression de saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 8), l'or brille et la paille fume ; de même sous les mêmes fléaux les bons sont purifiés et les méchants sont au contraire souillés davantage par leur défaut de patience. C'est pour ce motif que quoique les fléaux soient communs, ils ne sont satisfactoires que pour les bons[2].

***Objection N°3.***

La satisfaction se rapporte aux péchés passés. Or, quelquefois ces fléaux sont infligés à ceux qui n'ont pas de péchés, comme on voit à l'égard de Job. Il semble donc qu'ils ne soient pas satisfactoires.

***Réponse à l'objection N°3 :***

1 Nous ferons observer que tout bonne œuvre méritoire est également satisfactoire, parce qu'elle est toujours jointe à une certaine peine de corps ou d'esprit par suite de l'état malheureux de notre nature, qui ne peut se porter au bien sans effort. †

2 C'est pour ce motif qu'on doit avertir souvent les fidèles de supporter patiemment les maladies et toutes les afflictions, pour satisfaire ainsi aux peines dues à leurs péchés. †

Les fléaux se rapportent toujours à une faute passée[1] ; ce n'est pas toujours une faute personnelle, mais c'est quelquefois une faute de la nature. Car si dans la nature humaine aucune faute n'eût précédé, il n'y aurait pas eu de peine. Mais la faute ayant précédé dans la nature, la Providence inflige des peines à quelqu'un sans qu'il ait commis de fautes personnelles[2], pour accroître en lui le mérite de la vertu le prémunir contre le péché à venir. Ces deux choses sont aussi nécessaires dans la satisfaction. Car il faut qu'elle soit une œuvre méritoire pour qu'elle honore Dieu ; et il faut qu'elle soit la gardienne des vertus pour nous préserver des péchés à venir.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom., 5, 3) : L'affliction produit la patience, la patience l'épreuve, c'est-à-dire d'après la Glose (interl.) la purification du péché. Donc ces fléaux purifient les péchés de cette vie et par conséquent ils sont satisfactoires.

Saint Ambroise dit (Sup. Ps. 118, octon. 17) : Si nous n'avons pas de faute sur la conscience, la peine satisfait. Les fléaux de cette vie sont donc satisfactoires.

***Conclusion.***

Les fléaux et les châtiments de cette vie que Dieu inflige au pécheur, s'ils sont acceptés de celui qui les souffre, deviennent satisfactoires ; s'ils ne le sont pas et qu'on les supporte avec impatience, ils sont alors une vengeance et non une satisfaction.

Il faut répondre que la compensation d'une offense passée peut être faite par l'auteur de l'offense et l'offensé. Quand l'offensé la fait, cette compensation mérite plutôt le nom de vengeance que celui de satisfaction, mais quand elle est faite par l'offenseur elle est une satisfaction. Par conséquent, si les fléaux que Dieu inflige pour les péchés deviennent d'une certaine manière l'œuvre de celui qui les subit, ils ont la nature de la satisfaction. Or, ils deviennent l'œuvre de celui qui les souffre, selon qu'il les accepte pour la purification de ses fautes, et qu'il en use patiemment. Mais si on les repousse avec impatience, alors ils ne deviennent d'aucune manière son œuvre. C'est pourquoi ils n'ont pas le caractère de la satisfaction, mais uniquement celui de la vengeance[3].

## Article 3 : Les œuvres satisfactoires sont-elles convenablement énumérées ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que les œuvres satisfactoires ne soient pas convenablement énumérées, quand on dit qu'il y en a trois : le jeûne, l'aumône et la prière. Car une œuvre satisfactoire doit être pénale. Or, la prière n'est pas pénible, car puisqu'elle est un remède contre la peine que cause la tristesse, elle est au contraire une jouissance. D'où il est dit (Jacq., 5, 13) : Quelqu'un parmi vous est-il dans la tristesse ? qu'il prie. Est-il dans la joie ? qu'il chante de saints cantiques. On ne doit donc pas la compter parmi les œuvres satisfactoires.

***Réponse à l'objection N°1 :***

D'après certains auteurs il y a deux sortes de prières : l'une qui est celle des contemplatifs, dont la conversation est dans le ciel ; cette prière n'étant qu'agréable n'est pas satisfactoire ; l'autre qu'on fait en gémissant sur ses péchés ; celle-là est pénible et elle est une partie de la satisfaction. — Ou

1 Le mal physique n'existe que comme conséquence du mal moral. †

2 Les peines physiques ne sont pas seulement expiatrices, mais elles sont encore un préservatif contre le vice et une source abondante de vertus. C'est à ces divers points de vue qu'il faut se placer pour concilier l'existence du mal physique avec la Providence. †

3 De la part de Dieu. †

plutôt, il faut dire que toute prière est satisfactoire, parce que, quoiqu'elle soit douce pour l'esprit, elle est néanmoins affligeante pour la chair. Car comme le dit saint Grégoire (Sup Ezech., hom. 14) : Pendant que la force de l'amour intérieur s'accroît en nous, la force de la chair s'affaiblit certainement. C'est ainsi qu'il est dit que le nerf de la cuisse de Jacob se dessécha par suite de sa lutte avec l'ange (Gen., chap. 32).

***Objection N°2.***

Tout péché est charnel ou spirituel. Or, comme le dit saint Jérôme (in illud Matth., chap. 9 : Hoc genus dæmoniorum) : Les maux du corps sont guéris par le jeûne ; ceux de l'âme le sont par la prière. Il ne doit donc pas y avoir d'autre œuvre satisfactoire.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le péché charnel s'entend de deux manières :

1. Il désigne celui qui s'accomplit dans la délectation même de la chair, comme la gourmandise et la luxure ;
2. On entend par là celui qui s'accomplit dans les choses qui se rapportent à la chair, quoiqu'il ne se consomme pas dans la délectation de la chair, mais plutôt dans la délectation de l'âme ; comme l'avarice. Par conséquent, ces péchés tiennent le milieu entre les péchés spirituels et les péchés charnels. C'est pourquoi il faut aussi qu'il y ait une satisfaction propre qui leur corresponde, et c'est l'aumône.

***Objection N°3.***

La satisfaction est nécessaire pour la purification des péchés. Or, l'aumône purifie de tous les péchés (Luc, 11, 41) : Donnez l'aumône, et vous serez purifiés de tous vos péchés. Les deux autres moyens sont donc superflus.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique chacune de ces trois œuvres soit appropriée d'après une certaine convenance à chaque péché, parce qu'il est convenable qu'on soit puni par où l'on a péché, et que la racine du péché qu'on a commis soit détruite par la satisfaction, cependant chacune de ces œuvres peut satisfaire pour toute espèce de péché. Ainsi, quand quelqu'un ne peut pas faire une de ces choses, on lui enjoint l'autre et surtout l'aumône, qui peut remplacer les autres œuvres, en ce sens que par l'aumône on mérite pour soi d'une certaine façon d'autres œuvres satisfactoires dans ceux qu'on assiste de cette manière. Ainsi de ce que l'aumône purifie tous les péchés, ce n'est pas une raison pour croire les autres satisfactions superflues.

***Objection N°4.***

Mais au contraire. Il semble qu'il doive y en avoir davantage. Car les contraires sont guéris par les contraires. Or, il y a beaucoup plus de trois genres de péchés. Donc on doit aussi compter un plus grand nombre d'œuvres de satisfaction.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Quoiqu'il y ait beaucoup d'espèces de péchés, néanmoins ils reviennent tous à ces trois sources ou à ces trois genres de fautes auxquels nous avons dit (dans le corps de l'article) que les trois sortes de satisfactions répondent.

***Objection N°5.***

On enjoint pour satisfaire des pèlerinages, et des disciplines, ou des flagellations qui ne sont pas comprises parmi ces œuvres satisfactoires. Donc l'énumération de ces œuvres est incomplète.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Tout ce qui appartient à l'affliction du corps se rapporte au jeûne[1] ; que tout ce que l'on fait pour être utile au prochain se considère comme une aumône[2], et tous les actes de latrie que l'on fait envers Dieu sont compris dans la prière[3]. C'est pourquoi une même œuvre peut être satisfactoire sous plusieurs rapports.

***Conclusion.***

Puisque nous ne pouvons satisfaire aux offenses contre Dieu qu'en retranchant quelque chose pour la gloire de Dieu aux trois seuls biens que nous possédons, les biens de l'âme, du corps et de la fortune, et que cela se fait par l'aumône, le jeûne ou la prière, il est évident qu'on distingue avec raison ces trois sortes d'œuvres satisfactoires.

Il faut répondre que la satisfaction doit être telle que nous nous retranchions quelque chose pour la gloire de Dieu. Or, nous ne possédons que trois biens : les biens de l'âme, les biens du corps et les biens de la fortune ou les biens extérieurs. Nous nous enlevons quelque chose du côté des biens de la fortune par l'aumône, et du côté des biens du corps, par le jeûne. Mais il ne faut pas, à l'égard des biens de l'âme, que nous en retranchions quelque chose quant à l'essence ou de manière à les diminuer, parce que ce sont ces biens qui nous rendent agréables à Dieu. Nous devons les soumettre totalement à Dieu, et c'est ce qui se fait par la prière. — Ce nombre convient aussi par rapport à ce que la satisfaction détruit les causes des péchés. Car saint Jean distingue trois sources de peine (1 Jean, 2, 16) : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie. Le jeûne est dirigé contre la concupiscence de la chair, l'aumône contre la concupiscence des yeux, et la prière contre l'orgueil de la vie ; selon la pensée de saint Augustin (sup. Matth.). — Cette division est encore convenable, en ce que la satisfaction a pour but de fermer l'accès aux suggestions du péché. Car nous commettons le péché ou contre Dieu, et la prière a pour but d'y remédier, ou contre le prochain, et l'aumône est opposée à ce genre de faute, ou contre nous-mêmes, et c'est à cela que se rapporte le jeûne.

**14**

1 Le jeûne désigne les veilles, les larmes, les pèlerinages, la solitude, tout ce qui peut mortifier le corps. †

2 L'aumône désigne toutes les œuvres de bienfaisance et tous les services qu'on peut rendre au prochain. †

3 La prière embrasse l'office, la contemplation, l'action de grâces, le saint sacrifice de la messe, et en général tout ce que l'on peut faire pour honorer Dieu. †

# QUESTION 16 : DE CEUX QUI REÇOIVENT LE SACREMENT DE PÉNITENCE[1].

Question 16 : De ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence.....117
Article 1 : La pénitence peut-elle exister dans les innocents ?.....117
Article 2 : Les saints qui sont dans le ciel ont-ils la pénitence ?.....118
Article 3 : L'ange est-il susceptible de pénitence ?.....120

Nous devons ensuite considérer ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence.

À cet égard trois questions se présentent :

1. La pénitence peut-elle exister dans les innocents ?
2. Peut-elle exister dans les saints qui sont dans le ciel ?[2]
3. Peut-elle exister dans les anges bons ou mauvais ?[3]

## Article 1 : La pénitence peut-elle exister dans les innocents ?

**15**

***Objection N°1.***

1 Sylvius observe avec raison que les auteurs du Supplément ont mal donné le titre de cette question, qui devrait être : Du sujet de la pénitence, parce qu'il s'agit uniquement de la vertu de pénitence, et qu'on a parlé de ceux qui reçoivent le sacrement de pénitence (3a pars, quest. 84, art. 5, et supplem., quest. 6, art. 3). †

2 Voyez au sujet de cet article ce qui a été dit sur la vertu de pénitence (3a pars, quest. 84, art. 4) et sur la contrition (suppl., quest. 4, art. 3). †

3 Cet article est contraire aux origénistes, qui prétendent que le diable ou les démons devaient être sauvés un jour, et à tous les incrédules, qui ont nié l'éternité des peines. †

Il semble que la pénitence ne puisse pas exister dans les innocents. Car la pénitence consiste à pleurer le mal qu'on a commis. Or, les innocents n'en ont point commis. La pénitence n'existe donc point en eux.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique les innocents n'aient pas commis de péchés, cependant ils peuvent en commettre, et c'est pour ce motif qu'il leur convient d'avoir l'habitude de la pénitence. Mais cette habitude ne peut jamais passer à l'acte, sinon par rapport aux péchés véniels[1], parce que les péchés mortels la détruisent. Toutefois cette habitude n'est pas vaine, parce qu'elle est une perfection d'une puissance naturelle.

***Objection N°2.***

La pénitence, d'après son étymologie, implique une peine. Or, les innocents ne méritent pas de peine. Donc la pénitence ne se trouve pas en eux.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la peine ne leur soit pas du en acte, cependant il est possible qu'il y ait en eux quelque chose qui la leur fasse mériter.

***Objection N°3.***

La pénitence se rapporte au même but que la justice vindicative. Or, si tout le monde était innocent, la justice vindicative n'aurait pas lieu. Donc la pénitence n'existerait pas non plus, et par conséquent elle n'est pas applicable aux innocents.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La puissance de pécher subsistant, la justice vindicative serait encore applicable quant à l'habitude, quoiqu'elle ne le fût pas selon l'acte, s'il n'y avait pas de péchés actuels.

Mais c'est le contraire. Toutes les vertus sont simultanément infuses. Or, la pénitence est une vertu. Par conséquent, puisque dans le baptême les autres vertus sont infuses dans les innocents, la pénitence l'est aussi.

On dit guérissable celui qui n'a jamais été infirme corporellement. On doit donc dire de même de celui qui n'a jamais été infirme spirituellement. Or, comme on n'est guéri en acte de la blessure du péché que par l'acte de la pénitence, de même on ne peut être sain que par l'habitude de cette vertu. Donc celui qui n'a jamais eu l'infirmité du péché a l'habitude de la pénitence[2].

***Conclusion.***

Puisque ceux qui sont dans l'état d'innocence n'ont commis aucun péché, mais qu'ils peuvent en commettre, quoique l'acte de la pénitence n'existe pas en eux, néanmoins ils doivent en avoir l'habitude, s'ils ont la grâce avec laquelle toutes les vertus sont infuses.

Il faut répondre que l'habitude tient le milieu entre la puissance et l'acte. Car si on enlève ce qui est premier, on enlève aussi ce qui est dernier, mais non réciproquement. C'est pourquoi en enlevant la puissance on enlève l'habitude, mais non en enlevant l'acte. Et comme en enlevant la matière, on enlève l'acte, parce que l'acte ne peut exister sans une matière sur laquelle il s'exerce, il s'ensuit que l'habitude d'une vertu peut se trouver dans quelqu'un qui n'a pas de quoi l'exercer,

1 Quelque saint que l'on soit, on ne peut manquer de commettre toujours quelques péchés véniels, et on a ainsi matière à exercer la vertu de pénitence. †

2 Ceux qui sont justes ont l'habitude de la pénitence, dans le sens qu'ils sont disposés à faire pénitence dans le cas où ils auraient e malheur de commettre une faute grave. †

parce qu'il peut avoir un jour ce qu'il faut et passer ainsi à l'acte. Par exemple, un pauvre peut avoir l'habitude de la magnificence, cependant il n'en a pas l'acte, parce qu'il n'a pas les richesses, qui sont la matière de cette vertu, mais qu'il peut les avoir. C'est pourquoi, comme ceux qui sont dans l'état d'innocence n'ont pas commis de péchés qui soient la matière de la pénitence, mais qu'ils peuvent en commettre, l'acte de la pénitence ne peut exister en eux[1], mais il peut y avoir l'habitude de cette vertu. Et ils l'ont s'ils possèdent la grâce avec laquelle toutes les vertus sont infuses.

## Article 2 : Les saints qui sont dans le ciel ont-ils la pénitence ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que les saints qui sont dans le ciel n'aient pas la pénitence. Car, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 4, chap. ult., ad fin.) : Les bienheureux se rappellent leurs péchés, comme lorsque nous nous portons bien, nous nous rappelons nos douleurs sans souffrir. Or, la pénitence est la douleur du cœur. Donc les saints dans le ciel n'ont pas la pénitence.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage prouve que les bienheureux ne produisent pas le même acte que produit la pénitence ici-bas, et c'est ce que nous accordons.

***Objection N°2.***

Les saints dans le ciel sont conformes au Christ. Or, le Christ n'a pas eu la pénitence, parce qu'il n'a pas eu la foi, qui est le principe de la pénitence. La pénitence n'existe donc pas non plus pour les saints dans le ciel.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ n'a pas pu pécher. C'est pour cela que la matière de cette vertu ne lui convient ni en acte, ni en puissance. C'est pour cela qu'il n'en est pas de lui comme des autres.

***Objection N°3.***

L'habitude qui ne passe pas à l'acte est vaine. Or, les saints ne se repentiront pas en acte dans le ciel, parce qu'alors il y aurait donc quelque chose de contraire à leur vœu. Donc l'habitude de la pénitence n'existe pas en eux.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans le ciel on ne se repentira pas, à proprement parler, si on entend par là un acte de pénitence tel que nous le produisons maintenant ; néanmoins, l'habitude de cette vertu ne sera pas vaine, parce qu'elle produira un autre acte.

***Objection N°4.***

Mais au contraire. La pénitence est une partie de la justice. Or, la justice est perpétuelle et immortelle, et subsistera dans le ciel. Donc la pénitence aussi.

***Objection N°5.***

1 D'où il est dit dans l'Évangile : Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs à la pénitence (Luc, 5, 32) ; Pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence (Luc, 15, 7). †

Dans les vies des Pères, on lit que l'un d'eux a dit qu'Abraham se repentirait de n'avoir pas fait plus de bien. Or, on doit se repentir du mal qu'on a commis plutôt que du bien qu'on omet et auquel on n'était pas tenu, parce qu'il parle de cette espèce de bien. On devra dons se repentir du mal qu'on a commis.

***Conclusion.***

Comme les vertus cardinales subsisteront dans le ciel, de même les saints qui sont dans la gloire auront la pénitence qui est une partie d'une vertu cardinale, c'est-à-dire de la justice.

Il faut répondre que les vertus cardinales existeront dans le ciel, selon les actes qu'elles produisent en raison de ce qu'elles ont de formel. C'est pourquoi la vertu de pénitence étant une partie de la justice, qui est une vertu cardinale, celui qui a l'habitude de cette vertu ici-bas l'aura dans le ciel ; mais elle ne produira pas le même acte que maintenant[1], elle en produira une autre qui consistera à rendre grâce à Dieu pour sa miséricorde qui remet les péchés.

Nous accordons la quatrième objection. Mais la cinquième ayant pour but de prouver que l'acte de pénitence sera le même dans le ciel que maintenant, il faut répondre que dans le ciel notre volonté sera tout à fait conforme à la volonté de Dieu. Par conséquent, comme Dieu veut d'une volonté antécédente, que tout soit bien, et par conséquent il n'y ait rien de mauvais, mais qu'il ne le veut pas d'une volonté conséquente, il en est de même aussi des bienheureux. C'est cette volonté qu'on appelle improprement dans les vies des Pères du nom de pénitence.

## Article 3 : L'ange est-il susceptible de pénitence ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que l'ange bon ou mauvais soit aussi susceptible de pénitence. Car la crainte est le commencement de la pénitence. Or, la crainte se trouve en eux (Jean, 2, 19) : Les démons croient et tremblent. La pénitence peut donc aussi exister en eux.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La crainte engendre en eux un mouvement de pénitence[2], mais non de la pénitence comme vertu.

***Objection N°2.***

Aristote dit (Eth., liv. 9, chap. 4) : Que les méchants sont remplis de repentir, et que c'est là leur plus grande peine. Or, les démons sont les êtres les plus dépravés, et par conséquent, ils ne manquent d'aucune peine. Donc ils peuvent se repentir.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il faut répondre de même que pour la première objection.

***Objection N°3.***

On porte plus aisément une chose à ce qui est conforme à sa nature qu'à ce qui lui est contraire ; c'est ainsi que l'eau s'échauffe par la violence et qu'elle revient d'elle-même à sa propriété naturelle. Or, les anges peuvent être amenés à pécher, ce qui est contraire à leur nature commune. Donc, à plus forte raison peuvent-ils être ramenés à ce qui est conforme à leur nature, et c'est ce que fait la pénitence. Ils sont donc susceptibles de cette vertu.

1 Elle ne produira pas alors cette douleur de cœur qui doit être dans le pénitent, et elle n'aura rien de pénal, ni d'affligeant. †

2 Cette pénitence, qui consiste dans la détestation de leurs peines, mais non dans la détestation de leurs fautes. †

***Réponse à l'objection N°3 :***

Tout ce qu'il y a en eux de naturel est totalement bon et porte au bien, mais leur libre arbitre est obstiné dans le mal. Et comme le mouvement de la vertu et du vice ne suit pas l'inclination de la nature, mais plutôt le mouvement du libre arbitre ; il s'ensuit que quoiqu'ils soient naturellement portés au bien, il n'est pas nécessaire que le mouvement de la vertu soit en eux ou qu'il puisse y être.

***Objection N°4.***

D'après saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 4), on doit porter le même jugement sur les anges et sur les âmes séparées. Or, la pénitence peut exister dans les âmes séparées comme dans les âmes des bienheureux qui sont dans le ciel, d'après le sentiment de quelques-uns. Elle peut donc aussi se trouver dans les anges.

***Réponse à l'objection N°4 :***

On ne peut raisonner à l'égard des saints anges, comme à l'égard des âmes des saints ; parce que dans les âmes des saints il y a eu ou il a été possible qu'il y eut préalablement un péché rémissible, tandis qu'il n'en est pas de même des anges. Ainsi, quoiqu'ils soient semblables quant à l'état présent, ils ne le sont cependant pas quant à l'état quant à l'état passé auquel la pénitence se rapporte directement.

Mais c'est le contraire. Par la pénitence l'homme obtient le pardon du péché qu'il a commis. Or, cela est impossible aux anges.

Saint Jean Damascène dit (loc. cit.) que l'home fait pénitence à cause de l'infirmité de son corps. Or, les anges n'existent pas dans un corps. Ils ne peuvent donc faire pénitence.

***Conclusion.***

La pénitence, comme passion, convient aux mauvais anges, mais elle ne peut exister d'aucune manière dans les bons ; mais comme vertu elle ne peut exister dans les mauvais anges, puisque leur péché est irrémissible.

Il faut répondre que la pénitence se considère en nous de deux manières :

1. Comme passion ; en ce sens elle n'est rien autre chose qu'une douleur ou une tristesse du mal qu'on a commis. Quoiqu'elle n'existe comme passion que dans le concupiscible ; cependant par analogie on peut appeler pénitence l'acte de la volonté par lequel on déteste ce qu'on fait. C'est ainsi qu'on dit que l'amour et les autres passions existent dans l'appétit intelligentiel.
2. On la considère comme vertu. Son acte consiste alors à détester le mal qu'on a commis avec le dessein de s'en corriger et l'intention de l'expier ou d'apaiser Dieu au sujet de l'offense dont on s'est rendu coupable. Or, on est porté à détester le mal suivant le penchant naturel qu'on a pour le bien. Et comme ce penchant ou cette inclination n'est totalement détruite dans aucune créature, il s'ensuit que même chez les damnés cette détestation subsiste, et par conséquent la pénitence comme passion, ou quelque chose de semblable, suivant ces expressions de l'Écriture (Sag., 5, 3) : Ils diront en eux-mêmes, saisis de remords, etc. Cette pénitence n'étant pas une habitude, mais une passion ou un acte, ne peut exister d'aucune manière dans les bons anges qui n'ont pas préalablement commis de péché. Mais elle existe dans les mauvais anges[1], puisqu'il en est d'eux comme des âmes damnées. Car, selon saint Jean Damascène (loc. sup. cit.), ce que la mort est aux hommes, la chute l'est aux anges. Mais le

1 Les mauvais anges détestent leurs péchés, mais ils n'ont nullement le dessein de sen corriger et d'apaiser Dieu par leurs peines, et c'est ce défaut de droiture dans la volonté qui rend leurs peines éternelles. †

péché de l’ange est irrémissible. Et comme la matière propre de la vertu de pénitence est le péché, selon qu’il peut être remis ou expié, il s’ensuit que la matière de cette vertu est incompatible avec eux et qu’ils ne peuvent ainsi en pratiquer les actes. C’est ce qui fait que l’habitude de la pénitence ne leur convient pas et qu’ils ne peuvent être susceptibles de cette vertu.

**15**

# QUESTION 17 : DE LA PUISSANCE DES CLEFS

Question 17 : De la puissance des clefs.....122
Article 1 : Les clefs doivent-elles exister dans l’Église ?.....122
Article 2 : La clef est-elle la puissance de lier et de délier ?.....124
Article 3 : Y a-t-il deux clefs ou s’il n’y en a qu’une seule ?.....126

Nous devons ensuite nous occuper de la puissance des ministres du sacrement de pénitence ; cette puissance appartient aux clefs.

À cet égard nous devons nous occuper :

1. Des clefs ;
2. De l’excommunication ;
3. Des indulgences. Car ces deux dernières choses sont annexées à la puissance des clefs. Sur les clefs elles-mêmes il y a quatre considérations à faire.

Nous examinerons :

1. Leur existence, leur nature et leur usage ;
2. Leur effet ;
3. Les ministres des clefs ;
4. Ceux sur lesquels peut s’exercer l’usage de ce pouvoir.

Sur l’existence et la nature des clefs il y a trois questions à résoudre :

1. Les clefs doivent-elles être dans l'Église ?[1]
2. Les clefs consistent-elles dans le pouvoir de lier et de délier ?[2]
3. Y a-t-il deux clefs ou s'il n'y en a qu'une seule ?[3]

## Article 1 : Les clefs doivent-elles exister dans l'Église ?

**17**

***Objection N°1.***

Il semble que les clefs ne doivent pas exister dans l'Église. Car on ne demande pas de clefs pour entrer dans une maison dont la porte est ouverte. Or, il est dit (Apoc., 4, 1) : J'eus une vision et une porte s'ouvrit dans le ciel. Cette porte est le Christ qui dit de lui-même (Jean, 10, 7) : Je suis la porte. Donc pour entrer au ciel l'Église n'a pas besoin de clefs.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La porte du ciel, pour ce qui est d'elle, est toujours ouverte ; mais on dit qu'elle est fermée à certaines personnes à cause de l'obstacle qui se trouve en elles et qui les empêche d'y entrer. L'obstacle qui résultait du péché du premier homme et qui arrêtait toute la nature humaine a été écarté par la passion du Christ. C'est pour cela qu'après la passion, saint Jean a vu dans le ciel la porte ouverte. Cependant tous les jours elle reste encore fermée à quelqu'un à cause du péché originel qu'il a contracté à cause du péché actuel qu'il a commis[4], et c'est pour cela que nous avons besoin des sacrements et des clefs de l'Église.

***Objection N°2.***

La clef sert à ouvrir et à fermer. Or, cette fonction n'appartient qu'au Christ qui ouvre sans que personne ferme et qui ferme sans que personne ouvre (Apoc., 3, 7). L'Église ne possède donc pas les clefs par ses ministres.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce passage s'entend de l'acte par lequel le Christ a fermé les limbes de manière que personne n'y descende plus désormais, et de l'acte par lequel il a ouvert le ciel, en écartant par sa mission l'empêchement de nature qui nous le fermait.

***Objection N°3.***

L'enfer pour celui auquel le ciel est fermé et réciproquement. Donc celui qui a les clefs du ciel a celles de l'enfer. Or, on ne dit pas que l'Église a les clefs de l'enfer ; elle n'a donc pas non plus celles du ciel.

***Réponse à l'objection N°3 :***

1 Dans cet article, saint Thomas explique ces paroles que le Chris a adressées à Pierre : Et je vous donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel (Matth., 16, 19). †

2 Cet article est une réfutation de l'erreur des hérétiques, qui prétendent que les clefs n'ont été données à l'Église que pour délier et non pour lier ; ce que le concile de Trente a ainsi condamné : Si quis dixerit claves Ecclesiæ esse datas tantùm ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt pœnas confitentibus, agere contra finem clavium et contra institutionem Christi… anathema sit (sess. 4, can. 15). †

3 Saint Thomas distingue deux clefs : celle de la science et celle de la puissance. La clef dans la science consiste dans l'autorité nécessaire pour examiner la conscience du pécheur et pour l'interroger de telle sorte qu'il soit tenu de répondre ; la clef de la puissance est la faculté de porter la sentence sur les péchés qu'on a entendus. †

4 C'est ce que le concile de Trente a exprimé ainsi (sess. 6, chap. 3) : Verùm, etsi Christus pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficiunt recipinut : sed ei duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. †

La clef de l'enfer par laquelle on ouvre et on ferme est le pouvoir de conférer la grâce par laquelle on ouvre à l'homme l'enfer pour qu'il sorte du péché qui est la porte de l'enfer, et on la ferme de manière que l'homme soutenu par la grâce ne tombe plus dans le péché. Mais la puissance de conférer la grâce n'appartient qu'à Dieu, et c'est pour cela qu'il a retenu pour lui seul la clef de l'enfer. La clef de l'enfer est encore de pouvoir de remettre la peine temporelle qui reste due après que le péché est pardonné et qui empêche d'entrer dans le ciel. C'est pourquoi la clef du ciel peut être donnée à l'homme plutôt que la clef de l'enfer ; car elles ne sont pas une même chose, comme on le voit d'après ce que nous venons de dire (hic sup.). Car on est tiré de l'enfer par la rémission de la peine éternelle, sans être immédiatement introduit dans le ciel à cause de la peine temporelle qui reste à expier. — Ou bien il faut dire que la clef de l'enfer est la même que celle du ciel, parce que par là même qu'on ouvre l'un on ferme l'autre ; mais elle tire son nom de sa fonction la plus noble.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth., 16, 19) : Je vous donnerai les clefs du royaume des cieux.

Tout dispensateur doit avoir les clefs des choses qu'il dispense. Or, les ministres de l'Église sont les dispensateurs des divins mystères, comme le dit saint Paul (1 Cor., chap. 4). Donc ils doivent en avoir les clefs.

***Conclusion.***

Le Christ ayant eu les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire le pouvoir d'ouvrir et de fermer le royaume des cieux, il a pu les donner à l'Église ; et il les lui a données en effet, puisque pendant son sommeil sur la croix il est sorti de son côté les sacrements qui ont formé l'Église.

Il faut répondre que dans les choses corporelles on donne le nom de clef à un instrument avec lequel on ouvre une porte. Or, l'entrée du ciel nous est fermée par le péché et quant à la tâche, et quant à la peine qu'il mérite. C'est pourquoi la puissance par laquelle on enlève cet obstacle reçoit le nom de clef. Cette puissance existe d'autorité dans la Trinité divine, et c'est pour cela qu'il y en a qui disent qu'elle a la clef d'autorité. Elle a existé aussi dans le Christ comme homme-Dieu pour éloigner l'obstacle du péché par le mérite de sa passion, dont il est dit aussi qu'elle a ouvert la porte du ciel. C'est pour ce motif qu'il y en a qui disent qu'il a les clefs d'excellence. Mais comme pendant son sommeil sur la croix il est sorti de son côté les sacrements par lesquels l'Église est formée, il s'ensuit que l'efficacité de sa passion subsiste dans les sacrements de l'Église. C'est pour cela que les ministres de l'Église, qui sont les dispensateurs des sacrements, ont reçu le pouvoir d'écarter cet obstacle, non par leur vertu propre, mais par la vertu divine et par celle de la passion du Christ. Cette puissance est appelée par métaphore la clef de l'Église, ou la clef du ministère[1].

## Article 2 : La clef est-elle la puissance de lier et de délier ?

**17**

***Objection N°1.***

Il semble que la clef ne soit pas le pouvoir de lier et de délier par lequel le juge ecclésiastique doit recevoir dans le royaume ceux qui en sont dignes ou en exclure les indignes, selon l'expression du maître des sentences (4, dist. 18), et d'après la glose (ord. sup. illud : Tibi dabo claves) de saint Jérôme sur saint Matthieu, chap. 16. Car la puissance spirituelle conférée dans le sacrement est la même chose que le

1 Ces paroles ont en elles-mêmes une signification plus large. D'après le concile de Florence, le Christ s'est proposé de donner à saint Pierre, plenam potestatem pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam ; mais saint Thomas les restreint au pouvoir de remettre les péchés, d'après le Maître des sentences qu'il expliquait. †

caractère. Or, la clef est le caractère ne paraissent pas une même chose ; parce que le caractère met l'homme en rapport avec Dieu, tandis que les clefs le mettent en rapport avec ses subordonnés. La clef n'est donc pas la puissance.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La même puissance se rapporte à deux choses dont l'une est cause de l'autre, comme dans le feu la chaleur sert à échauffer et à dissoudre. Comme toute grâce et toute rémission vient dans le corps mystique par son chef, il s'ensuit que la puissance par laquelle le prêtre peut consacrer est essentiellement la même que celle par laquelle il peut lier et délier, s'il a la juridiction. Elle ne peut différer que rationnellement selon qu'elle se rapporte à des effets divers, comme on dit que le feu échauffe et liquéfie sous des rapports différents. Et parce que le caractère de l'ordre sacerdotal n'est rien autre chose que la puissance d'exercer la fonction à laquelle cet ordre est principalement destiné[1], il en résulte que le caractère et le pouvoir de consacrer ainsi que la puissance des clefs sont essentiellement une seule et même chose, mais qu'elles diffèrent rationnellement.

***Objection N°2.***

On n'appelle juge ecclésiastique que celui qui a la juridiction qui ne se donne pas simultanément avec l'ordre. Or, les clefs sont conférées lorsqu'on reçoit l'ordre. On n'aurait donc pas dû faire mention du juge ecclésiastique dans la définition des clefs. [Q19-6] ;

***Réponse à l'objection N°2 :***

Toute la puissance spirituelle est donnée avant la consécration. C'est pourquoi la clef se donne avec l'ordre, mais l'exécution de la clef demande une matière légitime qui est un peuple soumis par la juridiction. C'est pourquoi avant d'avoir la juridiction, on a les clefs, mais on n'en a pas l'acte ou l'usage. Et parce que la clef se définit par l'acte, on fait entrer pour ce motif dans sa définition quelque chose qui appartient à la juridiction.

***Objection N°3.***

À l'égard de ce qu'on a de soi-même, on n'a pas besoin d'une puissance active pour passer à l'acte. Or, par là même qu'on est digne du royaume des cieux on y est admis. Il n'appartient donc pas à la puissance des clefs d'y admettre ceux qui en sont dignes.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On peut être digne d'une chose de deux manières : ou on peut avoir le droit de l'obtenir, de la sorte tous ceux qui en sont dignes ont déjà le ciel ouvert ; ou bien il peut être convenable qu'on la reçoive ; ce sont ceux qui sont ainsi dignes du ciel et auxquels il n'est pas encore totalement ouvert que le pouvoir des clefs reçoit[2].

***Objection N°4.***

Les pécheurs sont indignes du ciel. Or, l'Église prie pour eux pour qu'ils y parviennent. Elle n'en exclut donc pas les indignes, mais elle les y admet plutôt autant qu'il est en elle.

***Réponse à l'objection N°4 :***

1 En soutenant que c'est la même chose que la puissance spirituelle. †

2 C'est ainsi que l'attrition, qui ne pourrait pas par elle-même justifie le pécheur, le justifie une fois qu'elle est jointe au sacrement de pénitence. Voyez le concile de Trente (sess. 14, chap. 4). †

Comme Dieu endurcit, non en pervertissant le cœur du pécheur, mais en ne conférant pas sa grâce ; de même on dit que le prêtre l'exclut, non en l'empêchant d'y entrer, mais en ne détournant pas l'obstacle qu'il y a mis lui-même, parce qu'il ne peut le détourner si Dieu ne l'a pas auparavant détourné lui-même[1]. C'est pour cela qu'on prie Dieu de l'absoudre afin que l'absolution du prêtre soit ainsi applicable.

***Objection N°5.***

Dans tous les agents qui sont subordonnés, la fin dernière appartient à l'agent principal, et non à l'agent instrumental. Or, Dieu est l'agent principal relativement au salut de l'homme. Il lui appartient donc de l'admettre dans le ciel, ce qui est sa fin dernière, et cela n'appartient pas à celui qui a les clefs et qui est comme son instrument ou son ministre.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Le prêtre n'agit pas immédiatement sur le ciel, mais sur les sacrements par lesquels l'homme arrive au ciel.

***Conclusion.***

Le ciel ayant été ouvert par la personne du Christ, non d'une manière absolue, mais suivant que le méritent ou que ne le méritent pas ceux auxquels il est fermé ou ouvert, on dit que la clef est la puissance de lier et de délier.

Il faut répondre que d'après Aristote (De an., liv. 2, text. 33) les puissances se définissent par les actes. Ainsi, la clef étant une puissance, il faut qu'on la définisse par son acte ou par l'usage qu'on en fait, et que dans l'acte on exprime l'objet d'où l'acte tire son espèce et sa manière d'agir, pour qu'on voie si sa puissance est convenablement ordonnée. Or, l'acte de la puissance spirituelle ne consiste pas à ouvrir le ciel d'une manière absolue, parce qu'il l'est déjà, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1), mais il consiste à l'ouvrir par rapport à tel ou tel individu, ce qui ne peut se faire convenablement qu'autant qu'on a examiné la dignité de celui auquel on doit l'ouvrir. C'est pour cela que dans cette définition de la clef on met le genre, qui est la puissance, le sujet de la puissance, c'est le juge ecclésiastique, l'acte qui consiste à exclure et à recevoir, selon les deux actes matériels de la clef qui sont d'ouvrir et de fermer. On désigne son objet en parlant du ciel, et on indique le mode en disant ceux qui sont dignes et ceux qui ne le sont pas. Car on pèse la dignité et l'indignité de ceux sur lesquels ces actes s'exercent. [Q19-3] ; [Q21-3] ;

## Article 3 : Y a-t-il deux clefs ou s'il n'y en a qu'une seule ?

**17**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas deux clefs, mais qu'il n'y en ait qu'une seule. Car il ne faut qu'une seule clef pour une seule serrure. Or, la serrure que les clefs de l'Église doivent ouvrir c'est le péché. L'Église n'a donc pas besoin de deux clefs contre le péché.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 Le prêtre n'est que cause instrumentale dans la rémission des péchés, et il ne peut les remettre si le pénitent n'est pas convenablement disposé et si Dieu ne ratifie pas ainsi l'absolution extérieure qu'il lui donne. †

Il n’y a qu’une clef qui soit immédiatement destinée à ouvrir une même serrure ; mais il ne répugne pas qu’il y en ait une autre qui soit destinée à faire fonctionner cette dernière. Et c’est précisément ce que nous établissons. Car la seconde clef, qu’on appelle le pouvoir de lier et de délier, est celle qui ouvre immédiatement la serrure du péché, tandis que la clef qu’on appelle la science montre à qui on doit ouvrir.

***Objection N°2.***

On confère les clefs en conférant l’ordre. Or, la science n’est pas toujours infuse, mais elle est quelquefois acquise ; tous ceux qui sont ordonnés ne la possèdent pas, et il y en a qui ne sont pas ordonnés et qui la possèdent. La science n’est donc pas la clef, et par conséquent il n’y a qu’une clef, c’est la puissance judiciaire.

***Réponse à l’objection N°2 :***

A l’égard de la clef de la science il y a deux opinions différentes. En effet il y en a qui ont dit que la science, considérée comme une habitude acquise ou infuse, reçoit le nom de clef, mais qu’elle n’est pas la clef principale ; elle n’est clef que par rapport à l’autre clef. C’est pourquoi quand elle existe sans l’autre clef, comme dans un savant qui n’est pas prêtre, on ne lui donne pas ce nom. Quoique quelquefois les prêtres n’aient pas cette clef, parce qu’ils n’ont ni la science acquise, ni la science infuse dont on a besoin pour pouvoir absoudre et lier ; cependant ils font quelquefois usage du bon sens naturel qui, d’après eux, reçoit le nom de clavicule ou de petite clef. Ainsi quoiqu’on ne reçoive pas la science avec l’ordre, cependant l’ordre fait une clef de ce qui n’en était pas une auparavant. Ce sentiment paraît avoir été celui du Maître des sentences (4, dist. 19). Mais il ne semble pas s’accorder avec les paroles de l’Évangile qui promettent à Pierre les clefs (Matth., chap. 16), de telle sorte que dans l’ordre on n’en reçoit pas seulement une, mais deux. — C’est pour ce motif qu’il y a une autre opinion d’après laquelle on appelle clef, non l’habitude de la science, mais l’autorité d’en exercer l’acte. Quelquefois cette autorité existe sans la science elle-même, et d’autres fois la science existe sans elle, comme on le voit dans les tribunaux séculiers. Car il y a des juges séculiers qui ont l’autorité de juger et qui n’ont pas la science du droit, et il y a au contraire des hommes qui ont la science du droit sans avoir l’autorité de juger. Et parce que l’acte du jugement auquel on est obligé d’après l’autorité qu’on a reçue, mais non d’après la science qu’on a, ne peut bien se faire sans l’une et l’autre, il s’ensuit qu’on ne peut recevoir sans péché, quand on n’a pas la science, l’autorité de juger qui est la clef de la science, tandis qu’on peut avoir sans péché la science sans l’autorité.

***Objection N°3.***

La puissance qu’a le prêtre sur le corps mystique du Christ dépend de la puissance qu’il a sur son corps véritable. Or, la puissance de consacrer le vrai corps du Christ est une, et par conséquent la puissance qui se rapporte au corps mystique est une aussi. Comme cette puissance est la clef, il n’y a donc qu’une clef.

***Réponse à l’objection N°3 :***

La puissance de consacrer se rapporte à un seul acte d’un autre genre ; c’est pourquoi on ne la compte pas avec les clefs et elle n’en augmente pas le nombre, comme le pouvoir des clefs qui se rapporte à des actes divers[1], quoiqu’il soit un selon l’essence de la puissance ou de l’autorité, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.).

1 Si l’on embrassait universellement tous les actes d’autorité que l’Église a, on devrait distinguer, d’après Sylvius, six clefs : **1°** le pouvoir d’ordre ; **2°** la clef de la science ; **3°** la puissance de juridiction au for de la pénitence ; **4°** la puissance de juridiction au for extérieur ; **5°** la puissance de faire des lois ; **6°** le pouvoir de décider les questions dogmatiques ou morales qui sont douteuses ; mais ces deux dernières rentrent dans la quatrième. †

***Objection N°4.***

Mais au contraire. Il semble qu'il y ait plus de deux clefs. Car comme on requiert pour que l'homme agisse la science et la puissance, de même aussi la volonté. Or, on considère comme une clef la science qui discerne ainsi que la puissance qui juge. On doit donc aussi appeler de même la volonté d'absoudre.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Il est libre à chacun de vouloir. C'est pour ce motif qu'on n'exige pas l'autorité pour vouloir, et qu'on ne fait pas la volonté d'une clef.

***Objection N°5.***

La Trinité entière remet le péché. Or, le prêtre est par les clefs le ministre de la rémission des péchés. Il doit donc avoir trois clefs pour figurer les trois personnes divines.

***Réponse à l'objection N°5 :***

La Trinité entière remet les péchés de la même manière qu'une seule personne. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le prêtre qui est le ministre de la Trinité ait trois clefs ; surtout puisque la volonté qui est appropriée à l'Esprit-Saint ne requiert pas une clef, comme nous venons de le dire (Réponse N°4).

***Conclusion.***

L'acte des clefs exigeant que celui qui en est l'objet soit bien disposés, on dit qu'il y a deux sortes de clefs : l'une qui sert à juger des dispositions de celui qui doit être absous et qu'on appelle la science de discernement, l'autre qui appartient à l'absolution elle-même et qu'on appelle la puissance de juger.

Il faut répondre que dans tout acte qui requiert de bonnes dispositions dans celui qui le reçoit, il y a deux choses nécessaires à celui qui doit exercer cet acte ; il faut qu'il juge de la capacité de celui qui le reçoit et qu'il accomplisse l'acte. C'est pourquoi dans l'acte de la justice par lequel on rend à quelqu'un ce qu'il mérite, il faut qu'il y ait un jugement d'après lequel on discerne s'il est digne qu'on lui rende ce qu'il réclame, et on exige pour ces deux choses une certaine autorité ou une puissance. Car nous ne pouvons donner que ce que nous avons en notre pouvoir, et on ne peut prononcer un jugement qu'autant qu'on a la force coactive, parce que le jugement est déterminé ou arrêté à une seule chose. En matière spéculative cette détermination se fait par la vertu des premiers principes auxquels on ne peut résister, mais dans les choses pratiques elle se fait par la puissance impérative qui se trouve dans celui qui juge. Et comme l'acte des clefs exige de bonnes dispositions dans celui sur lequel on l'exerce, puisque par les clefs le juge ecclésiastique reçoit ceux qui sont dignes et exclut ceux qui sont indignes, comme on le voit d'après la définition précédente (art. préc., Objection N°1), il s'ensuit qu'il a besoin du jugement de discernement pour constater s'il est capable de recevoir cet acte, et pour ces deux choses il faut une certaine autorité ou une certaine puissance. D'après cela on distingue deux clefs, dont l'une se rapporte au jugement que l'on doit prononcer sur la capacité de celui qui doit être absous et dont l'autre se rapporte à l'absolution elle-même. Ces deux clefs ne se distinguent pas pour l'essence de l'autorité[1], puisque l'une et l'autre lui appartiennent par devoir ; mais elles se distinguent par rapport à leurs actes dont l'un présuppose l'autre.

**17**

1 Ces deux clefs ne sont rien autre chose que le caractère sacerdotal d'après lequel le prêtre a le pouvoir de conférer le sacrement de pénitence. †

# QUESTION 18 : DE L'EFFET DES CLEFS

Question 18 : De l'effet des clefs.....129
Article 1 : La puissance des clefs s'étend-elle à la rémission de la faute ?.....129
Article 2 : Le prêtre peut-il remettre le péché quant à la peine ?.....132
Article 3 : Le prêtre peut-il lier par la puissance des clefs ?.....134
Article 4 : Le prêtre peut-il lier et délier selon son bon plaisir ?.....135

Nous devons ensuite considérer l'effet des clefs.

À ce sujet il y a quatre questions à résoudre :

1. La puissance des clefs s'étend-elle à la rémission des fautes ?[1]
2. Le prêtre peut-il remettre le péché quant à la peine ?[2]
3. Le prêtre peut-il lier par le pouvoir des clefs ?[3]

1 Il est de foi que la puissance des clefs s'étend à la rémission de la faute, car tous les sacrements de la loi nouvelle produisent la grâce, et la grâce sanctifiante est incompatible avec le péché. †

2 Cet article est une réfutation de Luther et des autres novateurs modernes, qui ont prétendu que l'Église n'avait pas le pouvoir d'effacer les peines temporelles qui restent dans le pécheur à la suite de son péché. †

3 Dans cet article saint Thomas examine si le prêtre peut lier quant à la faute en refusant l'absolution, et quant à la peine en imposant une pénitence satisfactoire. †

4. Peut-il lier et délier à son gré ?[4]

## Article 1 : La puissance des clefs s'étend-elle à la rémission de la faute ?

**18**

***Objection N°1.***

Il semble que le pouvoir des clefs s'étende à la rémission de la faute. Car le Christ dit à ses disciples (Jean, 20, 27) : Ceux dont vous aurez remis les péchés, ils leurs seront remis. Or, ces paroles ne s'entendent pas seulement de la manifestation de la rémission, comme l'observe le Maître des sentences (4, dist. 18) ; parce que dans ce cas un prêtre du Nouveau Testament n'aurait pas une puissance plus grande qu'un prêtre de l'Ancien. Donc ce pouvoir s'exerce pour la rémission des péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit le maître des sentences (4, dist. 18), le pouvoir de remettre les péchés a été confié aux prêtres, non pour qu'ils les remissent par leur propre vertu, parce que ceci n'appartient qu'à Dieu, mais pour qu'ils montrent, comme ministres, l'action de Dieu lorsqu'il les remet. Ceci peut se faire de trois manières :

1. On peut montrer cette action comme n'étant pas présente, mais en promettant qu'elle aura lieu, sans y coopérer d'aucune manière. C'est ainsi que les sacrements de l'ancienne loi signifiaient l'action de Dieu. Par conséquent, les prêtres de l'ancienne loi se bornaient à la montrer sans rien opérer.
2. On peut distinguer cette action comme présente et n'y coopérer en rien. C'est ainsi qu'il y en a qui disent que les sacrements de la loi nouvelle signifient la collation de la grâce que Dieu donne dans la collation des sacrements, sans qu'il y ait dans les sacrements aucune vertu qui coopère à la production de la grâce. D'après cette opinion, le pouvoir des clefs se bornerait à montrer l'opération divine qui aurait eu lieu dans la rémission de la faute, lorsqu'on aurait conféré le sacrement.
3. On peut signifier comme présente l'opération divine relativement à la rémission de la faute, et agir instrumentalement. C'est ainsi que, d'après une opinion qui est plus généralement soutenue, les sacrements de la nouvelle montrent la purification produite par Dieu. C'est aussi de cette manière que le prêtre du Nouveau Testament montre ceux qui sont absous de leurs fautes, parce qu'il faut parler de la même manière des sacrements et du pouvoir des ministres. Rien n'empêche que les clefs de l'Église ne disposent à la rémission de la faute, parce que la faute a déjà été remise ; comme il ne répugne pas que le baptême dispose à la grâce, autant qu'il est en lui celui qui a déjà été sanctifié.

***Objection N°2.***

Dans la pénitence la grâce est donnée pour la rémission des péchés. Or, le dispensateur de ce sacrement est le prêtre d'après la puissance des clefs. Par conséquent puisque la grâce n'est pas opposée au péché par rapport à la peine, mais par rapport à la faute, il semble que le prêtre contribue à la rémission de la faute d'après le pouvoir des clefs.

4 Le prêtre ne doit pas faire usage de son pouvoir de façon arbitraire. Videat diligenter sacerdos, dit le Rituel romain, quando et quibus conferenda, vel neganda, vel differenda sit absolutio, ne absolvat eos qui talis beneficii sunt incapaces, quales sunt qui nulla dant signa doloris, etc. †

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ni le sacrement de pénitence, ni le sacrement de baptême n'arrivent directement à la grâce ni à la rémission des péchés, mais ils ne font qu'y disposer.

***Objection N°3.***

Un prêtre reçoit de sa consécration une vertu plus grande que l'eau du baptême n'en reçoit de sa sanctification. Or, l'eau du baptême reçoit la vertu de purifier le cœur en touchant le corps, d'après saint Augustin (Tract. 80 in Joan.). Donc à plus forte raison le prêtre reçoit-il dans sa consécration la puissance de pouvoir purifier le cœur de la souillure du péché.

Mais ce qui est contraire c'est que le Maître des sentences dit (4, dist. 18) que Dieu n'a pas donné au ministre le pouvoir de coopérer avec lui pour la purification intérieure[1]. Or, s'il remettait les pécheurs quant à la faute, il coopérerait avec lui dans la purification intérieure. La puissance des clefs ne s'étend donc pas à la rémission de la faute.

Le péché n'est remis que par l'Esprit-Saint. Or, il n'appartient pas à un homme de donner l'Esprit-Saint, comme l'a dit le Maître des sentences (liv. 1, dist. 14). Il ne peut donc pas remettre les péchés quant à la faute.

***Conclusion.***

Il n'y a que Dieu qui remette la faute par lui-même, mais le prêtre la remet comme son ministre par la vertu de la puissance des clefs, qui se rapporte d'une certaine manière à la rémission des péchés.

Il faut répondre que les sacrements, selon Hugues de Saint-Victor (De sacram., liv. 2, part. 9, chap. 2 à princ.), renferment la grâce invisible d'après leur sanctification. Cette sanctification est quelquefois requise pour la nécessité du sacrement dans la matière aussi bien que dans le ministre, comme on le voit dans la confirmation ; et alors la puissance sacramentelle est dans l'un et l'autre réunis. D'autres fois la nécessité du sacrement ne requiert que la sanctification de la matière, comme dans le baptême, parce qu'il n'a pas de ministre déterminé en raison de ce qu'il est nécessaire ; dans ce cas toute la puissance sacramentelle consiste dans la matière. D'autres fois pour la nécessité du sacrement on requiert la consécration, ou la sanctification du ministre sans aucune sanctification de la matière : et alors toute la puissance sacramentelle consiste dans le ministre, comme cela a lieu pour la pénitence. Par conséquent la puissance des clefs qui est dans le prêtre est à l'effet du sacrement de pénitence, ce que la vertu qui est dans l'eau du baptême est à l'effet du baptême. Le baptême et le sacrement de pénitence s'accordent d'une certaine manière dans leur effet, parce qu'ils sont l'un et l'autre établis directement contre la faute, tandis qu'il n'en est pas de même des autres sacrements. Mais ils diffèrent en ce que le sacrement de pénitence ayant pour matière les actes de celui qui le reçoit ne peut être conféré qu'aux adultes dans lesquels on exige une préparation pour recevoir l'effet des sacrements[2] ; tandis que le baptême s'administre tantôt aux adultes et tantôt aux enfants et à d'autres personnes qui n'ont pas l'usage de raison. C'est pourquoi le baptême donne la grâce et la rémission des péchés aux enfants sans aucune préparation antérieure de leur part ; mais ne la donne pas aux adultes dans lesquels on exige préalablement une préparation qui éloigne toute disposition mauvaise. Cette préparation précède quelquefois temporairement le baptême, et elle suffit pour qu'on reçoive la grâce avant de recevoir le baptême en acte , mais non avant d'en avoir formé le vœu après avoir découvert la vérité ; d'autres fois cette préparation ne précède pas le baptême temporairement, mais elle existe au moment même où on le reçoit. Dans ce

1 Le maître des sentences est en effet tombé dans cette erreur. †

2 Les novateurs modernes ayant supposé que l'Église romaine n'exigeait pas de dispositions de la part des pénitents pour la rémission de leurs fautes, le concile de Trente les reprend en ces termes (sess. 14, chap. 4) : Falsò quidem calumniantur catholicos scriptores : quasi traderint, sacramentum pœnitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre : quod nunquam Ecclesia Dei docuit, nec sensit. †

cas la grâce de la rémission de la faute est conférée par l'administration même du baptême. Mais le sacrement de pénitence ne donne jamais la grâce, à moins qu'on ne soit préparé ou qu'on ne l'ait été auparavant. Ainsi la vertu des clefs opère la rémission de la faute, soit qu'on ait le dessein de s'y soumettre, soit qu'on s'y soumette en acte, comme le fait aussi l'eau du baptême. Et comme le baptême n'agit pas à titre d'agent principal, mais à titre d'instrument, et qu'il n'arrive pas à être cause de la réception de la grâce, même instrumentalement, mais qu'il dispose à la grâce par laquelle on obtient la rémission des péchés ; ainsi il en est de la puissance des clefs. Par conséquent Dieu seul remet par lui-même la faute, et sous sa vertu le baptême agit instrumentalement comme un instrument inanimé, et le prêtre comme un instrument animé, suivant la définition qu'Aristote donne de l'esclave (Eth., liv. 8, chap. 11). C'est pourquoi le prêtre agit comme ministre. Par là il est évident que la puissance des clefs se rapporte d'une certaine manière à la rémission de la faute, non parce qu'elle la produit, mais parce qu'elle y dispose. Par conséquent si avant l'absolution on n'avait pas été parfaitement disposé à recevoir la grâce, on recevrait la grâce dans la confession elle-même et dans l'absolution sacramentelle, si on n'y mettait pas d'obstacle. Car si la clef ne se rapportait d'aucune manière à la rémission de la faute, mais seulement à la rémission de la peine, comme quelques-uns le disent, on n'exigerait pas pour la rémission de la faute la volonté de se soumettre à l'effet des clefs, comme on n'exige pas la volonté formelle de recevoir les autres sacrements qui ne sont pas établis pour la rémission de la faute, mais contre la peine. Mais ce qui fait voir qu'il n'a pas pour but la rémission de la faute[1], c'est que pour que l'usage des clefs ait son effet, on exige toujours une préparation de la part de celui qui reçoit ce sacrement. Il semble qu'il en serait de même du baptême, si on ne le donnait jamais qu'aux adultes.

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

Les autres raisonnements montrent que le pouvoir des clefs n'opère pas directement la rémission de la faute ; ce qu'on doit accorder[2].

## Article 2 : Le prêtre peut-il remettre le péché quant à la peine ?

**18**

***Objection N°1.***

Il semble que le prêtre ne puisse pas remettre le péché quant à la peine. Car le péché mérite la peine éternelle et une peine temporelle. Or, après l'absolution du prêtre, le pénitent est encore obligé à supporter une peine temporelle dans le purgatoire ou en ce monde. Il ne remet donc la peine d'aucune manière.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le prêtre ne remet pas toute la peine temporelle, mais il n'en remet qu'une partie. C'est pourquoi on est encore tenu à une peine satisfactoire.

***Objection N°2.***

Le prêtre ne peut pas porter préjudice à la justice divine. Or, la justice divine a déterminé la peine que les pénitents doivent subir. Le prêtre ne peut donc pas en remettre une partie.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 D'après ce que dit ici saint Thomas et d'après ce qu'il répète dans ses réponses aux objections qui suivent, il semble que le prêtre n'absolve pas, mais qu'il montre seulement au pénitent qu'il est absous. L'absolution ne serait pas la cause de la rémission des péchés, elle ne serait que déclaratoire. Mais ce sentiment, qui fut celui du maître des sentences, est erroné. †

2 Dans cet article, saint Thomas ne fait qu'exposer l'opinion du Maître des sentences, car il a enseigné le contraire en son propre nom dans la Somme (3a pars, quest. 62, art. 1, et quest. 64, art. 1, et quest. 84, art. 3, et dans son opuscule sur la forme de l'absolution (chap. 1 à 3), et dans son commentaire sur l'Évangile de saint Jean (in chap. 20, lect. 4). †

La passion du Chris a suffisamment satisfait pour les péchés du monde entier. C'est pourquoi, sans préjudicier à la justice divine, on peut remettre quelque chose de la peine due au pécheur, suivant que cette remise est un effet de la passion qui lui est appliqué par les sacrements de l'Église.

***Objection N°3.***

Celui qui a commis un petit péché n'est pas moins susceptible de l'effet des clefs que celui qui en a commis un plus grand. Or, si un prêtre, en vertu de sa charge, remet une partie de la peine qu'on a méritée pour un péché grave, il est possible qu'on fasse un péché si petit qu'il ne mérite pas une peine plus forte que la remise qu'on a obtenue au sujet du péché grave. Le prêtre pourra donc remettre toute la peine méritée par ce petit péché ; ce qui est faux.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Pour tout péché il faut qu'il reste une peine satisfactoire[1] par laquelle on remédie au péché lui-même. C'est pour cela que quoique par la vertu de l'absolution on obtienne la remise d'une certaine partie de la peine due pour un grand péché, il n'est pas nécessaire qu'on obtienne une remise aussi importante par rapport à tout péché, parce qu'il résulterait de là qu'un péché resterait absolument sans peine ; mais par la vertu des clefs on obtient proportionnellement une remise de peine pour chaque péché.

***Objection N°4.***

Toute la peine temporelle due au péché est de la même nature. Si donc par une première absolution on remet une partie de la peine, on pourra en remettre une autre partie en absolvant une seconde fois le même péché ; et par conséquent on pourra ainsi multiplier les absolutions jusqu'à ce que, par la puissance des clefs, toute la peine soit détruite, puisque la seconde absolution n'a pas moins d'efficacité que la première. Et alors le péché restera absolument impuni ; ce qui répugne.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Il y en a qui disent que dans la première absolution on obtient par la vertu des clefs une remise aussi grande qu'on peut l'obtenir ; mais que néanmoins il est bon de réitérer la confession de la même faute, soit pour son instruction, soit pour plus de certitude, soit à cause de l'intercession du prêtre ou du confesseur, soit à cause du mérite de l'humiliation. Mais ce sentiment ne paraît pas fondé. Car quand même il y aurait des motifs pour recommencer sa confession, il n'y en aurait pas pour renouveler l'absolution, surtout à l'égard de celui qui n'a pas de motif pour douter de l'absolution qu'il a reçue précédemment. Car il pourra douter après une seconde absolution aussi bien qu'après la première. Ainsi nous voyons que l'on ne réitère pas les sacrements de l'extrême-onction dans la même maladie, parce qu'il a fait en une fois tout ce que l'on pouvait faire au moyen de ce sacrement. De plus on n'exigerait pas que celui auquel on fait une seconde confession eût le pouvoir des clefs, puisque ce pouvoir n'opérerait rien dans cette circonstance. — C'est pourquoi il y en a d'autres qui disent que dans la seconde absolution la puissance des clefs remet aussi une partie de la peine[2], parce que la seconde absolution confère une augmentation de grâce, et que plus la grâce est abondante, moins il reste des souillures des péchés antérieurs. C'est ce qui fait qu'on est tenu à une peine moindre pour être purifié. Ainsi dans la première absolution, on obtient par la puissance des clefs une remise de peine plus ou moins grande, selon qu'on est disposé plus ou moins à la grâce ; et la disposition peut être si parfaite que toute la peine soit détruite par la

1 C'est à cause de cette peine qui reste que le prêtre impose une pénitence dont le concile de Trente a dit (sess. 14, chap. 7) : Neque verò ulla via securior in Ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem à Deo pœnam securior quàm ut hæc pœnitentiæ opera homines cum vero animi dolore frequentent. †

2 On peut donner plusieurs fois l'absolution au sujet des mêmes fautes, et il n'est pas étonnant que l'on obtienne à chaque fois une nouvelle remise de peine, puisqu'il y a l'humiliation d'un nouvel aveu, un nouvel acte de contrition, et il ne répugne pas qu'on arrive à effacer ainsi toute sa peine, puisqu'on n'y parvient que par suite d'actes de pénitence unis aux mérites de la passion du Christ. †

puissance de la contrition, comme nous l'avons dit (quest. 5, art. 2). Il ne répugne donc pas non plus que toute la peine soit aussi effacée par des confessions fréquentes, et qu'un péché pour lequel la peine du Christ a satisfait reste absolument impuni.

Mais c'est le contraire. La clef est la puissance de lier et de délier. Or, le prêtre peut enjoindre une peine temporelle. Donc il peut aussi absoudre de la peine.

Le prêtre ne peut remettre le péché quant à la faute, comme le dit le Maître de sentences (4, dist. 18), ni quant à la peine éternelle pour la même raison. S'il ne peut non plus le remettre quant à la peine temporelle, il ne pourra donc le remettre d'aucune manière ; ce qui est tout à fait contraire aux paroles de l'Évangile.

***Conclusion.***

Quoique la peine ne soit pas remise tout entière par la puissance des clefs, le prêtre peut en remettre une partie.

Il faut répondre qu'on doit juger de l'effet que produit actuellement l'exercice du pouvoir des clefs dans celui qui a été auparavant contrit, comme on juge de l'effet du baptême dans celui qui a déjà la grâce. Car on obtient la grâce de la rémission des péchés quant à la faute par la foi et la contrition qui précèdent le baptême ; mais quand on reçoit ensuite le baptême lui-même, la grâce s'augmente et on est totalement délivré de la peine qu'on avait méritée, parce qu'on devient participant de la passion du Christ. De même celui qui par la contrition a obtenu la rémission de ses péchés quant à la faute, et par conséquent, quant à la peine éternelle, qui est remise simultanément avec la faute par la puissance des clefs, qui tirent leur efficacité de la passion du Christ, reçoit aussi une augmentation de grâce et une remise de la peine temporelle[1] qu'il lui restait à expier après la rémission de sa faute. Toutefois cette peine n'est pas remise totalement comme dans le baptême ; mais il n'y en a qu'une partie[2], parce que l'homme régénéré dans le baptême est configuré à la passion du Christ, en en recevant en lui totalement l'efficacité, ce qui suffit pour effacer toute espèce de peine, de manière qu'il ne reste rien de la peine due aux péchés actuels antérieurs. Car on ne doit imputer à peine à quelqu'un que ce qu'il fait. Or, l'homme recevant dans le baptême une vie nouvelle, devient par la grâce baptismale un homme nouveau. C'est pourquoi il ne reste plus rien en lui de la peine qu'il a méritée pour ses péchés antérieurs. Mais dans la pénitence l'homme ne passe pas à une autre vie, parce qu'il n'y a pas régénération, mais guérison. C'est pour cela que la puissance des clefs, qui opère dans le sacrement de pénitence, ne remet pas toute la peine, mais quelque chose de la peine temporelle, dont la dette peut subsister après qu'on a été absous de la peine éternelle. Elle ne remet pas seulement la peine que le pénitent éprouve en se confessant, comme quelques-uns le disent, parce qu'alors la confession et l'absolution sacramentelle ne seraient qu'à charge, ce qui ne convient pas aux sacrements de la loi nouvelle ; mais elle remet encore une partie de la peine qu'on doit éprouver dans le purgatoire ; de telle sorte que si celui qui est absous venait à mourir avant d'avoir satisfait, il serait moins puni dans le purgatoire que s'il était mort avant d'être absous.

## Article 3 : Le prêtre peut-il lier par la puissance des clefs ?

**18**

1 C'est ce qui est évident d'après ce qu'on a vu (quest. 13 et suiv.). †

2 C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini : Si quis post acceptam justificationis gratiam cuilibet peccatori pœnitenti culpam remitti reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ita ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ vel in hoc sæculo, vel in futuro un purgatorio, antequam ad regna cœlorum aditus patere possit ; anathema sit. †

***Objection N°1.***

Il semble que le prêtre ne puisse pas lier par la puissance des clefs. Car la vertu sacramentelle est établie contre le péché comme une médecine. Or, lier ce n'est pas remédier au péché, mais c'est plutôt aggraver la maladie, comme on le voit. Donc le prêtre ne peut pas lier par la puissance des clefs, qui est la puissance sacramentelle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce reste de peine auquel la confession oblige est une médecine qui purifie l'impureté du péché.

***Objection N°2.***

Comme absoudre ou ouvrir c'est écarter un obstacle ; de même, lier c'est en poser un. Or, ce qui fait obstacle au royaume des cieux, c'est le péché, qui ne peut nous être imposé par un autre, parce qu'on ne pèche que par sa volonté. Le prêtre ne peut donc pas lier.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce qui empêche d'entrer dans le royaume des cieux ce n'est pas seulement le péché, mais encore la peine ; et nous avons dit de quelle manière le prêtre l'impose (dans le corps de l'article.).

***Objection N°3.***

Les clefs tirent leur efficacité de la passion du Christ. Or, lier n'est pas un effet de la passion. Donc le prêtre ne peut lier d'après la puissance des clefs.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La passion du Christ nous oblige aussi à une peine, pour que nous devenions conformes à lui[1].

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth., 16, 19) : Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel.

Les puissances raisonnables se rapportent à des choses opposées. Or, la puissance des clefs est une puissance raisonnable, puisqu'elle est jointe au discernement. Elle se rapporte donc à des choses opposées, et par conséquent, s'il peut délier, il peut lier aussi.

***Conclusion.***

Puisque dans l'usage des clefs le prêtre se conforme à l'opération de Dieu dont il est le ministre, il remet d'une certaine manière la faute, mais il ne la lie pas, sinon dans le sens impropre, c'est-à-dire dans le sens qu'il n'absout pas ; mais à l'égard de la peine il a le pouvoir de lier et de délier, en déliant de la peine qu'il remet et en liant à la peine qui subsiste.

Il faut répondre que l'opération du prêtre dans l'usage des clefs est conforme à l'opération de Dieu dont il est le ministre. Or, Dieu opère à l'égard de la faute et à l'égard de la peine. Il opère à l'égard de la faute pour la délier directement ou pour la lier indirectement, dans le sens qu'on dit qu'il endurcit quand il n'accorde pas sa grâce. À l'égard de la peine, il opère directement de deux manières, parce qu'il adoucit la peine et qu'il l'inflige. De même le prêtre, quoique en absolvant d'après le pouvoir des clefs, il exerce une action qui a pour but la rémission de la faute, de la manière que nous avons dite (art. 1) ; il n'agit pas sur la faute en liant, à moins qu'on ne dise qu'il lie quand il n'absout pas. Mais il montre ceux qui sont liés, et à l'égard de la peine il a le pouvoir de lier et de délier. Il délie de la peine qu'il remet, et il lie par rapport à la peine qui subsiste. On dit qu'il lie à l'égard de la peine de deux manières : d'abord en considérant l'étendue elle-même de la peine en général ; sous ce rapport il ne lie pas, sinon dans le sens qu'il ne délie pas, mais il montre

1 C'est ce qu'exprime ainsi le concile de Trente : Dum satisfaciendo patimur pro peccactis, Christo Jesu qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur (sess. 14, chap. 8). †

qu'on est lié ; ensuite en considérant telle ou telle peine en particulier. De cette manière, il lie à l'égard de la peine en l'imposant[1].

## Article 4 : Le prêtre peut-il lier et délier selon son bon plaisir ?

**18**

***Objection N°1.***

Il semble que le prêtre peut lier et délier sons sa propre volonté. Car saint Jérôme dit[2], que les canons ne déterminent pas avec précision la durée de la pénitence que l'on doit faire pour chaque crime, et qu'ils ne disent pas de quelle manière on doit se corriger de chacun d'eux, mais qu'ils ont décidé qu'il valait mieux laisser cela au jugement des prêtres intelligents. Il semble donc que le prêtre puisse lier et délier à volonté.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le jugement du prêtre doit être réglé par l'inspiration divine.

***Objection N°2.***

Le Seigneur a loué l'économe infidèle pour avoir agi prudemment en faisant une large remise aux débiteurs de son maître (Luc, chap. 16). Or, Dieu est plus porté à la miséricorde qu'un seigneur temporel. Il semble donc que le prêtre soit plus louable selon qu'il fait une remise plus large de la peine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'économe est loué pour avoir agi avec prudence. C'est pourquoi dans la rémission de la peine qui est due on doit mettre de la discrétion[3].

***Objection N°3.***

Toute action du Christ est pour nous une instruction. Or, il n'a imposé aucune peine à certains pécheurs, mais il leur a seulement demandé une vie meilleure, comme on le voit à l'égard de l'adultère (Jean, chap. 8). Il semble donc qu'un prêtre, qui est le vicaire du Christ, puisse aussi à son gré remettre la peine totalement ou en partie.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ a eu une puissance d'excellence dans les sacrements. Il pouvait donc de son autorité propre remettre la peine entière ou une partie de la peine, à sa volonté. Par conséquent, il n'en est pas de même de ceux qui n'opèrent que comme ministres.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire VII dit[4] : Nous appelons fausse pénitence celle qui n'est pas imposée, selon l'autorité des Pères, suivant la qualité du crime. Il semble donc qu'elle ne soit pas absolument à la volonté du prêtre.

Pour l'exercice du pouvoir des clefs, on requiert du discernement. Or, s'il était tout à fait laissé à la volonté du prêtre de remettre et d'imposer la peine qu'il voudrait, le discernement ne

1 Non seulement le prêtre peut lier le pénitent en lui imposant une pénitence, mais il est de son devoir de le faire. Debent sacerdotes Domini, dit le concile de Trente, quantùm spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et pœnitentium facultate, salutores et convenientes satisfactiones injungere (sess. 14, chap. 8). Le confesseur qui n'imposerait aucune pénitence pècherait grièvement si le pénitent s'était accusé de péchés mortels ; mais s'il n'avait accusé que des péchés véniels, il est probable qu'il le pécherait que véniellement (S. Liguori, liv. 6, n° 506). †

2 (hab., chap. 86 De Pœnit., dist. 1, et implic. basil., epist. can. ad Amphiloch., can. 11, et in conc. Metensi an. Christ. 859, chap. 10) †

3 Confessarius, dit le Rituel romain, salutarem et convenientem satisfactionem, quantùm spiritus et prudentia suggesserit, injungat, habtiâ ratione statûs, conditionis, sexûs, et ætatis, et dispositionis pœnitentium. †

4 (in conc. Rom., an. Ch. 1078, can. 5, et hab., chap. 6 De pœnit., dist. 2) †

serait pas nécessaire, parce qu'il n'y aurait jamais lieu de manquer sous ce rapport. La pénitence n'est donc pas laissée absolument à la volonté du prêtre.

***Conclusion.***

Puisque le prêtre opère, dans l'usage des clefs, comme ministre et instrument de Dieu qui est l'agent principal, il ne peut lier et délier à son gré, mais seulement comme Dieu le lui prescrit.

Il faut répondre que dans l'usage des clefs le prêtre opère comme l'instrument et le ministre de Dieu. Or, aucun instrument ne produit d'acte efficace qu'autant qu'il est mû par un agent principal. C'est pourquoi saint Denis dit (Eccles. hier., in fin.) que les prêtres doivent se servir des vertus hiérarchiques, suivant l'impulsion que Dieu leur donne. En signe de cette vérité (Matth., chap. 16) il est fait mention de la révélation que Dieu fit à saint Pierre avant que le pouvoir des clefs lui fût confié ; et avant de parler de la puissance de remettre les péchés qui fut donnée aux apôtres, saint Jean rappelle (Jean, chap. 20) rappelle le don de l'Esprit-Saint qui rend enfants de Dieu d'après saint Paul (Rom., chap. 8). Par conséquent, si quelqu'un avait la présomption d'user de son pouvoir en dehors de ce mouvement surnaturel, il n'obtiendrait pas son effet, comme le dit saint Denis (ib.), et il se détournerait en outre de l'ordre divin et par conséquent il se rendrait coupable[1]. Et parce que les peines satisfactoires que l'on doit inflige sont des remèdes, et que dans la médecine les mêmes remèdes ne conviennent pas à tout le monde, mais qu'il est nécessaire de les varier selon le jugement qui ne suit pas en cela sa volonté propre, mais la science de son art ; de même les peines satisfactoires déterminées dans les canons ne conviennent pas à toute le monde, mais elles doivent être variées selon le jugement du prêtre guidé par l'impulsion divine. Ainsi comme une médecin quelquefois ne donne pas par prudence une médecine assez forte pour guérir la maladie, dans la crainte que par suite de la faiblesse du malade il n'en résulte un plus grand danger ; de même le prêtre mû par l'action divine n'inflige pas toujours toute la peine qui est due au péché, dans la crainte que le pécheur ne soit désespéré par la sévérité de la peine et qu'il ne renonce totalement à faire pénitence[2].

**18**

1 Les prêtres relâchés qui absolvent sans discernement sont, suivant l'expression des docteurs de l'Église, des pasteurs qui égorgent le troupeau de leur maître, des médecins qui tuent leurs malades. Il faut savoir tenir un juste milieu entre une sévérité excessive et une facilité déplorable. †

2 C'est ce qui a fait dire dans le même sens à Gerson : Tutius est cum parva pœnitentia quæ spontè suscipitur et verisimiliter adimplebitur, ducere confessos ad purgatorium, quàm cum magna non implenda præcipitare in infernum (Regulæ morales, n° 438). †

# QUESTION 19 : DES MINISTRES DES CLEFS

Question 19 : Des ministres des clefs.....138
Article 1 : Les prêtres de l'ancienne loi ont-ils eu les clefs ?.....139
Article 2 : Le Christ a-t-il eu les clefs ?.....140
Article 3 : N'y a-t-il que les prêtres qui aient les clefs ?.....141
Article 4 : Les saints qui ne sont pas prêtres ont-ils le pouvoir des clefs ?.....143
Article 5 : Les mauvais prêtres ont-ils l'usage des clefs ?.....144
Article 6 : Les schismatiques, les hérétiques, les excommuniés, ceux qui sont suspendus et dégradés ont-ils l'usage des clefs ?.....145

Nous devons ensuite nous occuper des ministres des clefs et de leur usage.

À cet égard il y a six questions :

1. Les prêtres de l'ancienne loi ont-ils eu les clefs ?[1]
2. Le Christ les a-t-il eues ?

1 Le concile de Florence a ainsi déterminé la différence qu'il y avait entre les sacrements de la loi nouvelle et ceux de la loi ancienne : Novæ legis sacramenta multùm à sacramentis differunt antiquæ legis. Illa enim non causabant gratiam : sed eam solùm per passionem Christi dandam

3. N’y a-t-il que les prêtres qui aient les clefs ?[1]
4. Les saints qui ne sont pas prêtres les ont-ils ou en ont-ils l’usage ?[2]
5. Les mauvais prêtres usent-ils les clefs d’une manière efficace ?[3]
6. Les schismatiques, les hérétiques, les excommuniés, ceux qui sont suspendus et dégradés ont-ils l’usage des clefs ?

## Article 1 : Les prêtres de l’ancienne loi ont-ils eu les clefs ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble que le prêtre de l’ancienne loi ait eu les clefs. Car la clef est une suite de l’ordre. Or, les prêtres de l’ancienne loi ont eu l’ordre d’où ils recevaient leur nom de prêtres. Donc ils ont eu aussi les clefs.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Les clefs du royaume céleste sont une conséquence du sacerdoce qui introduit l’homme dans les choses célestes. Mais comme le sacerdoce de Lévi n’avait pas ce caractère, il s’ensuit que les prêtres de l’ancienne loi n’avaient pas les clefs du ciel, mais les clefs du tabernacle terrestre[4].

***Objection N°2.***

Comme le dit le Maître des sentences (4, dist. 18), il y a eu deux clefs, la science de discerner et le pouvoir de juger. Or, les prêtres de l’ancienne loi avaient l’autorité pour l’une et l’autre. Donc ils avaient les clefs.

***Réponse à l’objection N°2 :***

figurabant. Hæc verò nostra et continent gratiam et ipsam dignè suscipientibus conferunt. †

1 Cet article est une réfutation des cathares, des Pauvres de Lyon, de Luther et de tous les novateurs qui ont prétendu qu’un simple fidèle pouvait absoudre ; ce que le concile de Trente a ainsi condamné (sess. 14, can. 40) : Si quis dixerit non solos sacerdotes esse ministros absolutionis ; sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum : Quæcumque ligaverit, etc. ; quæcumque solveritis, etc. ; quorum remiseritis, etc… anathema sit. †

2 Cet article est une réfutation des Pauvres de Lyon, des vaudois et des wicleffistes qui prétendaient qu’un laïque qui était en état de grâce pouvait donner l’absolution ; ce qui fut condamné par le concile de Constance et le concile de Trente dans le canon que nous avons déjà cité : Si quis dixerit non solos sacerdotes esse ministros absolutionis… anathema sit (sess. 14, can. 10). †

3 Il est de foi contre les donatistes, les vaudois et les wicleffistes, que les sacrements conférés par de mauvais prêtres sont valides, comme nous l’avons dit (3a pars, quest. 64, art. 5). Le concile de Trente a spécialement défini la même chose au sujet du sacrement de pénitence : Si quis dixerit sacerdotes qui in mortali peccato sunt, potestatem, ligandi et solvendi non habere, anathema sit (sess. 14, chap. 20). †

4 Ce tabernacle était la figure du tabernacle célestes, ils avaient figurativement le pouvoir des clefs, qui existe actuellement d’une manière réelle entre les mains des prêtres de la nouvelle loi. †

Les prêtres de l'ancienne loi avaient l'autorité de discerner et de juger, mais ils n'avaient pas le pouvoir d'admettre aux choses célestes celui qu'ils avaient jugé, ils l'initiaient seulement à ce qui en est la figure.

***Objection N°3.***

Les prêtres de l'ancienne loi avaient une certaine puissance sur le reste du peuple ; ce n'était pas une puissance temporelle, parce qu'alors le pouvoir royal n'aurait pas été distinct du pouvoir sacerdotal ; mais c'était une puissance spirituelle. Cette puissance étant la clef, ils avaient donc cette dernière.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ils n'avaient pas la puissance spirituelle, parce que par leurs rits légaux et sacramentels ils ne purifiaient pas les hommes de leurs fautes, mais de leurs irrégularités, parce que l'entrée du tabernacle fait de main d'homme leur fut ouverte, après qu'ils étaient ainsi purifiés.

Mais c'est le contraire. Les clefs sont établies pour ouvrir le royaume des cieux, qui n'a pu être ouvert avant la passion du Christ. Donc les prêtres de l'ancienne loi ne les ont pas eues.

Les sacrements de l'ancienne loi ne conféraient pas la grâce. Or, l'entrée du royaume des cieux ne peut être ouverte que par la grâce. Donc elle ne pouvait être ouverte par ces sacrements, et par conséquent le prêtre qui était leur ministre n'avait pas non plus les clefs du royaume des cieux.

***Conclusion.***

Puisque la puissance des prêtres de l'ancienne loi ne s'est pas étendue aux choses célestes, mais seulement à ce qui en était la figure, ils n'ont pas eu les clefs, mais ils n'en avaient que la figure.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que sous l'ancienne loi les prêtres avaient les clefs du royaume céleste, parce qu'ils étaient chargés d'imposer une peine pour les délits, comme on le voit (Lév., chap. 5), ce qui semble appartenir aux clefs ; mais qu'alors elles étaient incomplètes, tandis que maintenant le Christ les a données d'une manière parfaite aux prêtres de la loi nouvelle. Mais ce sentiment paraît être contraire à la pensée de l'Apôtre (Héb., chap. 9), car il met le sacerdoce du Christ au-dessus du sacerdoce légal, parce que le Christ qui est pontife des biens futurs, est entré par son propre sang dans un tabernacle qui n'a pas été fait de main d'homme comme celui dans lequel entraient les prêtres de l'ancienne loi par le sang des boucs et des taureaux. D'où il est évident que ce pouvoir ne s'étendait pas aux choses célestes, mais aux figures des choses célestes[1]. C'est pourquoi d'après d'autres on doit dire qu'ils n'avaient pas eu les clefs, mais qu'ils en ont eu à l'avance la figure.

## Article 2 : Le Christ a-t-il eu les clefs ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas eu les clefs. Car la clef est une conséquence du caractère de l'ordre. Or, le Christ n'a pas eu ce caractère. Il n'a donc pas eu la clef.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 C'est ce qui faisait dire à l'Apôtre (ibid., 10, 4) : Car il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève le péché. †

Le caractère désigne par sa nature une chose qui découle d'une autre. C'est pourquoi la puissance des clefs qui vient du Christ en nous résulte du caractère qui nous rend semblables au Christ. Mais dans le Christ elle ne découle pas du caractère, elle provient de sa forme principale.

***Objection N°2.***

Le Christ a eu dans les sacrements une puissance d'excellence, de telle sorte qu'il pouvait en conférer l'effet sans les formes sacramentelles. Or, la clef est une chose sacramentelle. Il n'en avait donc pas besoin, et par conséquent il l'aurait eue en vain.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette clef que le Christ a eue n'était pas sacramentelle[1], mais elle était le principe de la clef sacramentelle.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Apoc., 3, 7) : Ainsi parle celui qui a la clef de David, etc[2].

***Conclusion.***

Le Christ étant l'agent principal dans l'acte des clefs, c'est-à-dire pour ouvrir ou fermer le ciel, on dit qu'il les a excellemment comme Dieu par autorité et comme homme par ses mérites.

Il faut répondre que la vertu de faire une chose est dans l'instrument et dans l'agent principal, mais non de la même manière. Elle existe plus parfaitement dans l'agent principal. Or, la puissance des clefs que nous avons, ainsi que la vertu des autres sacrements, est instrumentale. Mais elle est dans le Christ comme dans l'agent principal qui opère notre salut. Il la possède par autorité comme Dieu, et par ses mérites comme homme. Ma clef exprime par sa nature le pouvoir d'ouvrir et de fermer, soit qu'on ouvre comme agent principal, soit comme ministre. C'est pourquoi il faut reconnaître que la clef est entre les mains du Christ, mais d'une manière plus élevée que dans celles de ses ministres, et c'est pour ces motifs qu'on dit qu'il a la clef d'excellence[3].

## Article 3 : N'y a-t-il que les prêtres qui aient les clefs ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas que les prêtres qui aient les clefs. Car saint Isidore dit (Etym., liv. 7, chap. 12 in fin., et De ecclesiast. offic., liv. 2, chap. 14) : Que les portiers jugent entre les bons et les méchants, qu'ils reçoivent ceux qui sont dignes et rejettent ceux qui sont indignes. Or, telle est la définition des clefs, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 17, art. 2). Il n'y a donc pas que les prêtres qui aient les clefs, les portiers les ont aussi.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les portiers ont la clef pour garder les choses qui sont renfermées dans le temple matériel, et ils jugent ceux qu'ils doivent exclure du temple et ceux qu'ils doivent y admettre, sans prononcer de leur autorité propre quels sont ceux qui en sont dignes ou indignes, mais en exécutant le jugement des prêtres de manière qu'ils paraissent d'une certaine manière les exécuteurs du pouvoir sacerdotal.

1 Il pouvait remettre les péchés sans le sacrement, tandis que pour ses ministres ils ne peuvent les remettre que par ce moyen. †

2 Le Christ a montré dans une foule de circonstances qu'il avait le pouvoir de remettre les péchés : Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre, de remettre les péchés : Lève-toi, dit-il au paralytique, prends ton lit et va dans ta maison (Matth., chap. 9, Marc, chap. 2, Luc, chap. 5). †

3 Il a la clef d'excellence comme homme, selon qu'il est l'instrument du Verbe. †

***Objection N°2.***

Les clefs sont données aux prêtres quand ils reçoivent de Dieu leur pouvoir par l'onction. Or, les rois reçoivent de Dieu le pouvoir qu'ils ont sur le peuple qui leur est soumis, et ils sont sanctifiés par l'onction. Il n'y a donc pas que les prêtres qui aient les clefs. [Q34-3] ;

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les rois n'ont pas de pouvoir dans les choses spirituelles[1]. C'est pourquoi ils ne reçoivent pas la clef du royaume céleste. Ils n'ont de pouvoir que sur les choses temporelles, et ce pouvoir ne peut venir que de Dieu, comme le prouve l'Apôtre (Rom., chap. 13). L'onction qui les consacre ne les élève pas à un ordre sacré, mais elle indique que l'excellence de leur puissance descend du Christ, afin qu'ils règnent eux-mêmes sous le Christ sur leur peuple chrétien.

***Objection N°3.***

Le sacerdoce est un ordre qui ne convient qu'à une personne individuelle. Or, quelquefois toute une congrégation paraît avoir les clefs, car il y a des chapitres qui peuvent porter l'excommunication, ce qui appartient au pouvoir des clefs. Il n'y a donc pas que les prêtres qui aient les clefs.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme dans l'ordre politique tantôt la puissance n'appartient qu'à un juge, comme si son autorité était absolue, tantôt elle appartient à plusieurs qui se trouvent établis sur le pied de l'égalité dans divers offices, comme on le voit (Eth., liv. 8, chap. 10 et 11) ; de même la juridiction spirituelle peut être entre les mains d'un seul, comme l'évêque, et appartenir simultanément à plusieurs, comme dans un chapitre. Alors ils ont tous la clef de juridiction, mais ils n'ont pas tous simultanément la clef d'ordre[2].

***Objection N°4.***

Une femme n'est pas susceptible de recevoir l'ordre sacerdotal, parce qu'elle ne peut pas enseigner dans les églises, d'après l'Apôtre (1 Cor., chap. 14). Or, il y a des femmes qui paraissent avoir les clefs, comme les abbesses qui ont une puissance spirituelle sur leurs religieuses. Il n'y a donc pas que les prêtres qui aient les clefs.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La femme, d'après l'Apôtre (1 Tim., chap. 2, et Tite, chap. 2), est dans un état de sujétion. C'est pourquoi elle ne peut pas avoir une juridiction spirituelle. Car, d'après Aristote (Eth., liv. 8, chap. 10), les bienséances sont blessées du moment que la femme a l'autorité. Par conséquent la femme n'a ni la clef d'ordre, ni la clef de juridiction. Mais on confie à une femme l'usage des clefs d'une certaine manière. Ainsi on la charge de corriger les autres femmes qui lui seraient soumises[3], à cause du péril qu'il y aurait à faire habiter des femmes avec des hommes.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De pœnit., liv. 1, chap. 2) : Le droit de lier et de délier n'a été accordé qu'aux prêtres.

Par la puissance des clefs on devient intermédiaire entre Dieu et le peuple. Or, cela ne convient qu'aux prêtres qui sont établis en ce qui regarde le culte de Dieu afin d'offrir les dons et

1 D'où le concile de Trente dit : Docet sacrosancta synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum, et cæterorum ordinum… eos qui tantummodò à populo, aut sæculari potestae, ac magistratu vocali et instituti ad hæc ministeria exercenda ascendunt… non Ecclesiæ ministros, sed fures et latrones, per ostium non ingressos, habendos esse (sess. 23, chap. 4). †

2 À la différence du pouvoir de juridiction extérieure, le pouvoir d'ordre réside toujours dans chaque individu personnellement. †

3 Les abbesses ont le pouvoir de suspendre de leur office les religieuses et les clercs soumis à leur juridiction en leur retirant les fruits de leurs bénéfices ; mais cette suspense n'est pas la suspense proprement dite que l'on compte au nombre des censures et qui entraîne l'irrégularité contre ceux qui ne l'observent pas. †

les sacrifices pour les péchés, selon l'expression de saint Paul (Héb., 5, 1). Il n'y a donc que les prêtres qui ont les clefs.

***Conclusion.***

La clef d'ordre, qui éloigne immédiatement ce qui empêche d'entrer dans le royaume des cieux, ne convient qu'aux prêtres ; mais la clef de juridiction, qui n'est pas la clef du ciel, mais qui y dispose, convient aussi aux autres ministres de l'Église.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de clefs. L'une s'étend immédiatement au ciel lui-même en écartant ce qui empêche d'y entrer par la rémission des péchés, et on l'appelle la clef d'ordre. Il n'y a que les prêtres qui l'aient, parce qu'il n'y a qu'eux qui soient en rapport avec le peuple pour les choses qui appartiennent directement au culte de Dieu. L'autre est celle qui ne s'étend pas directement au ciel lui-même, mais par l'intermédiaire de l'Église militante qui est le chemin par lequel on va au ciel. Par elle on est exclu de la société de l'Église militante au moyen de l'excommunication ou on y est admis au moyen de l'absolution, et c'est ce qu'on appelle la clef de juridiction au for contentieux. C'est pourquoi ceux qui ne sont pas prêtres peuvent l'avoir, comme les archidiacres, les évêques élus et les autres élus qui peuvent excommunier[1]. Mais on ne l'appelle pas proprement la clef du ciel, elle y dispose seulement. [Q25-2] ;

## Article 4 : Les saints qui ne sont pas prêtres ont-ils le pouvoir des clefs ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble que les saints qui ne sont pas prêtres aient aussi l'usage des clefs. Car les actes des clefs, qui consistent à lier et à délier, tirent leur efficacité du mérite de la passion du Christ. Or, ceux qui sont les plus conformes à la passion du Christ, ce sont ceux qui suivent le Christ souffrant par la patience et les autres vertus. Il semble donc que quoiqu'ils n'aient pas l'ordre sacerdotal, ils puissent lier et délier.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme entre l'instrument et l'effet on n'exige pas une ressemblance fondée sur l'accord de la forme, mais une ressemblance selon la proportion de l'instrument à l'effet ; de même on n'exige pas non plus de ressemblance formelle entre l'instrument et l'agent principal. Cette ressemblance existe dans les saints par rapport à la passion du Christ, mais elle ne leur confère pas l'usage des clefs.

***Objection N°2.***

Saint Paul dit (Héb., 7, 7) que sans aucun doute c'est à l'inférieur à recevoir la bénédiction de celui qui est au-dessus de lui. Or, dans les choses spirituelles, d'après saint Augustin (De Trin., liv. 6, chap. 8), ce qu'il

1 Quand même ils ne seraient pas prêtres (Cf. quest. 22, art. 2). †

y a de plus grand, c'est ce qu'il y a de meilleur. Donc les meilleurs, c'est-à-dire ceux qui ont le plus de charité, peuvent bénir les autres en les absolvant. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoiqu'un simple mortel ne puisse pas mériter pour un autre la grâce ex condigno, cependant le mérite de l'un peut coopérer au salut de l'autre[1]. C'est pourquoi il y a deux sortes de bénédiction. L'une qui vient de l'homme lui-même selon qu'il mérite par ses propres actes. Elle peut être donnée par tous les saints en qui le Christ habite par sa grâce, et elle exige une excellence de bonté ou de sainteté, si on la considère comme telle. L'autre est la bénédiction que l'homme répand selon qu'il applique à quelqu'un instrumentalement la bénédiction qui vient des mérites du Christ[2]. Pour cette bénédiction on requiert l'excellence d'ordre, mais non l'excellence de vertu.

Mais c'est le contraire. L'action appartient à celui qui a la puissance, d'après Aristote (De somn. et vigil., chap. 1, parum à princ.). Or, la clef qui est la puissance spirituelle n'appartient qu'aux prêtres. Son usage ne peut donc convenir qu'à eux non plus.

***Conclusion.***

Puisqu'un simple mortel n'est qu'un agent instrumental dans l'acte des clefs, quelque grâce qu'il ait, il ne peut produire leur effet, à moins que par le sacrement de l'ordre on ne lui ait donné ce pouvoir en le faisant ministre du Christ.

Il faut répondre que l'agent principal et l'agent instrumental diffèrent en ce que l'agent instrumental n'imprime pas à l'effet sa ressemblance, mais celle de l'agent principal ; tandis que l'agent principal lui imprime la sienne. C'est pourquoi ce qui constitue l'agent principal, c'est qu'il ait une forme qu'il puisse communiquer à un autre, mais ce n'est pas là ce qui constitue l'agent instrumental. Il ne l'est autant que l'agent principal l'applique à la production d'un effet. Par conséquent dans l'acte des clefs le Christ étant l'agent principal, comme Dieu par autorité et comme homme par ses mérites, il résulte de la plénitude de la bonté divine qui est en lui et de la perfection de la grâce qu'il a pouvoir sur l'acte des clefs. Mais un autre homme n'a pas de pouvoir sur l'acte des clefs comme agent principal, parce qu'il ne peut donner à un autre la grâce qui remet les péchés, ni la mériter suffisamment. C'est pour cela qu'il n'agit que comme instrument. D'où il arrive que celui qui obtient l'effet des clefs ne devient pas semblable à celui qui en a l'usage, mais au Christ. C'est pour ce motif que quelque grâce qu'on ait, on ne peut produire l'effet des clefs, si on n'est pas appliqué à cette fonction par la réception du sacrement de l'ordre, comme ministre.

## Article 5 : Les mauvais prêtres ont-ils l'usage des clefs ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble que les mauvais prêtres n'aient pas l'usage des clefs. Car saint Jean (Jean, chap. 20) parle d'abord du don de l'Esprit avant de parler de l'usage des clefs qui fût transmis aux apôtres. Or, les méchants n'ont pas l'Esprit-Saint. Ils n'ont donc pas l'usage des clefs.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 Il y coopère ex congruo, et son influence est en proportion de la sainteté de celui qui agit. †

2 Le sacrement opère, comme le disent les théologiens, ex opere operato, et son effet dépend plutôt des dispositions de celui qui le reçoit que des dispositions de celui qui le confère. †

Le don de l'Esprit-Saint est exigé pour l'usage des clefs, non comme une disposition indispensable à son exercice, mais parce que sans cela on ne peut s'en servir que d'une manière inconvenante[1], quoique celui qui se soumet aux clefs en reçoive l'effet.

***Objection N°2.***

Aucun roi sage ne confie la dispensation de son trésor à ses ennemis. Or, l'usage des clefs consiste dans la dispensation du trésor céleste du Roi qui est la sagesse elle-même. Donc les méchants, qui sont ses ennemis par le péché, n'ont pas l'usage des clefs.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Un roi de la terre peut être trompé et volé à l'égard de son trésor, et c'est pour cela qu'il n'en confie pas la dispensation à son ennemi. Mais le Roi du ciel ne peut être trompé, parce que tout tourne à sa gloire, quand même on use mal des clefs, parce qu'il sait tirer le bien du mal et faire au moyen des méchants une foule de bonnes œuvres. Il n'y a donc pas de parité.

***Objection N°3.***

Saint Augustin dit (De bapt. cont. Donat., liv. 5, chap. 21) que Dieu donne le sacrement de la grâce par les méchants, mais qu'il ne confère la grâce que par lui-même ou par ses saints ; et c'est pour cela qu'il produit la rémission des péchés par lui-même ou par les membres de la colombe. Or, la rémission des péchés est l'usage des clefs. Donc les pécheurs qui ne sont pas membres de la colombe n'ont pas l'usage des clefs.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Saint Augustin parle de la rémission des péchés, selon que les saints y coopèrent, non par la puissance des clefs, mais par le mérite de congruo[2]. C'est pourquoi il dit qu'il administre aussi les sacrements par les méchants, et parmi les sacrements on doit compter l'absolution qui est l'usage des clefs. Mais par les membres de la colombe, c'est-à-dire par les saints, il produit la rémission des péchés en tant qu'il les remet par leurs intercessions. — Ou bien on peut dire que les membres de la colombe désignent tous ceux qui ne sont pas retranchés de l'Église. Car ceux qui reçoivent d'eux les sacrements obtiennent la grâce ; mais il n'en est pas de même de ceux qui les reçoivent de ceux qui ont été retranchés de l'Église, parce qu'ils pèchent par là même. On en excepte le baptême qu'il est permis de recevoir même d'un excommunié dans le cas de nécessité.

***Objection N°4.***

L'intercession d'un mauvais prêtre n'a pas d'efficacité pour réconcilier, parce que d'après saint Grégoire (Past., part. 1, chap. 11 à princ.) quand on envoie pour intercéder quelqu'un qui déplaît, l'esprit de celui qui est irrité est provoqué à une détermination plus funeste. Or, l'usage des clefs se fait par une certaine intercession, comme on le voit dans la forme de l'absolution. Donc les mauvais prêtres ne peuvent pas user des clefs efficacement.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'intercession que fait un mauvais prêtre en son propre nom n'a pas d'efficacité. Mais celle que fait le prêtre comme ministre de l'Église tire son efficacité des mérites du Christ. Cependant l'intercession du prêtre doit être utile au peuple soumis à sa juridiction des deux manières[3].

---

1 Quand le ministre n'est pas en état de grâce il pèche toutes les fois qu'il confère les sacrements, comme nous l'avons vu (3a pars, quest. 64, art. 6). †

2 Il s'agit en cet endroit de la rémission des péchés qui s'obtient par les prières, les gémissements et les larmes des saints, comme on peut le voir (De bapt., liv. 3, chap. 18, et liv. 5, chap. 20 à 22). †

3 Voir ce que dit saint Thomas sur la différence qu'il y a entre la messe d'un mauvais prêtre et celle d'un bon (3a pars, quest. 82, art. 6). †

Mais c'est le contraire. Personne ne peut savoir d'un autre s'il est en état de grâce. Si donc personne ne pouvait user des clefs pour absoudre, à moins d'être en état de grâce, on ne saurait jamais si on a été absous ; ce qui est un très grand inconvénient.

L'iniquité du ministre ne peut détruire la libéralité du maître. Or, le prêtre n'est que ministre. Donc il ne peut pas par sa malice nous ravir le don que Dieu nous transmet par lui.

***Conclusion.***

Quoiqu'un mauvais prêtre soit privé de la grâce, il n'est privé d'aucune manière de l'usage des clefs ; puisque comme la participation à la forme ne provient pas de l'instrument, de même la perte de cette forme n'en enlève pas l'usage.

Il faut répondre que comme la participation à la forme qui doit être communiquée à l'effet ne produit pas l'instrument ; de même la perte de cette forme n'en enlève pas l'usage. C'est pourquoi l'homme n'agissant qu'instrumentalement dans l'usage des clefs, de quelque grâce qu'il soit privé par le péché, il n'est cependant privé d'aucune manière de l'usage des clefs.

## Article 6 : Les schismatiques, les hérétiques, les excommuniés, ceux qui sont suspendus et dégradés ont-ils l'usage des clefs ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble que les schismatiques, les hérétiques, les excommuniés, ceux qui sont suspendus et dégradés, aient l'usage des clefs. Car, comme la puissance des clefs dépend de l'ordre, de même aussi le pouvoir de consacrer. Or, ils ne peuvent perdre l'usage de la puissance de consacrer ; parce que s'ils consacrent, la consécration est valide, quoiqu'ils pèchent en consacrant. Ils ne peuvent donc pas non plus perdre l'usage des clefs.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La matière du sacrement de l'eucharistie sur laquelle le prêtre exerce son pouvoir, n'est pas l'homme, mais le pain de froment, et dans le baptême c'est l'eau absolument. Par conséquent, comme un hérétique ne pourrait consacrer, si on lui retirait le pain de froment ; de même il ne peut absoudre si on lui retire tous les fidèles sur lesquels il avait juridiction. Cependant il peut baptiser et consacrer, quoiqu'il le fasse pour sa damnation.

***Objection N°2.***

Toute puissance spirituelle active qui se trouve dans quelqu'un qui a l'usage du libre arbitre, passe à l'acte quand il veut. Or, la puissance des clefs subsiste encore dans les personnes que nous venons de nommer. Car, comme on ne la donne que dans l'ordre, il faudrait les ordonner de nouveau, quand ils reviennent dans l'Église. Par conséquent, puisqu'elle est une puissance active, ils peuvent l'exercer quand ils veulent.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La proposition est vraie quand la matière ne fait pas défaut comme dans la circonstance actuelle.

***Objection N°3.***

La grâce spirituelle est plus empêchée par la faute que par la peine. Or, l'excommunication, la suspension et la dégradation sont des peines. Par conséquent, puisqu'on ne perd pas l'usage des clefs à cause de la faute, il semble qu'on ne doive pas non plus la perdre à cause de ces peines.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La faute ne retire pas la matière comme la peine elle-même. Par conséquent, la peine n'empêche pas le sacrement à titre de chose contraire de produire son effet, mais elle l'empêche pour la raison que nous avons donnée[1] (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Tract. 121 in Joan. sub fin.) : Que la charité de l'Église remet les péchés. Or, c'est la charité qui produit l'union de l'Église. Par conséquent, puisque tous ceux que l'on a préalablement énumérés sont séparés de l'unité de l'Église, il semble qu'ils n'aient pas l'usage des clefs pour remettre les péchés.

On n'obtient pas l'absolution de ses péchés en péchant. Or, on pèche si l'on demande aux schismatiques, etc., l'absolution de ses fautes, parce qu'on agit contre un précepte de l'Église. On ne peut donc pas être absous de ses péchés par ceux qui sont dans ce cas-là, et par conséquent, etc.

***Conclusion.***

Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés ont le pouvoir des clefs quant à l'essence, mais ils ne peuvent en faire usage par défaut de matière ; parce que l'Église les en prive en leur retirant les fidèles qui leur étaient soumis.

Il faut répondre que le pouvoir des clefs subsiste quant à l'essence dans les personnes que l'on a désignées[2], mais elles ne peuvent en faire usage par défaut de matière. Car l'usage des clefs requiert dans celui qui s'en sert la juridiction par rapport à celui qui en est l'objet, comme nous l'avons dit (quest. 17, art. 2 ad 2) ; la matière propre sur laquelle cet usage s'exerce ce sont les personnes qu'on a sous son autorité. Et comme c'est d'après l'ordre établi par l'Église que l'un est soumis à l'autre, il s'ensuit que les supérieurs ecclésiastiques peuvent soustraire à l'autorité d'un homme celui qui lui était soumis. Ainsi l'Église privant de leur juridiction les hérétiques, les schismatiques et ceux que nous avons énumérés, en leur retirant leurs sujets, absolument ou en partie, ils ne peuvent avoir l'usage des clefs par rapport aux pouvoirs qui leur ont été enlevés[3]. [Q20-3] ; [Q26-4] ;

**19**

1 Parce qu'elle retire la juridiction en enlevant au prêtre les fidèles qui lui étaient soumis. †

2 Le pouvoir d'ordre subsiste toujours, parce que l'ordre imprime un caractère ineffaçable, suivant ces paroles du concile de Florence : Ordo characterem, id est, spirituale quoddam signum à cæteris distinctivum imprimit in anima indelebile. †

3 A l'article de la mort, s'il n'y a pas d'autre prêtre, un prêtre excommunié ou dégradé peut absoudre, parce que l'Église supplée en ce cas à sa juridiction, comme nous l'avons vu (quest. 8, art. 6). †

# QUESTION 20 : DE CEUX SUR LESQUELS L'USAGE DES CLEFS PEUT S'EXERCER

Question 20 : De ceux sur lesquels l'usage des clefs peut s'exercer.....148
Article 1 : Le prêtre peut-il user de la clef qu'il a à l'égard de tout homme ?.....148
Article 2 : Le prêtre peut-il toujours absoudre celui qui lui est soumis ?.....150
Article 3 : Peut-on user des clefs à l'égard de son supérieur ?.....151

Nous devons ensuite nous occuper de ceux sur lesquels l'usage des clefs peut s'exercer.

À cet égard trois questions sont à examiner :

1. Un prêtre peut-il user de la clef qu'il a à l'égard de tout homme ?[1]
2. Peut-il absoudre toujours la personne qui lui est soumise ?[2]
3. Peut-on user des clefs à l'égard de son supérieur ?[3]

## Article 1 : Le prêtre peut-il user de la clef qu'il a à l'égard de tout homme ?

**20**

***Objection N°1.***

Il semble que le prêtre puisse faire usage de la clef qu'il a à l'égard de tout homme. Car la puissance des clefs descend sur les prêtres par l'autorité divine avec laquelle le Christ a dit (Jean, 20, 22) : Recevez l'Esprit-Saint, ceux dont vous remettrez les péchés ils leur seront remis. Or, ces paroles ont été dites d'une manière indéterminée. Il peut donc en user à l'égard de tout le monde.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Pour absoudre du péché on requiert deux sortes de pouvoir : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Le premier pouvoir existe également dans tous les prêtres, mais il n'en est pas de même du second. C'est pourquoi le passage (Jean, chap. 20) où le Seigneur a donné à tous les apôtres en général le pouvoir de remettre tous les péchés s'entend du pouvoir qui découle de l'ordre, et c'est pour ce motif qu'on dit que ces paroles aux prêtres quand on les ordonne. Mais il a donné à Pierre en particulier le pouvoir de remettre les péchés (Matth., chap. 16), afin qu'on sache qu'il a plus que les autres le pouvoir de juridiction. Le pouvoir d'ordre s'étend, autant qu'il est en lui, à tous ceux qui doivent être absous. C'est pourquoi le Seigneur dit d'une manière indéterminée : Ceux dont vous aurez remis les péchés, en comprenant que l'usage de cette puissance devait être abandonné à la puissance conférée à saint Pierre et s'exercer selon sa détermination.

***Objection N°2.***

La clef corporelle qui ouvre une serrure, ouvre toutes les autres qui sont du même genre. Or, tout péché d'un homme quelconque est un obstacle du même genre par rapport à l'entrée du ciel. Si donc un prêtre peut délivrer un homme par la clef qu'il a, il pourra aussi délivrer tous les autres.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Une clef matérielle ne peut ouvrir que sa propre serrure, et une vertu active ne peut agir que sur sa propre matière. Or, la matière propre de la puissance d'ordre est déterminée par la juridiction. C'est pourquoi on peut user des clefs à l'égard de celui sur lequel on n'a pas reçu juridiction.

***Objection N°3.***

Le sacerdoce du Nouveau Testament est plus parfait que celui de l'Ancien. Or, le prêtre de l'Ancien Testament pouvait user de la puissance qu'il avait de discerner entre la lèpre et la lèpre,

1 Voyez ce que nous avons déjà dit sur l'obligation qu'il y a pour chaque fidèle de s'adresser à son propre prêtre (quest. 8, art. 4). †

2 Un prêtre ne peut absoudre que les fautes pour lesquelles il a juridiction, les autres constituent ce qu'on appelle les cas réservés. Le concile de Trente a ainsi défini le droit que le pape et les évêques ont à ce sujet : Si quis dixerit episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoqd externam politiam, atque ideò casuum reservationem non prohibere quomius sacerdos à reservatis verè absolvat ; anathema sit (sess. 14, can. 11). †

3 Les cardinaux, les évêques et autres prélats inférieurs exempts peuvent en tout lieu se choisir un confesseur, pourvu qu'ils s'adressent à des prêtres approuvés par l'ordinaire. Il est même accordé aux évêques et aux cardinaux d'emmener avec eux un confesseur qu'ils ont approuvé, et de se confesser à lui, bien qu'ils se trouvent dans un autre diocèse. Quant aux curés, ils ne peuvent choisir pour confesseur qu'un prêtre approuvé par l'ordinaire (Mgr Gousset, Théologie morale, t. 2, p. 310). †

indifféremment à l'égard de tout le monde. À plus forte raison le prêtre de l'Évangile peut-il donc user de sa puissance envers tout le monde.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le peuple d'Israël ne formait qu'un peuple et n'avait qu'un temple. Il n'était donc pas nécessaire que les juridictions des prêtres fussent distinguées, comme elles le sont maintenant dans l'Église où sont réunis des peuples et des nations diverses.

Mais c'est le contraire. Il est dit (16, quest. 1, in append. Grat. ad cap. Adjicimus) : Qu'il ne soit permis à aucun prêtre d'absoudre ou de lier le paroissien d'un autre. Tout prêtre ne peut donc pas absoudre tout individu.

La justice spirituelle doit être mieux réglée que la justice temporelle. Or, dans les tribunaux séculiers tout juge ne peut pas juger tout individu. Donc puisque l'usage des clefs est un jugement, tout prêtre ne peut pas user des clefs à l'égard de toute personne.

***Conclusion.***

Le supérieur qui a indistinctement pouvoir sur tout le monde peut user de la puissance des clefs sur tous les hommes ; mais ceux qui ont sous lui des pouvoirs distincts ne peuvent user des clefs qu'à l'égard de ceux qui leur ont été confiés, si ce n'est dans le cas de nécessité.

Il faut répondre que les choses qu'il faut opérer à l'égard de chaque individu ne conviennent pas à tous de la même manière. Par conséquent, comme indépendamment des préceptes généraux de la médecine, il faut employer des médecins qui appliquent, comme il convient, ces préceptes universels à chaque infirmité ; de même dans toute société indépendamment de celui qui donne les préceptes généraux de la loi, il fait qu'il y en ait qui les appliquent convenablement à chaque chose particulière. C'est pour cela que dans la hiérarchie céleste sous les Puissances qui président indistinctement, il y a les Principautés qui sont attachées à chaque province, et sous les Principautés il y a les Anges qui sont chargés de la garde de chaque individu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (liv. 2, dist. 10, quest. 1, art. 1 et 2, et 1a pars, quest. 113, art. 1 et 2). Ainsi dans la hiérarchie de l'Église militante il doit y avoir quelqu'un qui ait indistinctement pourvoir sur tour le monde[1] et sous lui il doit y en avoir d'autres qui aient sur des contrées diverses une autorité distincte[2]. Et comme l'usage des clefs requiert une certaine puissance de juridiction qui rend celui sur lequel cet usage s'exerce, la matière propre de cet acte, il s'ensuit que celui qui a pouvoir indistinctement sur tout le monde peut user des clefs à l'égard de tous, mais que ceux qui ont reçu sous lui des pouvoirs distincts ne peuvent pas faire usage des clefs envers tout le monde. Ils ne le peuvent qu'à l'égard de ceux qui leur sont échus ; si ce n'est dans le cas de nécessité où l'on ne doit refuser les sacrements à personne.

## Article 2 : Le prêtre peut-il toujours absoudre celui qui lui est soumis ?

**20**

***Objection N°1.***

Il semble que le prêtre ne puisse pas toujours absoudre celui qui lui est soumis. Car, comme le dit saint Augustin (alius auctor liv. De verâ et fals pœnit., chap. 20) d'après le Maître des sentences (4, dist. 19), personne ne doit remplir les fonctions du sacerdoce, à moins qu'il ne soit exempt des fautes qu'il juge dans les autres. Or, quelquefois il arrive qu'un prêtre a participé au crime que son paroissien a commis,

1 C'est le pape, dont la juridiction s'étend sur toute l'Église universelle. †

2 Tels sont les évêques, qui doivent ensuite assigner aux prêtres les paroisses qu'ils doivent administrer, suivant ces paroles du concile de Trente : Distincto populo in proprias certasque parochias, unicuique suum perpetuum, peculiaremque episcopi parochum assignent qui eas cognoscere valeat et à quo solo licitè sacramenta suscipiant (sess. 24, chap. 13). †

comme dans le cas où il a péché avec sa pénitente. Il semble donc qu'il ne puisse pas toujours user du pouvoir des clefs sur ceux qui lui sont soumis.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans ce cas le prêtre ne doit pas entendre la confession de la femme avec laquelle il a péché au sujet de cette faute, mais il doit l'envoyer à un autre. Elle ne doit pas non plus se confesser à lui, mais elle doit lui demander la permission d'aller à un autre, ou recourir au supérieur, s'il lui refusait cette permission, soit à cause du péril, soit parce que la honte est moindre. Si cependant il l'absolvait, l'absolution serait valide[1]. Car quand saint Augustin dit que le prêtre ne doit pas avoir les fautes qu'il absout, ceci doit s'entendre de la convenance et non de la nécessité du sacrement.

***Objection N°2.***

Par la puissance des clefs, l'homme est guéri de tous ses défauts. Or, quelquefois il y a un défaut d'irrégularité ou une sentence d'excommunication qu'un simple prêtre ne peut pas absoudre, et qui est annexé à un péché. Il semble donc qu'il ne puisse pas user du pouvoir des clefs à l'égard de ceux qui sont dans ce cas-là.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La pénitence délivre de tous les défauts de la faute et non de tous les défauts de la peine ; parce qu'après avoir fait pénitence d'un homicide on reste encore irrégulier. Par conséquent le prêtre peut absoudre du crime et pour lever la peine il doit renvoyer au supérieur ; il n'y a d'exception que pour l'excommunication, parce que l'absolution de l'excommunication doit précéder celle des péchés. Car, tant qu'on est excommunié, on ne peut recevoir un sacrement de l'Église.

***Objection N°3.***

Le jugement et la puissance de notre sacerdoce est figurée par la puissance du sacerdoce d'Aaron. Or, d'après la loi les juges inférieurs n'étaient pas compétents pour examiner tous les crimes, mais on recourait aux juges supérieurs, suivant ces paroles (Ex., 24, 14) : S'il s'élève parmi vous quelque difficulté, vous vous en rapporterez à eux. Il semble donc que le prêtre ne puisse pas absoudre de leurs péchés graves ceux qui lui sont soumis, mais qu'il doive les renvoyer à son supérieur.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette raison est concluante par rapport aux choses dans lesquelles les supérieurs se réservent la puissance de juridiction.

Mais au contraire. Celui à qui on confie le principal, on confie aussi l'accessoire. Or, on confie aux prêtres de dispenser à leurs sujets l'eucharistie à laquelle se rapporte l'absolution de tous les péchés quels qu'ils soient. Le prêtre peut donc absoudre de tous ses péchés celui qui lui est soumis, pour ce qui est du pouvoir des clefs.

La grâce détruit tout péché, quelque faible qu'il soit. Or, le prêtre dispense les sacrements par lesquels la grâce est conférée. Donc pour ce qui est du pouvoir des clefs, il peut absoudre tous les péchés.

***Conclusion.***

Un simple prêtre peut remettre tous les péchés d'après son pouvoir d'ordre ; mais il y en a qu'il ne peut pas remettre par le défaut de la juridiction que son supérieur ne lui a pas confiée.

1 D'après une constitution de Benoît XIV, un prêtre ne peut absoudre sa complice. Toute juridiction est retirée au prêtre dans ce cas : Adeo est absolutio, ce sont les paroles du souverain pontife, si quam impertierit, nulla atque irrita omnino sit, tanquam imperitita à sacerdote, qui juridictione, ac facultate ad validè absolvendum necessaria privatus existit, quam ei per præsentes has nostras adimere intendimus. †

Il faut répondre que la puissance d'ordre s'étend, autant qu'il est en elle, à la rémission de tous les péchés. Mais parce que pour l'usage de cette puissance on requiert la juridiction qui descend des supérieurs aux inférieurs ; il s'ensuit que le supérieur peut se réserver certains délits dont il ne confie pas le jugement à un inférieur. Autrement un simple prêtre ayant juridiction peut absoudre de tous les crimes. Or, il y a cinq cas où il faut qu'un simple prêtre renvoie son pénitent au supérieur[1]. Le premier, c'est quand il lui faut imposer une pénitence solennelle, parce que le ministre propre de cette pénitence, c'est l'évêque. Le second se présente au sujet des excommuniés, quand un prêtre inférieur ne peut pas absoudre, comme dans le cas où le pénitent a été excommunié par un supérieur. Le troisième quand il trouve une irrégularité contractée pour la dispense de laquelle il doit renvoyer au supérieur. Le quatrième pour les incendiaires. Le cinquième, quand la coutume est établie dans un diocèse de réserver à l'évêque les grands crimes pour inspirer plus de terreur. Car en pareil cas la coutume donne ou enlève le pouvoir.

## Article 3 : Peut-on user des clefs à l'égard de son supérieur ?

**20**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne puisse pas user des clefs à l'égard de son supérieur. Car tout acte sacramentel requiert une matière propre. Or, l'usage des clefs a pour matière propre la personne soumise à celui qui l'exerce, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6). Donc le prêtre ne peut user des clefs à l'égard de celui qui ne lui est pas soumis.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique l'évêque qu'un simple prêtre absout, soit supérieur à lui absolument, cependant il lui est inférieur, en tant qu'il se soumet à lui comme pécheur.

***Objection N°2.***

L'Église militante imite l'Église triomphante. Or, dans l'Église du ciel jamais un ange inférieur ne purifie, n'illumine ou ne perfectionne celui qui lui est supérieur. Donc un prêtre inférieur ne peut user sur son supérieur de l'action hiérarchique qui s'accomplit par l'absolution.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans les anges il ne peut pas trouver de défaut en raison duquel les supérieurs soient soumis aux inférieurs, comme il arrive parmi les hommes. C'est pour cela qu'il n'y a pas de ressemblance.

***Objection N°3.***

Le jugement de la pénitence doit être mieux réglé que celui du for extérieur. Or, dans le for extérieur l'inférieur ne peut excommunier, ni absoudre le supérieur. Il semble donc qu'il ne le puisse pas non plus au for de la pénitence.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le jugement extérieur est selon les hommes tandis que le jugement de la confession se rapporte à Dieu devant lequel on est abaissé par là même qu'on pèche, mais il n'en est pas de même devant les hommes. C'est pourquoi comme dans le jugement extérieur personne ne peut porter contre lui-même la sentence d'excommunication, il ne peut pas non plus charger un autre de l'excommunier[2]. Mais il peut au for de la conscience confier à un autre le pouvoir de l'absoudre, quoiqu'il ne puisse

1 Pour connaître les cas réservés, chacun doit consulter le Rituel ou les statuts particuliers de son diocèse. †

2 Ainsi le pape ne peut être excommunié par personne, parce qu'il n'y a personne qui soit au-dessus de lui. †

pas en user lui-même. — Ou bien il faut dire que l'absolution au tribunal de la confession appartient principalement à la puissance des clefs, et se rapporte par de voie de conséquence à la juridiction, tandis que l'excommunication se rapporte totalement à la juridiction. Et comme à l'égard de la puissance d'ordre tous les prêtres sont égaux et qu'ils ne le sont pas quant à la juridiction, il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. Un supérieur est aussi environné d'infirmité, et il lui arrive de pécher. Or, le remède contre le péché, c'est la puissance des clefs. Par conséquent, puisqu'il ne peut en user pour lui-même, parce qu'il ne peut pas être tout à la fois juge et accusé, il semble que l'inférieur puisse en user dans son intérêt.

L'absolution produite par la vertu des clefs a pour but la réception de l'eucharistie. Or, l'inférieur peut dispenser l'eucharistie à son supérieur, s'il la demande. Donc il peut aussi à son égard faire usage des clefs, s'il se soumet à lui.

***Conclusion.***

Un prélat supérieur ne pouvant pas user des clefs pour lui-même et pouvant étendre le pouvoir limité de son inférieur à lui et aux autres, il s'ensuit que l'inférieur peut user à l'égard du supérieur du pouvoir des clefs ainsi étendu.

Il faut répondre que le pouvoir des clefs considéré en lui-même s'étend à tout le monde, comme nous l'avons dit [(art. préc.)]. Mais il arrive qu'un prêtre ne peut pas user du pouvoir des clefs à l'égard de quelqu'un, parce que sa puissance a été spécialement limitée à certaines personnes. Par conséquent celui qui l'a limitée peut l'étendre sur qui il veut. C'est pour cela qu'il peut aussi lui donner pouvoir sur lui-même, quoiqu'il ne puisse pas faire usage des clefs envers sa propre personne parce que la puissance des clefs requiert pour matière un sujet et par conséquent un autre individu. Car on ne peut être soumis à soi-même.

**20**

# QUESTION 21 : DE LA DÉFINITION DE L'EXCOMMUNICATION, DE SA CONVENANCE ET DE SA CAUSE

Question 21 : De la définition de l'excommunication, de sa convenance et de sa cause.....153
Article 1 : L'excommunication est-elle bien définie ?.....153
Article 2 : L'Église doit-elle excommunier quelqu'un ?.....156
Article 3 : Doit-on être excommunié pour un dommage temporel ?.....157

Article 4 : L’excommunication portée injustement a-t-elle un effet ?.....158

Nous devons ensuite nous occuper de l’excommunication.

À son sujet nous considérerons :

1. Sa définition, sa convenance et sa cause ;
2. Celui qui peut excommunier et celui qui peut l’être ;
3. La participation avec les excommuniés ;
4. L’absolution de l’excommunication.

Sur la première de ces considérations il y a quatre questions :

1. L’excommunication est-elle convenablement définie ?
2. L’Église doit-elle excommunier quelqu’un ?[1]
3. Doit-on être excommunié pour un dommage temporel ?[2]
4. L’excommunication portée injustement a-t-elle un effet ?

## Article 1 : L’excommunication est-elle bien définie ?

**21**

***Objection N°1.***

Il semble qu’il ne soit pas convenable de définir l’excommunication comme on l’a fait en disant que : l’excommunication est une séparation de la communion de l’Église à l’égard de ses fruits et de ses suffrages généraux[3]. Car les suffrages de l’Église sont utiles à ceux pour lesquels on les fait. Or, l’Église prie pour ceux qui sont hors de l’Église comme pour les hérétiques et les païens. Donc elle prie aussi pour les excommuniés qui sont hors de l’Église, et par conséquent ses suffrages sont valides pour eux.

***Réponse à l’objection N°1 :***

On prie pour les infidèles, mais ils ne reçoivent le fruit de la prière qu’autant qu’ils se convertissent à la foi. De même on peut prier pour les excommuniés[4] quoiqu’ils ne participent pas aux prières que l’on fait pour les membres de l’Église. Toutefois ils n’en retirent pas de fruit tant qu’ils sont excommuniés, mais on prie pour qu’ils reçoivent l’esprit de pénitence et qu’ils soient absous de l’excommunication.

***Objection N°2.***

On ne perd les suffrages de l’Église que par une faute. Or, l’excommunication n’est pas une faute, mais une peine. Donc on n’est pas séparé des suffrages généraux de l’Église par l’excommunication.

1 Il est de foi que l’Église a le pouvoir d’excommunier et qu’elle doit user de ce pouvoir, car elle en a fait usage dans tous les temps, depuis les apôtres jusqu’à nos jours. †

2 Le concile de Trente recommande de n’en venir aux censures dans cette circonstance que quand il n’est pas possible de faire justice autrement : In causis verò judicialibus mandatur omnibus judicibus eccelsiasticis, cujuscumque dignitatis existant ut quandocumque excecutio realis vel personalis in qualibet parte judicii propriâ auctoritate ab ipsis fieri poterit, abstineant seu à censuris ecclesiaticis, seu interdicto (sess. 25, chap. 3). †

3 Les théologiens modernes définissent en général l’excommunication une censure par laquelle un chrétien est séparé de la communion des fidèles et privé des biens spirituels qui sont à la disposition de l’Église, ce qui revient à la définition que donne ici saint Thomas. †

4 On peut faire des prières particulières, mais ils n’ont pas de part aux prières publiques ou aux suffrages de l’Église. †

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les suffrages de quelqu'un valent pour un autre selon qu'ils lui sont continués. Or, l'action de l'un peut être continuée en faveur d'un autre de deux manières :

1. Par la puissance de la charité qui unit tous les fidèles pour qu'ils ne fassent qu'un en Dieu, selon cette expression de David (Ps. 118, 63) : Je suis lié de société avec tous ceux qui vous craignent. L'excommunication ne brise pas cette continuité d'union, parce qu'on ne peut être excommunié justement que pour une faute mortelle, par laquelle on a déjà été séparé de la charité même sans être excommunié. Mais une excommunication injuste ne peut enlever à quelqu'un la charité ; puisqu'elle fait partie des plus grands biens qu'on ne peut enlever à quelqu'un malgré lui.
2. L'action peut être continuée par l'intention de celui qui fait les suffrages et qui se porte sur celui pour lequel on les fait. L'excommunication rompt cette espèce de continuité. Car l'Église par la sentence d'excommunication sépare les excommuniés de la société générale des fidèles pour lesquels elle fait des prières. Par conséquent, ils ne tirent aucun avantage des suffrages qui sont faits pour l'Église entière, et la prière ne peut pas être faite pour eux au nom de l'Église parmi les membres de l'Église[1] ; quoiqu'une personne privée puisse par son intention diriger quelque suffrage pour leur conversion.

***Objection N°3.***

Les fruits de l'Église ne paraissent pas être autre chose que ses suffrages. Car on ne peut les entendre du fruit des biens temporels, parce que ces biens ne sont pas enlevés aux excommuniés. C'est donc à tort qu'on met ces deux choses.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les fruits spirituels de l'Église ne viennent pas seulement des suffrages, mais encore de la réception des sacrements et des bonnes œuvres des fidèles.

***Objection N°4.***

L'excommunication mineure est une excommunication. Or, l'homme ne perd pas les suffrages de l'Église par elle. Donc cette définition n'est pas convenable.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'excommunication mineure n'a pas la nature parfaite de l'excommunication, mais elle y participe sous certain rapport ; c'est pourquoi il ne faut pas que la définition de l'excommunication lui convienne totalement, mais seulement en partie.

***Conclusion.***

Puisqu'il s'agit ici de l'excommunication majeure, on peut la définir une séparation de la communion de l'Église quant aux fruits et aux suffrages généraux ; car elle renferme l'interdiction de la communion des fidèles et des sacrements.

Il faut répondre que celui que le baptême fait entrer dans l'Église est associé à deux choses : à l'assemblée des fidèles et à la participation des sacrements. La seconde chose présuppose la première, parce qu'il n'y a que les fidèles qui puissent participer aux sacrements. C'est pourquoi on peut être mis hors de l'Église par l'excommunication de deux manières :

1 Il y a des docteurs qui pensent qu'on peut offrir le saint sacrifice de la messe pour un excommunié non dénoncé, mais il faut que son excommunication ne soit pas notoire dans la paroisse et qu'il y ait espérance de le voir se réconcilier avec l'Église. †

1. De telle sorte qu'on ne soit séparé que de la participation des sacrements, et c'est l'excommunication mineure[2] ;
2. De façon qu'on soit exclu de l'un et de l'autre, et c'est l'excommunication majeure[2] que l'on définit ici. On ne peut faire une troisième hypothèse, c'est-à-dire supposer qu'on soit exclu de la communion des fidèles, et non de la participation des sacrements, pour la raison que nous venons de donner. Car il n'y a que les fidèles qui participent aux sacrements. Mais les communications des fidèles sont de deux sortes ; l'une consiste dans les choses spirituelles, comme les prières mutuelles et les assemblées qui ont pour but les choses saintes. D'autres consistent dans des actes corporels légitimes. Elles sont renfermées dans ces vers :

> Si pro delictis anathema quis efficiatur,
> Os, orare, vale, communio, mensa negetur.

Le mot « os » interdit le baiser de paix ; on ajoute le mot orare pour que nous ne priions avec les excommuniés ; vale, pour qu'on ne les salue pas ; communio, pour qu'on ne communique pas avec eux pour les sacrements ; mensa, pour qu'on ne mange pas avec eux à la même table[3]. La définition précédente implique la séparation des sacrements, et c'est ce qu'expriment les mots quant aux fruits, et la séparation de la communion des fidèles quant aux choses spirituelles, et c'est ce qu'on désigne par les suffrages généraux de l'Église. — On trouve aussi une autre définition que l'on donne d'après la séparation de ces deux espèces d'actes et qu'on formule ainsi : l'excommunication est une séparation de toute communion licite des fidèles.

## Article 2 : L'Église doit-elle excommunier quelqu'un ?

**21**

***Objection N°1.***

Il semble que l'Église ne doive excommunier personne. Car l'excommunication est une malédiction. Or, il nous est défendu de maudire (Rom., chap. 12). Donc l'Église ne doit pas excommunier.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La malédiction peut se faire de deux manières.

1. On peut maudire en s'arrêtant par l'intention au mal qu'on souhaite ou qu'on exprime. Cette espèce de malédiction est défendue de toutes les manières.
2. On peut maudire de manière que le mal qu'on prononce en maudissant ait pour but de ramener au bien celui que l'on maudit. Cette espèce de malédiction est quelquefois permise et salutaire. C'est ainsi qu'un médecin fait du mal à un malade, par exemple des incisions, pour le délivrer de sa maladie[4].

***Objection N°2.***

2 Par l'excommunication mineure on n'est privé que d'une partie des biens spirituels, tandis que par l'excommunication majeure on est privé de tous absolument. †

2 Quand les canonistes parlent de l'excommunication sans rien ajouter, il ne s'agit que de l'excommunication majeure. †

3 On distingue ainsi trois sortes de communion : la première purement interne, qui est produite par la grâce ; l'excommunication ne la détruit pas, mais elle suppose qu'elle n'existe plus. La seconde qui est interne et externe, et qui consiste dans les prières, les sacrifices qui sont des choses extérieures, mais dont le fruit est intérieur. Enfin, la troisième, qui est purement extérieure, consiste dans les actes de la vie civile dont on vient de parler. On ne peut communiquer, même sous ce dernier rapport, avec un excommunié dénoncé sans encourir l'excommunication mineure. †

4 C'est pour ce motif qu'on doit appliquer cette peine avec beaucoup de modération et de prudence : Quamvis excommunicationis gladius, dit le concile de Trente, nervus sit ecclesiasticæ disciplinæ, et ad continendos ni officio populos valdè salutaris ; sobriè tamen magnâque cicumspectione exercendus est ; cùm experientia doceat, si temerè aut elvibus ex rebus incutiatur, magi contemni quàm formidari, et perniciem potiùs parare quàm salutem (sess. 25, chap. 3). †

L'Église militante doit imiter l'Église triomphante. Or il est dit (Jude, 1, 9) que l'archange saint Michel dans la contestation qu'il eut avec le diable touchant le corps de Moïse, n'osa porter contre lui une sentence d'excommunication, mais qu'il dit : Que le Seigneur exerce sur toi son empire. L'Église militante ne doit donc pas non plus porter contre quelqu'un une sentence de malédiction ou d'excommunication.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le diable est incorrigible. C'est pour cela qu'il n'est pas susceptible d'être amélioré par la peine de l'excommunication.

***Objection N°3.***

On ne doit livrer personne entre les mains de l'ennemi, à moins qu'il ne soit absolument désespéré. Or, par l'excommunication on est livré aux mains de Satan, comme on le voit (1 Cor., chap. 5). Par conséquent, puisqu'on ne doit désespérer de personne en cette vie, l'Église ne doit pas excommunier qui que ce soit.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Par là même qu'on est privé des suffrages de l'Église, il en résulte trois désavantages qui correspondent aux trois espèces de fruits qu'on en retire. Car ils sont utiles pour augmenter la grâce dans ceux qui l'ont ou pour la mériter à ceux qui ne l'ont pas, et à cet égard le Maître des sentences dit (4, dist. 18) que la grâce de Dieu est retirée par l'excommunication. Ils servent pour la garde de la vertu, et sous ce rapport il dit qu'on est privé de protection, ce qui ne signifie pas que l'excommunié est absolument mis en dehors de la providence de Dieu, mais qu'il n'a plus cette protection dont elle environne d'une manière plus spéciale les enfants de l'Église. Enfin ils sont bons pour nous défendre de l'ennemi, et il dit dans ce sens que le diable a reçu une plus grande puissance pour sévir contre lui spirituellement et corporellement. Ainsi, dans la primitive Église, quand il fallait amener les hommes à la foi par des signes sensibles, comme le don de l'Esprit-Saint se manifestait sous des signes visibles, de même l'excommunication se faisait connaître par des vexations corporelles du démon. Il ne répugne pas qu'on donne à l'ennemi quelqu'un dont on ne désespère pas ; parce qu'on ne le lui donne pas pour qu'il soit damné, mais pour qu'il se corrige ; puisqu'il est au pouvoir de l'Église de l'arracher de ses mains quand elle le voudra.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre commande lui-même (1 Cor., chap. 5) d'excommunier un pécheur ou de livrer à Satan.

Il est dit (Matth., 18, 17) de celui qui méprise les ordres de l'Église : Qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain. Or, les païens sont hors de l'Église. Donc ceux qui méprisent ce que dit l'Église doivent être mis hors de son sein par l'excommunication.

***Conclusion.***

L'Église tenant sur la terre la place de Dieu, et son jugement étant conforme au sien, elle peut légitimement excommunier en séparant le pécheur de la communion de l'Église ou des suffrages, et des autres biens spirituels.

Il faut répondre que le jugement de l'Église doit être conforme au jugement de Dieu. Or, Dieu punit les pécheurs de plusieurs manières :

1. En les châtiant par des fléaux pour les amener au bien ;
2. En abandonnant l'homme à lui-même, afin qu'étant privé de tous les secours qui le détournaient du mal, il connaisse son infirmité et qu'il retourne avec humilité vers Dieu dont il s'est écarté dans son orgueil.

Dans la sentence d'excommunication l'Église imite le jugement de Dieu sous ces deux rapports. En séparant quelqu'un de la communion des fidèles pour le couvrir de honte, elle imite le jugement de Dieu qui châtie par des fléaux ; et en séparant des suffrages et des autres biens spirituels, elle imite le jugement de Dieu par lequel il laisse l'homme à lui-même, pour qu'après s'être connu lui-même il revienne à lui par l'humilité[1].

## Article 3 : Doit-on être excommunié pour un dommage temporel ?

**21**

***Objection N°1.***

Il semble que personne ne doive être excommunié pour un dommage temporel. Car la peine ne doit pas surpasser la faute. Or, la peine de l'excommunication est la privation d'un bien spirituel qui l'emporte sur tous les biens temporels. Personne ne doit donc être excommunié pour des biens temporels.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'étendue de la faute ne se mesure pas d'après le tort qu'on cause, mais d'après la volonté avec laquelle on agit contrairement à la charité. C'est pourquoi bien que la peine de l'excommunication surpasse le dommage causé, cependant elle ne surpasse pas la gravité de la faite.

***Objection N°2.***

Nous ne devons rendre à personne le mal pour le mal d'après le précepte de l'Apôtre (Rom., chap. 12). Or, ce serait rendre le mal pour le mal, si on excommuniait quelqu'un pour une perte qu'on a subie. Cela ne doit donc se faire d'aucune manière.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quand on corrige quelqu'un par une peine, on ne lui fait pas du mal, mais du bien ; parce que les peines sont des remèdes, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Saint Pierre condamna à mort Ananie et Saphire pour l'avoir trompé sur le prix de leur champ (Actes, chap. 5). Il est donc permis à l'Église d'excommunier pour des dommages temporels.

***Conclusion.***

Puisque le péché mortel rend l'homme indigne du ciel, celui qui pèche mortellement en causant un dommage temporel peut être excommunié pour cela par l'Église, surtout s'il est contumace.

Il faut répondre que par l'excommunication le juge ecclésiastique exclut du royaume d'une certaine manière ceux qui sont excommuniés. Ainsi puisqu'il ne doit exclure du royaume que les indignes, comme on l'a vu d'après la définition de la clef (quest. 17, art. 2), et qu'on ne devient indigne qu'autant que par le péché mortel on perd la charité qui est la voie qui mène au ciel ; il s'ensuit qu'on ne doit être excommunié que pour un péché mortel. Et comme en faisant tort à quelqu'un corporellement ou dans ses biens temporels, on pèche mortellement et on agit contre la charité ; il s'ensuit que l'Église peut excommunier quelqu'un pour un tort temporel qu'il a causé. Mais l'excommunication étant la plus grave des peines, et les peines étant des remèdes, d'après Aristote

1 Ainsi le but pour lequel on prononce l'excommunication, c'est **1°** pour venger l'honneur de Dieu, dont le nom pourrait être blasphémé si l'on voyait les crimes les plus énormes rester impunis parmi les fidèles ; **2°** pour détourner du mal les autres fidèles qui pourraient être atteints par le même exemple (1 Cor., 5, 6) : Ne savez-vous pas qu'un peu de levain corrompt toute la pâte ? 3° Pour sauver celui qui est excommunié. †

(Eth., liv. 2, chap. 3), il est d'un médecin sage de commencer par les remèdes les plus légers et les moins dangereux. C'est pourquoi on ne doit pas infliger l'excommunication pour un péché mortel, à moins qu'on ait été contumace, soit en ne voulant pas se soumettre au jugement, soit en s'en allant avant la fin du jugement sans y être autorisé, soit en n'obéissant pas à ce qui a été déterminé. Car alors après avoir averti[1], si on refuse d'obéir par mépris, on est réputé contumace et on doit être excommunié par le juge qui n'a plus d'autre moyen d'action contre le coupable.

## Article 4 : L'excommunication portée injustement a-t-elle un effet ?

**21**

***Objection N°1.***

Il semble que l'excommunication portée injustement ne produise d'effet d'aucune manière. Car l'excommunication enlève la protection et la grâce de Dieu qui ne peuvent être retirées injustement. Donc l'excommunication portée injustement n'a aucun effet.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique l'homme ne puisse pas perdre injustement la grâce de Dieu, il peut cependant perdre injustement les choses qui dépendent de nous et qui disposent à la grâce comme on le voit si on retranche à quelqu'un la parole de vérité qui lui est due. C'est de cette manière qu'on dit que l'excommunication retire la grâce de Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2, Réponse N°3).

***Objection N°2.***

Saint Jérôme dit (sup. illud Matth., chap. 16 : Tibi dabo claves) que c'est une présomption de la part des pharisiens de croire lié ou délié celui qui est lié ou délié injustement. Or, leur présomption était orgueilleuse et erronée. Donc l'excommunication injuste n'a aucun effet.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Saint Jérôme parle ainsi quant à la faute et non quant aux peines qui peuvent être infligées injustement par ceux qui sont à la tête des Églises.

Mais c'est le contraire. D'après saint Grégoire (Hom. 26 in Evang.), on doit redouter la sentence du pasteur, qu'elle soit juste ou injuste. Or, on ne devrait pas la redouter si une sentence injuste ne nuisait d'aucune manière. Donc, etc.

***Conclusion.***

Si l'excommunication a été portée injustement de la part de son auteur, soit par colère, soit par haine, elle n'en produit pas moins son effet ; mais si elle pèche du côté de la sentence elle-même, de telle sorte que cette erreur la rende nulle, elle n'est d'aucun effet.

Il faut répondre qu'on peut dire que l'excommunication est injuste de deux manières :

1. De la part de celui qui la fulmine, comme quand on excommunie par haine ou par colère. Dans ce cas l'excommunication n'en a pas moins son effet quoique celui qui en est l'auteur pèche, parce que le coupable subit la sentence justement, quoique l'autre agisse injustement.
2. Elle peut être injuste de la part de l'excommunication elle-même, soit parce que la cause de la sentence est illégitime[2], soit parce que la sentence elle-même a été rendue sans observer

1 Quand il s'agit d'une censure ad homine on doit faire trois monitions distinctes ou per modum unius, selon l'expression des canonistes, en assignant un délai et en déclarant que tels jours sont pour la première, pour la seconde et pour la troisième monition. †

2 Ainsi par exemple, s'il ne s'agissait que d'une faute vénielle, la sentence serait nulle par défaut de matière. †

les règles du droit[1]. Dans ce cas si l'erreur du côté de la sentence est telle qu'elle la rende nulle, l'excommunication n'a pas d'effet, parce qu'elle n'existe pas. Mais si l'erreur n'est pas telle qu'elle annule la sentence, elle a son effet et l'excommunié doit humblement obéir[2], ou il doit recourir à un juge supérieur[3], ou demander l'absolution de celui qui l'a frappé. S'il méprisait la sentence portée contre lui, il pécherait par là même mortellement. Mais il arrive quelquefois la cause est légitime de la part de celui qui excommunie, tandis qu'elle ne l'est pas de la part de celui qui est excommunié comme quand on est excommunié pour un crime faux qui a été prouvé en jugement[4]. Alors si on supporte humblement sa condamnation, le mérite de l'humilité compense le tort causé par l'excommunication.

**21**

# QUESTION 22 : DE CEUX QUI PEUVENT EXCOMMUNIER ET DE CEUX QUI PEUVENT L'ÊTRE


Question 22 : De ceux qui peuvent excommunier et de ceux qui peuvent l'être.....160
Article 1 : Tout prêtre peut-il excommunier ?.....160
Article 2 : Ceux qui ne sont pas prêtres peuvent-ils excommunier ?.....162
Article 3 : Celui qui est excommunié ou suspendu peut-il en excommunier un autre ?.....162
Article 4 : Peut-on s'excommunier soi-même ou excommunier un égal ou un supérieur ?.....163
Article 5 : Peut-on porter la sentence d'excommunication contre une communauté ?.....165


1 Le vice de forme est accidentel ou substantiel. S'il est accidentel, comme si les trois monitions n'avaient pas été faites toutes les trois ou si la sentence n'avait pas été portée par écrit, l'excommunication est néanmoins valide. Mais s'il est substantiel, comme dans le cas où celui qui porte la sentence n'a pas le droit de le faire ou s'il trouve en opposition avec des lois qu'il doit respecter, la sentence est nulle. †

2 Et cela lui sera méritoire. †

3 Il doit user du droit d'appel et respecter, en attendant que sa cause soit de nouveau jugée, la sentence qui l'a frappée. †

4 Dans ce cas on doit observer la sentence pour éviter le scandale ; mais Sylvius, major et Cajétan, et un très grand nombre de théologiens pensent qu'on participe néanmoins aux biens spirituels de l'Église, et qu'on n'est pas pour cela retranché de la communion des fidèles. †

Article 6 : Celui qui est excommunié une fois peut-il l’être encore ?.....166

Nous devons ensuite nous occuper de ceux qui peuvent excommunier et de ceux qui peuvent l’être.

À cet égard six questions se présentent :

1. Tout prêtre peut-il excommunier ?
2. Celui qui n’est pas prêtre peut-il excommunier ?[1]
3. Celui qui est excommunié ou suspendu peut-il en excommunier un autre ?
4. Peut-on s’excommunier soi-même ou excommunier son égal ou son supérieur ?[2]
5. Une société peut-elle être excommuniée ?
6. Celui qui a été excommunié une fois pourrait-il l’être encore ?[3]

## Article 1 : Tout prêtre peut-il excommunier ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble que tout prêtre puisse excommunier. Car l’excommunication est un acte des clefs. Or, tout prêtre a les clefs. Donc tout prêtre peut excommunier.

***Réponse à l’objection N°1 :***

L’excommunication n’est pas un acte de la clef directement, et elle se rapporte plutôt au jugement extérieur. Mais la sentence d’excommunication quoiqu’elle soit promulguée dans un jugement extérieur, comme elle appartient d’une certaine manière à l’entrée du royaume céleste dans le sens que l’Église militante est la voie qui mène à l’Église triomphante, il s’ensuit que cette juridiction par laquelle on peut excommunier peut aussi recevoir le nom de clef. À cet égard il y en a qui distinguent la clef d’ordre que tous les prêtres possèdent et la clef de juridiction au for judiciaire que les juges seuls du tribunal extérieur possèdent. Cependant Dieu a donné l’une et l’autre à saint Pierre (Matth., chap. 16), et c’est de lui que ce double pouvoir est descendu sur ceux qui le possèdent.

***Objection N°2.***

C’est une plus grande chose d’absoudre et de lier au for de la pénitence qu’au for judiciaire. Or, tout prêtre peut lier et délier au for de la pénitence ceux qui lui sont soumis. Donc tout prêtre peut aussi excommunier ses ouailles.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Les curés ont à la vérité juridiction sur leurs paroissiens quant au for de la conscience, mais non quant au for judiciaire, parce qu’ils ne peuvent être cités devant eux dans les causes contentieuses. C’est pourquoi ils ne peuvent excommunier, quoiqu’ils puissent absoudre au for de la pénitence. Et

1 L’excommunication peut être portée par une légat du Saint Siège, par un archidiacre ou par un cardinal, et il n’est pas nécessaire que celui qui remplit ces fonctions soit prêtre, mais il faut pour excommunier être membre du clergé, à moins que le souverain pontife n’use de la plénitude de sa puissance pour confier ce pouvoir à quelqu’un qui ne serait pas clerc. On peut voir Sylvest. au mot Excommunicatio (Tolet., liv. 1, chap. 6) Dominique (dist. 22, quest. 2, art. 1, et chap. Cum Ecclesiis, tit. major et obed.). †

2 On peut établir en principe qu’on ne peut excommunier que les hommes qui sont sur cette terre, qui ont l’usage de raison, qui sont baptisés et qui ont un supérieur. Ainsi on ne peut excommunier les morts, les enfants et les insensés, les catéchumènes, les juifs et les infidèles. Le souverain pontife ne peut être excommunié parce qu’il n’a pas de supérieur sur la terre. †

3 La pratique constante de l’Église prouve que l’on peut être excommunié plusieurs fois pour la même cause et pour des causes différentes, par le même juge et par un autre. C’est ainsi que les mêmes hérétiques ont été dans une foule de circonstances excommuniés et anathématisés. †

quoique le for de la pénitence soit plus noble, cependant au for judiciaire on requiert plus de solennité, parce que là il faut satisfaire non seulement à Dieu, mais encore aux hommes.

Mais c'est le contraire. On doit réserver à ceux qui occupent les postes les plus élevés les choses qui sont les plus dangereuses. Or, la peine de l'excommunication est excessivement dangereuse si on ne l'applique pas avec modération. On ne doit donc pas la confier à tout prêtre.

***Conclusion.***

Il n'y a que les évêques et les prélats majeurs qui puissent excommunier et qui aient juridiction au for judiciaire auquel se rapporte les choses qui obligent l'homme par rapport à ses semblables.

Il faut répondre qu'au for de la conscience la cause se passe entre l'homme et Dieu, tandis qu'au for du tribunal extérieur la cause se passe d'homme à homme. C'est pourquoi l'acte de lier ou de délier qui n'oblige un homme que par rapport à Dieu appartient au for de la pénitence, tandis que celui qui oblige l'homme par rapport aux autres hommes appartient au for public du tribunal extérieur. Et comme l'homme est séparé de la communion des fidèles par l'excommunication, il s'ensuit que l'excommunication appartient au for extérieur. C'est pourquoi il n'y a que ceux qui ont juridiction au for extérieur qui puissent excommunier. C'est ce qui fait que les évêques seuls et les hauts prélats[1], selon l'opinion la plus commune, peuvent excommunier de leur autorité propre[2], tandis que les prêtres qui ont une paroisse ne le peuvent qu'en vertu d'une commission qui leur est donnée ou en certains cas, comme pour le vol, la rapine et dans les autres circonstances où le pouvoir d'excommunier leur est accordé par le droit[3]. Il y a d'autres auteurs qui ont dit que les curés pouvaient aussi excommunier, mais l'opinion précédente est plus raisonnable.

## Article 2 : Ceux qui ne sont pas prêtres peuvent-ils excommunier ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble que ceux qui ne sont pas prêtres ne puissent pas excommunier. Car l'excommunication est un acte des clefs, comme le dit le Maître des sentences (4, dist. 18). or, ceux qui ne sont pas prêtres n'ont pas les clefs. Ils ne peuvent donc pas excommunier.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoiqu'ils n'aient pas la clef d'ordre, ils ont cependant la clef de juridiction.

***Objection N°2.***

1 Les supérieurs des ordres religieux ont le droit de porter des censures contre ceux qui sont soumis à leur juridiction. †

2 C'est-à-dire que ce pouvoir découle de leur institution ordinaire, et qu'ils ne le possèdent pas en vertu d'une commission temporaire ou d'une simple délégation, mais cela ne signifie pas que cette autorité soit indépendante d'un autre homme, puisqu'elle découle de l'autorité du pape, comme S. Thomas l'observe plus loin. †

3 Ce droit est tombé en désuétude. Les grands vicaires peuvent actuellement porter des censures, mais ils n'ont ce droit qu'en vertu de la commission qu'ils tiennent de l'évêque. †

On exige plus pour l'excommunication que pour l'absolution au for de la pénitence. Or, celui qui n'est pas prêtre ne peut pas absoudre au for de la pénitence. Il ne peut donc pas non plus excommunier.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ces deux choses sont entre elles comme ce qui dépasse et ce qui est dépassé ; c'est pourquoi l'une convient à l'un sans que l'autre lui convienne.

Mais c'est le contraire. Les archidiacres, les légats et les évêques élus excommunient, et cependant quelquefois ils ne sont pas prêtres. Il n'y a donc pas que les prêtres qui puissent excommunier.

***Conclusion.***

Puisque l'excommunication ne se rapporte pas directement à la grâce, et que ceux qui ne sont pas prêtres ont quelquefois juridiction au for contentieux, ils peuvent excommunier.

Il faut répondre qu'il n'appartient qu'aux prêtres de dispenser les sacrements qui confèrent la grâce ; et c'est pour cela qu'il n'y a qu'eux qui puissent absoudre au for de la pénitence. Mais l'excommunication ne se rapporte pas directement à la grâce, elle ne s'y rapporte que par voie de conséquence, dans le sens que l'homme est privé des suffrages de l'Église qui disposent à la grâce ou qui la conservent. C'est pourquoi ceux qui ne sont pas prêtres, pourvu qu'ils aient juridiction au for contentieux, peuvent excommunier.

## Article 3 : Celui qui est excommunié ou suspendu peut-il en excommunier un autre ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble que celui qui est excommunié ou suspendu puisse en excommunier un autre. Car celui qui est excommunié ou suspendu ne perd ni l'ordre, ni la juridiction. Car on ne l'ordonne pas à nouveau quand on l'absout, et on ne lui donne pas non plus une nouvelle commission. Or, l'excommunication ne requiert que l'ordre ou la juridiction. Par conséquent celui qui est excommunié ou suspendu peut aussi excommunier.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique celui qui est excommunié ou suspendu[1] ne perde pas la juridiction[2], cependant il en perd l'usage.

***Objection N°2.***

C'est une plus grande chose de consacrer le corps du Christ que d'excommunier. Or, ceux qui sont dans le cas que nous venons de désigner peuvent consacrer. Ils peuvent donc aussi excommunier.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le pouvoir de consacrer résulte du caractère qui est ineffaçable. C'est pour cela que l'homme du moment qu'il a le caractère d'ordre peut toujours consacrer, quoique cela ne lui soit pas toujours

1 Il s'agit ici de ceux qui sont excommuniés et suspens et qui ne sont pas tolérés d'après la constitution ad evitanda. Car ceux qui sont tolérés par l'Église excommunient validement. †

2 Le mot juridiction désigne ici le pouvoir d'ordre. †

permis. Mais il en est autrement de l'excommunication qui résulte de la juridiction qui peut être ravie et entravée.

Mais c'est le contraire. Celui qui est lié corporellement ne peut en lier un autre. Or, le lien spirituel est plus fort que le lien corporel. Donc celui qui est excommunié ne peut en excommunier un autre, puisque l'excommunication est un lien spirituel.

***Conclusion.***

Puisque l'excommunié est séparé de la communion de fidèles et privé de l'usage de la juridiction, et que ce qui est suspendu par rapport à la juridiction ne peut exécuter les choses qui appartiennent à la juridiction, ils ne peuvent excommunier ni l'un ni l'autre.

Il faut répondre que l'usage de la juridiction existe par rapport à un autre homme. C'est pourquoi tout excommunié étant séparé de la communion des fidèles, est par là même privé de l'usage de la juridiction. Et comme l'excommunication appartient à la juridiction, il s'ensuit qu'un excommunié ne peut excommunier[1]. La même raison existe à l'égard de celui qui est suspendu par rapport à la juridiction. Car si on n'est suspendu que par rapport à l'ordre, alors on ne peut faire ce qui appartient à l'ordre[2], quoiqu'on puisse faire ce qui est de juridiction. Au contraire si on est suspendu par rapport à la juridiction et non par rapport à l'ordre, on ne peut faire ce qui appartient à l'ordre. Dans le cas où on est suspendu des deux manières, on ne peut ni l'un ni l'autre.

## Article 4 : Peut-on s'excommunier soi-même ou excommunier un égal ou un supérieur ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on puisse s'excommunier soi-même et excommunier son égal ou son supérieur. Car un ange de Dieu était plus grand que Paul, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 11, 11) : Celui qui est le dernier dans le royaume des cieux est plus grand que Jean, dont il est dit qu'il était le premier des enfants des hommes. Or, saint Paul a excommunié un ange du ciel, comme on le voit (Gal., chap. 1). L'homme peut donc excommunier son supérieur.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'Apôtre parle hypothétiquement, c'est-à-dire dans la supposition où un ange pécherait. Car dans ce cas il ne serait pas supérieur à l'Apôtre, mais inférieur. Il ne répugne pas que dans les propositions conditionnelles dont les antécédents sont impossibles, les conséquents le soient aussi.

***Objection N°2.***

Un prêtre excommunie quelquefois en général pour un vol ou pour quelque chose de semblable. Or, il peut arriver qu'il ait commis lui-même cette faute, ou qu'elle ait été commise par son supérieur ou son égal. Donc on peut s'excommunier soi-même, ou excommunier son égal ou son supérieur.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans ce cas personne n'est excommunié, parce que l'égal n'a pas de pouvoir sur son égal.

1 Par là même il ne peut pas non plus déléguer quelqu'un pour le faire. †

2 Ainsi un prélat irrégulier peut excommunier validement, parce que l'irrégularité empêche de recevoir l'ordre et d'en faire usage, mais elle n'empêche pas la juridiction. †

***Objection N°3.***

On peut absoudre au for de la pénitence un supérieur ou un égal ; comme quand les évêques se confessent à leurs subordonnés et quand un prêtre confesse à un autre des péchés véniels. Il semble donc qu'on puisse excommunier aussi son supérieur ou son égal.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On lie et on délie au tribunal de la confession, seulement par rapport à Dieu, devant lequel celui qui est supérieur à un autre lui devient inférieur par le péché. Mais l'excommunication appartient au jugement extérieur dans lequel on ne perd pas sa supériorité par là même que l'on pèche. Il n'y a donc pas de parité à l'égard de ces deux tribunaux. Cependant, au for de la confession, on ne peut s'absoudre soi-même[1], ni absoudre un supérieur ou un égal d'un péché mortel, sinon en vertu d'une commission qu'on a reçue ; mais on le peut à l'égard des fautes vénielles[2], parce que ces fautes sont remises par tous les sacrements qui confèrent la grâce. Leur rémission résulte donc du pouvoir d'ordre.

Mais c'est le contraire. L'excommunication est un acte de juridiction. Or, on n'a pas de juridiction sur soi ; parce que dans la même cause on ne peut être juge et accusé, et on n'a pas non plus juridiction sur un supérieur ou un égal. Donc on ne peut pas excommunier un supérieur ou un égal, ni s'excommunier soi-même.

***Conclusion.***

Puisque par la juridiction, dont l'excommunication est un acte, on devient supérieur à celui sur lequel on l'exerce, personne ne peut s'excommunier soi-même, ni excommunier son égal ou son supérieur.

Il faut répondre que la juridiction établissant celui qui la possède dans un degré de supériorité par rapport à celui sur lequel il l'exerce, parce qu'il est son juge ; il s'ensuit que personne n'a juridiction sur soi-même et qu'on n'en a pas non plus sur son supérieur ou son égal, et que par conséquent personne ne peut s'excommunier soi-même, ni excommunier son supérieur ou son égal[3].

## Article 5 : Peut-on porter la sentence d'excommunication contre une communauté ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on puisse porter une sentence d'excommunication contre une communauté. Car il arrive qu'une société peut s'accorder pour adhérer tout entière à une faute. Or, on doit lancer l'excommunication pour une faute à l'égard de laquelle on est contumace. L'excommunication peut donc être portée contre une société.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 On ne peut s'absoudre soi-même ni au for intérieur, ni au for extérieur, mais on peut absoudre un supérieur ou un égal au tribunal de la pénitence en vertu des pouvoirs qu'on possède. †

2 Il y a des auteurs qui ont pensé d'après ce passage que la juridiction n'était pas nécessaire pour absoudre des péchés véniels, que le pouvoir d'ordre suffit, mais cette opinion est abandonnée, et on ne peut pas dire que cette juridiction est donnée à tous les prêtres par le pontife surtout d'après la restriction exprimée formellement par le concile de Trente (sess. 23, chap. 15). †

3 Si un supérieur est excommunié par un inférieur c'est en vertu d'une juridiction déléguée que ce dernier a reçue. †

La réponse est évidente d'après ce que nous avons dit, c'est-à-dire qu'il n'est pas croyable qu'une communauté tout entière se rende coupable d'une faute.

***Objection N°2.***

Ce qu'il y a de plus grave dans l'excommunication, c'est la séparation des sacrements de l'Église. Or, quelquefois on interdit une cité entière à divinis. On peut donc aussi excommunier une société.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La suspension n'est pas une peine aussi grande que l'excommunication. Car ceux qui sont suspendus ne sont pas privés des suffrages de l'Église, comme ceux qui sont excommuniés. Par conséquent on est suspendu sans avoir soi-même commis de péché ; c'est ainsi qu'on met tout un royaume sous l'interdit[1] pour le péché du roi. C'est pourquoi il n'y a pas de ressemblance entre l'excommunication et la suspension.

Mais c'est le contraire. La glose de saint Augustin[2] dit qu'on ne doit pas excommunier le prince et la multitude[3].

***Conclusion.***

Puisque Dieu, dont l'Église doit imiter le jugement, ne condamne pas le juste avec l'impie, et qu'il est probable que dans une société tous ne consentent pas au mal, on ne doit jamais excommunier une société entière quoique chacun des membres puisse l'être.

Il faut répondre qu'on ne doit excommunier que pour un péché mortel. Or, le péché consiste dans l'acte, et l'acte n'appartient pas ordinairement à la communauté, mais à chacune des personnes qui la composent. C'est pourquoi chacun des membres de la communauté peut être excommunié, mais la communauté ne peut pas l'être. Et quoiqu'il arrive quelquefois qu'un acte appartient à une multitude entière, comme quand une foule d'individus traînent un navire que personne ne pourrait traîner par lui-même, cependant il n'est pas probable qu'une communauté consente tout entière au mal, sans qu'il y ait des dissidents. Et comme Dieu qui juge toute la terre ne veut pas condamner le juste avec l'impie, selon l'expression de la Bible (Gen., chap. 18), il s'ensuit que l'Église, qui doit imiter son jugement, a défendu avec sagesse d'excommunier une communauté dans la crainte qu'on n'arrachât le bon grain avec l'ivraie et la zizanie.

## Article 6 : Celui qui est excommunié une fois peut-il l'être encore ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble que celui qui a été excommunié une fois ne puisse plus l'être encore. Car saint Paul dit (1 Cor., 5, 12) : Pourquoi entreprendrai-je de juger ceux qui sont hors de l'Église ? Or, les excommuniés sont déjà hors de l'Église. L'Église n'a donc pas autorité sur eux pour pouvoir les excommunier de nouveau.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 L'excommunication est toujours personnelle, tandis que l'interdit peut être local. C'est la distinction que fait Boniface VIII (De sent. excom. in 6) : Qui verò contrafecerint, si personæ fuerint singulares, excommunicationis ; si autem collegium, vel universitæ castri, civilitatis, seu loci alterius cujuscumque, ipsa civitas, castrum, vel locus interdicti sententias ipso facto incurrant. †

2 (interl. sup. illud : Vis, imus, etc., et hab. ex Aug. Epist. 250, et chap. Si habes, 24, quest. 3, et chap. Romana. De sent. excom. in 6) †

3 Innocent IV s'exprime ainsi : In universitatem, vel collegium proferri excommunicationis sententiam penitùs prohibemus, volentes animarum periculum vitare, quod exindè sequi posset, cùm nonnunquam contingeret, innoxios hujusmodi sententiâ irretiri, sed in illos duntaxat de collegio, vel universitates, quos culpabiles esse constiterit, promulgetur (in concil. Lugudn., chap. Romana). †

L'Apôtre parle des païens et des autres infidèles qui n'ont pas le caractère qui les met au nombre de ceux qui font partie du peuple de Dieu. Mais comme le caractère baptismal par lequel on est mis au nombre du peuple de Dieu est indélébile, il s'ensuit que celui qui est baptisé reste toujours de quelque manière dans l'Église ; et par conséquent l'Église peut toujours le juger.

***Objection N°2.***

L'excommunication est une séparation des choses divines et de la communion des fidèles. Or, après qu'on a été privé d'une chose, on ne peut pas en être privé de nouveau. Donc un excommunié ne peut pas l'être de nouveau.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La privation, quoiqu'elle ne soit pas en elle-même susceptible de plus et moins, en est cependant susceptible par rapport à sa cause. C'est ainsi que l'excommunication peut être réitérée, et celui qui a été excommunié plusieurs fois est plus éloigné des suffrages de l'Église que celui qui ne l'a été qu'une seule[1].

Mais c'est le contraire. L'excommunication est une peine et un remède médicinal. Or, toutes les peines et tous les remèdes se réitèrent de quand la cause l'exige. Donc l'excommunication peut être réitérée.

***Conclusion.***

On peut excommunier autant de fois qu'il se présente de causes d'excommunication, et par là il arrive qu'on est d'autant plus éloigné des suffrages de l'Église.

Il faut répondre que celui qui a été frappé d'une excommunication peut être excommunié de nouveau, soit en réitérant la même excommunication pour ajouter à sa confusion et le faire ainsi sortir du péché, soit pour d'autres causes. Et alors, il y a autant d'excommunications principales qu'il y a de causes pour lesquelles on est excommunié.

**22**

# QUESTION 23 : DES RAPPORTS AVEC LES EXCOMMUNIÉS

Question 23 : Des rapports avec les excommuniés.....167
Article 1 : Est-il permis d'avoir des relations avec un excommunié pour des choses purement corporelles ?.....167
Article 2 : Celui qui participe à l'acte de l'excommunié est-il excommunié ?.....169

1 Le péché mortel prive absolument de la grâce, cependant un péché mortel en s'ajoutant à un autre ajoute aussi à la culpabilité de celui qui le commet et l'éloigne de Dieu de plus en plus. †

Article 3 : Est-ce un péché mortel d’avoir des rapports avec un excommunié dans les cas où cela n’est pas permis ?.....170

Nous devons ensuite nous occuper des communications que l’on peut avoir avec les excommuniés.

À ce sujet trois questions se présentent :

1. Est-il permis d’être en rapport avec un excommunié pour des choses purement corporelles ?[1]
2. Celui qui est en rapport avec un excommunié est-il excommunié ?
3. Est-ce un péché mortel de communiquer avec un excommunié dans les cas où on n’en a pas la permission ?

## Article 1 : Est-il permis d’avoir des relations avec un excommunié pour des choses purement corporelles ?

**23**

***Objection N°1.***

Il semble qu’il soit permis de communiquer avec un excommunié pour des choses purement corporelles. Car l’excommunication est un acte des clefs. Or, l’a puissance des clefs ne s’étend qu’aux choses spirituelles. Donc par l’excommunication il n’est pas défendu de communiquer l’un avec l’autre pour des choses corporelles.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Les choses corporelles se rapportent aux choses spirituelles. C’est pourquoi la puissance qui s’étend aux choses spirituelles, peut aussi s’étendre aux choses corporelles ; comme l’art qui a pour objet la fin commande aux moyens.

***Objection N°2.***

Ce qui a été établi en faveur de la charité ne combat pas contre elle (voy. quest. 12, art. 1, Objection N°1). Or, nous sommes tenus d’après le traité de la charité de secourir nos ennemis, ce qu’on ne peut faire sans communiquer avec eux. Il est donc permis d’avoir des relations avec un excommunié pour les choses corporelles.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Dans le cas où l’on est tenu d’avoir des rapports d’après le précepte de la charité, cela n’est pas défendu, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article.).

Mais c’est le contraire. Il est dit (1 Cor., 5, 11) : que l’on ne doit pas manger avec ceux qui sont dans cet état.

***Conclusion.***

Il est permis aux fidèles de communiquer pour les choses purement corporelles avec un excommunié frappé d’une excommunication mineure ; mais ils ne doivent pas le faire avec celui

1 Cet article est contraire aux erreurs de Jean Huss, de Luther et des autres novateurs modernes qui prétendaient que l’on devait mépriser les excommunications et toutes les censures de l’Église. †

qui est frappé d'une excommunication majeure, à moins qu'on ignore le lien ou qu'on y soit poussé par un motif d'avantages spirituels, ou par la raison de la loi ou de la nécessité.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes d'excommunication : l'une est mineure et elle sépare seulement de la séparation des sacrements ; mais elle ne sépare pas de la communion des fidèles. C'est pourquoi il est permis de communiquer avec ces excommuniés, mais il n'est pas permis de leur conférer les sacrements. L'autre est l'excommunication majeure. Elle sépare l'homme des sacrements de l'Église et de la communion des fidèles. C'est pour cela qu'il n'est pas permis d'avoir des rapports avec celui qui est frappé de cette excommunication[1]. Mais comme l'Église frappe d'excommunication non pour faire périr, mais pour guérir ; il s'ensuit qu'il y a des choses qui sont exceptées de cette mesure générale à l'égard desquelles il est permis d'avoir des relations, ce sont les choses qui appartiennent au salut. Comme on peut licitement parler de ces choses avec un excommunié, on peut aussi y joindre d'autres paroles, parce que dans la familiarité de la conversion, on reçoit plus facilement les paroles du salut. On excepte aussi les personnes qui doivent tout spécialement pourvoir aux besoins de l'excommunié ; comme une épouse, un fils, un serf, un domestique et un serviteur. Mais ceci doit s'entendre des fils non émancipés ; autrement ils sont tenus d'éviter leur père. À l'égard des autres, on entend qu'il leur est permis d'avoir des rapports avec l'excommunié, s'ils étaient à son service avant l'excommunication, mais il n'en est pas de même s'ils se sont attachés à lui après. Il y en a qui veulent que les supérieurs puissent licitement communiquer avec les inférieurs, mais d'autres disent le contraire. Mais ils doivent au moins communiquer ensemble pour les choses à l'égard desquelles ils sont liés les uns envers les autres. Car comme les inférieurs sont obligés à obéir à leurs supérieurs, de même ces derniers sont obligés de pourvoir aux besoins des premiers. Il y a encore certains cas exceptés, par exemple, quand on ignore l'excommunication[2] et quand on est pèlerin ou voyageur dans un pays d'excommuniés, on peut licitement acheter d'eux et en recevoir l'aumône. Il en est de même si on voit un excommunié dans la nécessité, parce que dans ce cas on est tenu de pourvoir à ses besoins d'après le précepte de la charité. Toutes ces choses ont été renfermées dans ce vers : utile, lex, humile, res ignorata, necesse. Le mot utile se rapporte aux paroles du salut, le mot loi au mariage, le mot humble à la soumission ; les autres sont évidents[3].

## Article 2 : Celui qui participe à l'acte de l'excommunié est-il excommunié ?

**23**

***Objection N°1.***

1 S. Thomas s'exprime dans cet article suivant le droit ancien qui était encore de son temps en vigueur, mais d'après la bulle de Martin V, Ad vitanda scandala, il n'est défendu de communiquer avec les excommuniés qu'autant qu'ils sont nommément dénoncés. En France cette règle n'a pas d'exception. †

2 C'est-à-dire s'il y a ignorance du droit aussi bien que du fait et que cette ignorance soit invincible et non coupable. D'après le sentiment le plus communément suivi par les canonistes cette ignorance excuse de la censure. Il en est de même de l'ignorance qui n'est que légèrement coupable d'après le plus grand nombre des théologiens. †

3 Ce sont l'ignorance et la nécessité. †

Il semble que celui qui participe à l'acte de l'excommunié ne le soit pas. Car un gentil est plus séparé de l'Église qu'un excommunié. Or, celui qui a des rapports avec un gentil ou un juif n'est pas excommunié. Celui qui a des rapports avec un chrétien excommunié ne l'est donc pas non plus.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'Église n'a pas l'intention de corriger les infidèles comme les fidèles dont elle s'est chargée. C'est pourquoi elle n'éloigne pas ceux qu'elle excommunie de la communion des infidèles comme de la communion des fidèles sur lesquelles elle a du pouvoir.

***Objection N°2.***

Si celui qui a des rapports avec un excommunié, est excommunié lui-même, pour la même raison celui qui a des relations avec lui sera excommunié aussi et cela indéfiniment, ce qui paraît absurde. Celui qui a des rapports avec un excommunié n'est donc pas excommunié lui-même.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il est permis d'avoir des rapports avec quelqu'un qui a été frappé d'une excommunication mineure ; et par conséquent l'excommunication ne passe pas sur une troisième personne.

Mais c'est le contraire. L'excommunié est mis hors de la communion. Donc celui qui a des rapports avec lui s'éloigne de la communion de l'Église, et par conséquent il semble qu'il soit excommunié aussi.

***Conclusion.***

Celui qui a des rapports avec un excommunié est aussi frappé tantôt de l'excommunication majeure et tantôt de l'excommunication mineure.

Il faut répondre que l'excommunication peut être portée contre quelqu'un de deux manières :

1. De telle sorte qu'il soit excommunié avec tous ceux qui ont pris part avec lui à l'acte, et dans ce cas il n'est pas douteux que celui qui y a pris part soit frappé d'une excommunication majeure.
2. Il peut être excommunié simplement, et alors ou on participe avec lui à la faute en lui donnant conseil, aide ou faveur, et dans ce cas on est aussi frappé d'excommunication majeure[1] ; ou on est en rapport relativement à d'autres choses, comme la conversation, la table ou d'autres affaires civiles, et dans ce cas on est frappé de l'excommunication mineure[2].

## Article 3 : Est-ce un péché mortel d'avoir des rapports avec un excommunié dans les cas où cela n'est pas permis ?

**23**

***Objection N°1.***

1 On doit s'en tenir à ce sujet à la lettre de la loi. Si la loi, dit Mgr Gousset, comprend dans la censure, non seulement l'auteur principal du crime, mais encore ceux qui y concourent, alors la peine frappe tous ceux qui y prennent part physiquement ou moralement, soit en l'ordonnant ou le conseillant, soit en facilitant les moyens d'exécution, lorsque toutefois l'ordre ou le conseil est suivi de son effet, effectu secuto. †

2 Si l'excommunié avait été frappé par le pape, on ne pourrait le recevoir ainsi sans encourir l'excommunication majeure d'après la bulle de Clément III (De sent. excom., chap. Significavit.). †

Il semble que ce soit toujours un péché mortel que d'avoir des relations avec un excommunié dans les cas où cela n'est pas permis. Car il y a une décrétale qui dit (chap. Sacris, De his quæ vi metuque, etc.) qu'on ne doit pas avoir de relation avec une excommuniée pour crainte de mort, parce qu'on doit mourir plutôt que de pécher mortellement. Or, cette raison ne vaudrait rien s'il n'y avait pas péché mortel à communiquer avec un excommunié. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette décrétale parle de la communication avec les excommuniés dans les choses divines. — Ou bien il faut dire que la même raison est applicable au péché mortel et au péché véniel, en ce sens que comme le péché mortel ne peut être une bonne action, de même le péché véniel. C'est pourquoi comme on doit supporter la mort plutôt que de pécher mortellement, de même aussi plutôt que de pécher véniellement, par rapport à la manière dont on doit éviter cette faute.

***Objection N°2.***

C'est un péché mortel d'agir contre le précepte de l'Église. Or, l'Église ordonne de n'avoir aucun rapport avec un excommunié. Donc c'est un péché mortel que d'avoir des relations avec lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le précepte de l'Église se rapporte directement aux choses spirituelles et par conséquent aux actes légitimes ; c'est pourquoi celui qui a des relations pour les choses divines avec un excommunié agit contre le précepte ecclésiastique et pèche mortellement ; tandis que celui qui communique avec lui pour d'autres choses agit en dehors du précepte et pèche véniellement.

***Objection N°3.***

Il n'est pas défendu de recevoir l'eucharistie pour un péché véniel. Or, celui qui a des rapports avec un excommunié dans les cas où cela n'est pas permis est éloigné de la communion eucharistique, parce qu'il encourt l'excommunication mineure. Celui qui a des rapports avec un excommunié dans les cas où cela n'est pas permis pèche donc mortellement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On est quelquefois éloigné de l'eucharistie sans avoir commis de faute, comme on le voit pour ceux qui sont suspendus ou interdits ; parce que quelquefois on inflige ces peines à quelqu'un pour la faute d'un autre qu'on punit en eux.

***Objection N°4.***

On ne doit être frappé d'excommunication majeure que pour un péché mortel. Or, d'après le droit (chap. 3, 4, 16 et suiv., 11, quest. 3), on peut être frappé d'excommunication majeure parce qu'on a des rapports avec un excommunié. C'est donc un péché mortel que d'en avoir.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Quoique ce soit un péché véniel d'avoir des rapports avec un excommunié, cependant c'est un péché mortel de le faire obstinément[1]. C'est pour cela qu'on peut être excommunié d'après les règles du droit.

Mais au contraire. On ne peut absoudre quelqu'un de péché mortel qu'autant qu'on a juridiction sur lui. Or, tout prêtre peut absoudre des rapports que l'on a eus avec les excommuniés. Ce n'est donc pas un péché mortel.

1 Parce que dans ce cas on paraît agir par mépris pour le précepte ecclésiastique. †

La peine doit être proportionnée à la gravité du péché (Deut., chap. 26). Or, la peine portée pour les rapports qu'on a eus avec les excommuniés n'est pas ordinairement proportionnée au péché mortel, mais elle est plutôt due au péché véniel. Ce n'est donc pas un péché mortel.

***Conclusion.***

Il n'y a que celui qui participe au crime de l'excommunié ou qui a des rapports avec lui pour les choses saintes ou par mépris pour l'Église qui pèche mortellement.

Il faut répondre qu'il y en a qui disent que toutes les fois qu'on a des relations avec un excommunié, par parole ou par l'une des manières que nous avons exprimées précédemment (art. suiv.) et d'après lesquelles il n'est pas permis de communiquer avec lui pèche mortellement, et qu'il n'y a d'exception que pour les cas déterminés par le Droit (chap. Quoniam 11, quest. 3). Mais parce qu'il paraît trop dur d'admettre qu'on pèche mortellement pour une parole qu'on adresse à un excommunié, et que les auteurs de l'excommunication jetteraient ainsi sur une multitude de fidèles un filet de perdition qui se retournerait contre eux ; il paraît pour ce motif plus probable à d'autres qu'on ne pèche pas toujours mortellement, mais qu'on le fait seulement quand on participe au crime des excommuniés ou qu'on communique avec eux dans les choses divines[1] ou qu'on le fait par mépris de l'Église.

**23**

# QUESTION 24 : DE L'ABSOLUTION DE L'EXCOMMUNICATION

1 Ces choses divines sont celles qui sont spécialement interdites aux excommuniés, comme les sacrements, la sépulture ecclésiastique, les offices que l'on célèbre publiquement dans l'Église. On pourrait réciter avec eux le bréviaire ou entrer dans une église dans le temps où on ne célèbre pas d'offices, sans commettre de péché mortel. D'après Covarruvias il n'y aurait qu'une faute vénielle. †

Question 24 : De l’absolution de l’excommunication.....172
Article 1 : Tout prêtre peut-il absoudre de l’excommunication celui qui lui est soumis ?.....172
Article 2 : Peut-on être absous malgré soi ?.....174
Article 3 : Peut-on être absous d’une excommunication sans l’être de toutes les autres ?.....175

Nous devons ensuite nous occuper de l’absolution de l’excommunication.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Tout prêtre peut-il absoudre de l’excommunication celui qui lui est soumis ?
2. Peut-on être absous de l’excommunication malgré soi ?
3. Peut-on être absous d’une excommunication sans l’être d’une autre ?

## Article 1 : Tout prêtre peut-il absoudre de l’excommunication celui qui lui est soumis ?

**24**

***Objection N°1.***

Il semble que tout prêtre puisse absoudre de l’excommunication celui qui lui est soumis. Car le lien du péché est plus fort que celui de l’excommunication. Or, tout prêtre peut absoudre du péché celui qui lui est soumis. Donc à plus forte raison peut-il l’absoudre de l’excommunication.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Quoique le lien du péché soit absolument plus fort que celui de l’excommunication ; cependant le lien de l’excommunication est plus fort sous un rapport, en ce qu’il n’oblige pas seulement par rapport à Dieu, mais encore à la face de l’Église. C’est pourquoi pour absoudre de l’excommunication la juridiction est requise au for extérieur, tandis qu’elle ne l’est pas pour absoudre du péché. On n’exige pas non plus la garantie du serment comme on l’exige pour l’absolution de l’excommunication ; car c’est par le serment qu’on met un terme aux discussions qui s’élèvent parmi les hommes, d’après la pensée de l’Apôtre (Héb., chap. 6).

***Objection N°2.***

En éloignant la cause on éloigne aussi l’effet. Or, le péché mortel est la cause de l’excommunication. Donc puisque tout prêtre peut absoudre du péché mortel, il peut également absoudre de l’excommunication.

***Réponse à l’objection N°2 :***

L’excommunié ne participant pas aux sacrements de l’Église, le prêtre ne peut pas l’absoudre de ses fautes, à moins qu’il n’ait été auparavant absous de l’excommunication.

Mais c’est le contraire. C’est à la même puissance qu’il appartient d’excommunier et d’absoudre celui qui a été excommunié. Or, les prêtres inférieurs ne peuvent pas excommunier ceux qui leur sont soumis. Ils ne peuvent donc pas non plus les absoudre.

***Conclusion.***

Comme tout prêtre peut absoudre celui qui lui est soumis de l’excommunication mineure, de même il peut aussi l’absoudre de l’excommunication majeure, pourvu qu’elle ait été infligée de droit et

qu'elle ne soit réservée à personne ; mais il n'y a que le juge qui l'a lancée ou son supérieur qui puisse l'absoudre hors le cas de nécessité, si elle a été portée par un jugement.

Il faut répondre que celui peut absoudre du péché de participation peut absoudre de l'excommunication mineure. Mais si l'excommunication est majeure, et qu'elle ait été portée par un juge[1], dans ce cas celui qui l'a portée ou son supérieur peut l'absoudre ; si elle a été portée de droit, alors l'évêque ou même un prêtre[2] peut l'absoudre, à l'exception des six cas que l'auteur du droit, c'est-à-dire le pape, s'est réservés. Le premier c'est quand on porte la main sur un clerc ou un religieux. Le second quand on brise une église et qu'on a été dénoncé. Le troisième quand on brûle une église et qu'on a été dénoncé. Le quatrième quand on communique sciemment pour les choses divines avec des personnes momentanément excommuniées par le pape. Le cinquième quand on falsifie les bulles du Saint-Siège. Le sixième quand on participe obstinément au crime d'un excommunié. On ne doit être absous dans ce cas que par celui qui a porté l'excommunication, quand même on ne lui serait pas soumis ; à moins qu'à cause de la difficulté qu'on aurait d'arriver à lui on ne fût absous par son évêque ou son propre prêtre, après s'être engagé sous serment à obéir à l'ordre du juge qui a porté la sentence. — À l'égard du premier de ces six chefs il y a huit cas exceptés : Le premier est l'article de la mort dans lequel on peut être absous par tout prêtre de toute espèce d'excommunication[3]. Le second c'est si on est le portier d'un prince et qu'on n'ait frappé le religieux ou l'ecclésiastique ni par haine, ni de dessein prémédité. Le troisième si la personne qui a frappé est une femme. Le quatrième si c'est un serviteur et que le maître qui n'est pas en faute vienne à souffrir quelque dommage de son absence. Le cinquième si c'est un régulier qui en frappe un autre, à moins que la blessure ne soit excessive. Le sixième s'il est pauvre. Le septième s'il n'a pas l'âge de puberté, ou si c'est un vieillard ou un valétudinaire. Le huitième s'il avait des inimitiés capitales. — Il y a encore sept autres cas dans lesquels celui qui frappe un clerc n'encourt pas l'excommunication :

1. S'il le frappe pour le corriger, comme un maître ou un prélat ;
2. Si c'est par plaisanterie et par légèreté ;
3. S'il est trouvé agissant honteusement avec la femme de celui qui le frappe, ou avec sa mère, ou avec sa sœur, ou avec sa fille ;
4. Si celui qui le frappe repousse immédiatement la force par la force ;
5. S'il ignore qu'il est clerc ;
6. S'il le surprend à apostasier après une admonition répétée trois fois ;
7. Si le clerc passe à une profession absolument contraire, comme s'il se faisait soldat ou qu'il devînt bigame[4].

## Article 2 : Peut-on être absous malgré soi ?

**24**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne puisse être absous malgré soi. Car on ne confère pas à quelqu'un les biens spirituels malgré lui. Or, l'absolution de l'excommunication est un bienfait spirituel. On ne peut donc pas l'accorder à quelqu'un malgré lui.

1 C'est ce qu'on appelle l'excommunication abe homine. †

2 Tout prêtre approuvé pour les confessions peut absoudre des censures qui ne sont pas réservées. †

3 Nulla est reservatio in articulo mortis ; atque ideo omnes sacerdotes quolibet pœnitentes à quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt (Conc. Trid., sess. 14, chap. 7). †

4 Pour les excommunications réservées au souverain pontife, voy. la Théologie morale de Mgr Gousset, tome 2, page 625 et suiv. †

***Réponse à l'objection N°1 :***

La proposition est vraie pour les biens spirituels qui consistent dans notre volonté, comme les vertus qu'on ne peut perdre quand on ne le veut pas. Car la science, quoiqu'elle soit un bien spirituel, peut cependant être perdue malgré soi par faiblesse. C'est pourquoi cette raison ne revient pas à notre thèse.

***Objection N°2.***

La contumace est une cause d'excommunication. Or, quand on ne veut pas être absous on méprise l'excommunication et alors on est contumace au plus haut point. On ne peut donc pas être absous.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La contumace subsistant, on peut avec raison lever l'excommunication qui a été portée avec justice, si l'on voit que c'est avantageux à celui dans l'intérêt duquel on avait lancé cette sentence[1].

Mais c'est le contraire. L'excommunication peut être portée contre quelqu'un contrairement à sa volonté. Or, les choses qui arrivent contre la volonté peuvent être éloignées de même, comme on le voit à l'égard des biens de la fortune. On peut donc lever l'excommunication malgré celui sur lequel elle pèse.

***Conclusion.***

L'excommunication étant une peine à laquelle le volontaire n'appartient pas, comme on peut la porter contre quelqu'un malgré lui, de même on peut aussi l'en absoudre malgré lui.

Il faut répondre que le mal de la faute et le mal de la peine diffèrent en ce que le principe de la faute est en nous, parce que tout péché est volontaire, tandis que le principe de la peine est quelquefois hors de nous. Car on ne requiert pas pour une peine qu'elle soit volontaire, et même il est plutôt de son essence qu'elle soit contraire à la volonté. C'est pourquoi comme on ne commet les péchés que par la volonté, de même on ne les remet pas à quelqu'un malgré lui. Mais comme on peut porter l'excommunication contre quelqu'un malgré lui, de même on peut aussi l'absoudre malgré lui[2].

## Article 3 : Peut-on être absous d'une excommunication sans l'être de toutes les autres ?

**24**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne puisse pas être absous d'une excommunication sans l'être de toutes les autres. Car l'effet doit être proportionné à sa cause. Or, la cause de l'excommunication est le péché. Par

1 Ces peines étant des remèdes il peut se faire qu'elles soient plus nuisibles au malade que salutaires, et qu'on juge opportun de l'en délivrer. †

2 Une censure peut être portée pour un temps, par exemple, pour un ou deux mois. Ce délai expiré, la censure n'existe plus quelle que soit la disposition d'esprit de celui qui a été frappé. †

conséquent puisqu'on ne peut être absous d'un péché sans l'être de tous les autres, il semble qu'il en soit de même de l'excommunication.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Tous les péchés sont connexes en ce qu'ils détournent de la volonté de Dieu et leur rémission est incompatible avec ce sentiment. C'est pour cela qu'on ne peut remettre l'un sans l'autre. Mais les excommunications ne sont pas ainsi connexes entre elles. L'absolution de l'excommunication n'est pas non plus empêchée par l'opposition de la volonté, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et art. préc.). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

***Objection N°2.***

L'absolution de l'excommunication se fait dans l'Église. Or, celui qui est frappé d'une excommunication est hors de l'Église. Donc tant que l'une reste, on ne peut être absous des autres.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme on était hors de l'Église pour plusieurs causes, ainsi il est possible que cette séparation cesse par rapport à une cause et qu'elle subsiste par rapport à une autre.

Mais c'est le contraire. L'excommunication est une peine. Or, on est délivré d'une peine, tandis qu'une autre subsiste. On peut donc être absous d'une excommunication pendant qu'une autre subsiste.

***Conclusion.***

Puisque les excommunications ne sont que des peines qui n'ont aucune connexion avec la rémission des péchés, on peut être absous de l'une sans l'être de l'autre, surtout si elles ont été portées par des juges différents.

Il faut répondre que les excommunications n'ont pas de connexion entre elles, et c'est pour cela qu'il est possible qu'on soit absous de l'une sans l'être de l'autre. Mais à cet égard il faut savoir que quelquefois on est frappé de plusieurs excommunications par un seul juge. Dans ce cas quand on est absous de l'une on comprend qu'on est absous de toutes les autres à moins que le contraire ne soit exprimé, ou à moins qu'on ne demande l'absolution de l'excommunication que par rapport à une seule cause, quoiqu'on ait été excommunié pour plusieurs. D'autres fois on est frappé de plusieurs excommunications par des juges différents. Dans ce cas celui qui est absous de l'une n'est pas pour cela absous de l'autre[1], à moins que tous les autres ne confirment à sa demande son absolution, ou que tous aient chargé un seul de l'absoudre.

**24**

## QUESTION 25 : DE L'INDULGENCE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME

1 Si les sentences de ces juges étaient subordonnées entre elles de manière que les derniers n'aient fait que confirmer la sentence du premier, quand on est absous par le premier, on l'est pas tous les autres. Mais si le souverain pontife avait confirmé la sentence des juges inférieurs, ce serait par lui qu'il faudrait être absous, et celui qui est absous par le pape, l'est de toutes les autres sentences portées par les prélats quels qu'ils soient. †

Question 25 : De l’indulgence considérée en elle-même.....176
Article 1 : L’indulgence peut-elle remettre une partie de la peine satisfactoire ?.....176
Article 2 : Les indulgences ont-elles la valeur qu’on leur donne ?.....179
Article 3 : Doit-on accorder des indulgences pour un secours temporel ?.....182

Nous avons ensuite à nous occuper ensuite des indulgences.

Nous les considérerons :

1. En elles-mêmes ;
2. Dans leurs auteurs ;
3. Dans ceux qui les reçoivent.

Sur les indulgences considérées en elles-mêmes il y a trois questions à examiner :

1. L’indulgence peut-elle remettre quelque chose de la peine satisfactoire ?[1]
2. Les indulgences valent-elles ce qu’on énonce ?
3. Doit-on accorder des indulgences pour un secours temporel ?

## Article 1 : L’indulgence peut-elle remettre une partie de la peine satisfactoire ?

**25**

***Objection N°1.***

Il semble que l’indulgence ne puisse pas remettre une partie de la peine satisfactoire. Car sur ces paroles (2 Tim., chap. 2) que Dieu ne peut se nier lui-même, la glose dit (interl. Petri Lombard) : qu’il le ferait s’il n’accomplissait pas ses paroles. Or, il dit lui-même (Deut., 25, 5) que le nombre des coups sera proportionné à l’étendue de la faute. On ne peut donc pas remettre une partie de la peine satisfactoire qui a été déterminée selon l’étendue de la faute.

***Réponse à l’objection N°1 :***

La rémission obtenue par les indulgences ne détruit pas la proportion qu’il doit y avoir entre la peine et la faute, parce que l’un a supporté de son plein gré la peine due à la faute de l’autre, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.).

***Objection N°2.***

L’inférieur ne peut absoudre quelqu’un d’une chose à laquelle le supérieur l’a obligé. Or, Dieu en absolvant de la faute oblige à une peine temporelle, comme le dit Hugues de Saint-Victor (Tract. 6, Sum. Sent., chap. 11, à med.). Aucun homme ne peut donc absoudre de cette peine en en remettant une partie.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Celui qui reçoit les indulgences n’est pas absous, absolument parlant, de la peine qu’il devait, mais on lui donne de quoi la payer.

***Objection N°3.***

1 Il est de foi que l’Église a le pouvoir d’accorder des indulgences. C’est ce que le concile de Trente a ainsi défini : Sacrosancta synodus eos anathemate damnat qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant (sess. 25, decret. De indulgentiis).

Il appartient à la puissance d'excellence de produire les effets des sacrements sans eux. Or, il n'y a que le Christ qui ait une puissance d'excellence dans les sacrements. Par conséquent puisque la satisfaction est une partie du sacrement de pénitence qui contribue à la remise de la peine qui est due, il semble qu'aucun homme ne puisse remettre la dette de la peine sans la satisfaction.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'effet de l'absolution sacramentelle est la diminution de la peine qu'on devait ; cet effet n'est pas produit par les indulgences[1]. Mais celui qui les accorde paye avec les biens communs de l'Église la peine pour celui qui la devait, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

***Objection N°4.***

La puissance n'a pas été donnée aux ministres de l'Église pour détruire, mais pour édifier. Or, ce serait notre destruction, si la satisfaction qui a été établie dans notre intérêt en ce qu'elle nous fournit un remède venait à être anéantie. Donc la puissance des ministres de l'Église ne s'étend pas jusque-là.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Nous tirons de la grâce un plus grand remède contre les péchés que nous devons éviter que de l'habitude où nous sommes de faire des bonnes œuvres. Et comme celui qui reçoit les indulgences est disposé à la grâce par les sentiments qu'il conçoit relativement à la cause pour laquelle ces indulgences lui sont accordées, il s'ensuit qu'on donne par là un remède pour éviter le péché. C'est pourquoi à moins que les indulgences ne soient accordées d'une manière déréglée[2], elles ne peuvent nuire à ceux qui les reçoivent. D'ailleurs on doit conseiller à ceux qui les obtiennent de ne pas s'abstenir pour cela des œuvres de pénitence qui leur sont enjointes, mais d'en retirer un remède dans le cas où elles n'auraient plus de dettes à payer ; surtout parce qu'il arrive souvent qu'on a plus de peines à acquitter qu'on ne le croit.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (2 Cor., 2, 10) : Ce que j'ai accordé, je l'ai accordé à cause de vous à celui envers qui j'use d'indulgence en la personne du Christ, c'est-à-dire, ajoute la glose (interl.), je l'ai accordé comme si le Christ l'eût accordé lui-même. Or, le Christ pouvait remettre sans aucune satisfaction la peine du péché, comme on le voit (Jean, chap. 8) au sujet de la femme adultère. Donc saint Paul l'a pu aussi, et par conséquent le pape, qui n'a pas dans l'Église une puissance moindre que celle qu'a eue saint Paul.

L'Église universelle ne peut errer ; parce que celui qui a été exaucé en tout à cause de son humble respect pour son Père (Héb., 5, 7) a dit à saint Pierre sur la foi duquel l'Église a été fondée : Pierre, j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille jamais (Luc, 22, 32). Or, l'Église universelle approuve les indulgences et les établit. Donc elles ont de la valeur.

***Conclusion.***

Puisque les indulgences tirent leur vertu du trésor infini de l'Église dans lequel sont renfermées les œuvres de surérogation du Christ et des saints pour être employées au profit de l'Église universelle, non seulement elles remettent ici-bas la peine à la place de la satisfaction, mais elles remettent encore celle que l'on doit acquitter dans le purgatoire.

---

1 Dans l'absolution la peine est diminuée d'après l'acte propre du pénitent au lieu que dans les indulgences elle l'est d'après les biens communs de l'Église. †

2 Le concile de Trente a soin de recommander à ce sujet la plus grande réserve : In his tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhibere cupit (sancta synodus) : ne nimiâ facilitate ecclesiastica disciplina enervetur (ibid.). †

Il faut répondre que tout le monde accorde que les indulgences ont une certaine valeur[1], parce que ce serait une impiété de dire que l'Église fait quelque chose en vain. Mais il y en a qui disent qu'elles ne servent pas pour absoudre de la peine qu'on mérite dans le purgatoire selon le jugement de Dieu, mais qu'elles servent à absoudre de l'obligation que le prêtre a fait contracter à son pénitent relativement à une peine quelconque, ou qu'elle délivre de la peine à laquelle on est obligé par les canons. Mais cette opinion ne paraît pas vraie :

1. Parce qu'elle est expressément contraire au privilège donné à saint Pierre auquel il est dit (Matth., chap. 16), que ce qu'il remettrait sur la terre serait remis dans le ciel. Par conséquent la rémission accordée relativement au tribunal de l'Église a aussi de la valeur devant le tribunal de Dieu[2].
2. En outre l'Église qui établit ces indulgences ferait plus de mal que de bien, puisqu'en absolvant des peines qu'elle aurait enjointes, elle renverrait à des peines plus graves, c'est-à-dire aux peines du purgatoire.

C'est pourquoi il faut dire que les indulgences sont utiles devant le tribunal de l'Église et au jugement de Dieu pour la rémission de la peine qui reste après la contrition, la confession et l'absolution, soit qu'elle ait été enjointe, soit qu'elle ne l'ait pas été. La raison pour laquelle elles peuvent être utiles, c'est l'unité du corps mystique, dans laquelle il y a beaucoup d'individus qui ont fait plus d'œuvres de pénitence qu'ils ne doivent en faire, et il y en a aussi beaucoup qui ont supporté patiemment des tribulations injustes par lesquelles ils auraient pu expier une multitude de peines s'ils les avaient dues. L'abondance de leurs mérites est si grande qu'elle surpasse toute la peine due par tous ceux qui vivent maintenant ; surtout si on considère le mérite du Christ, dont l'efficacité, quoiqu'il opère dans les sacrements, n'est cependant pas renfermée en eux, mais dépasse leur puissance par son infinité. Or, nous avons dit (quest. 13, art. 2) que l'un peut satisfaire pour l'autre. Mais les saints dans lesquels se trouve cette surabondance d'œuvres satisfactoires ne les ont pas produites d'une manière déterminée pour telle ou telle personne qui a besoin de rémission[3], mais ils les ont faites en général pour l'Église entière, comme l'Apôtre disait qu'il accomplissait dans sa chair ce qui restait à souffrir à Jésus-Christ, en souffrant lui-même pour son corps qui est l'Église (Colos., 1, 24). Par conséquent ces mérites sont communs à toute l'Église[4]. Or, les choses qui sont communes à une multitude sont distribuées à chacun de ses membres selon la volonté de celui qui en est le chef. Ainsi comme un coupable obtiendrait la rémission de sa peine, si un autre eût satisfait pour lui ; de même il l'obtient quand la satisfaction d'un autre lui est répartie par celui qui en a le pouvoir.

## Article 2 : Les indulgences ont-elles la valeur qu'on leur donne ?

**25**

***Objection N°1.***

1 Au Moyen Âge personne ne niait en effet le mérite des indulgences, mais Luther et les novateurs modernes l'ont nié. C'est même par là qu'ils ont commencé leurs attaques contre l'Église. †

2 C'est ainsi que l'Église a toujours compris les indulgences dès les temps les plus anciens. Car quoiqu'elles aient commencé à être principalement en usage du temps de saint Grégoire, elles remontent jusqu'aux apôtres. †

3 Autrement elle obtiendrait cette rémission sans indulgence. †

4 C'est là ce qui compose le trésor de l'Église d'où elle tire toutes les indulgences. †

Il semble que les indulgences n'aient pas autant de valeur qu'on leur en donne. Car les indulgences n'ont d'effet que d'après le pouvoir des clefs. Or, celui qui a les clefs ne peut d'après ce pouvoir remettre qu'une partie déterminée de la peine due au péché, en considérant l'étendue du péché et de la contrition du pénitent. Par conséquent puisque les indulgences s'accordent au gré de celui qui les établit, il semble qu'elles n'aient pas la valeur qu'il détermine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il y a deux sortes de clef, comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 3), celle d'ordre et celle de juridiction. La clef d'ordre est quelque chose de sacramentel. Et comme les effets des sacrements ne sont pas déterminés par l'homme, mais par Dieu, il s'ensuit qu'un prêtre ne peut pas taxer l'étendue de la peine qu'il remet au tribunal de la confession par la clef d'ordre, mais il en remet autant que Dieu l'a réglé. La clef de juridiction n'est pas quelque chose de sacramentel et son effet est soumis à la volonté de l'homme. La remise des peines qu'on obtient par les indulgences est un effet de cette clef, puisque cette remise n'appartient pas à la dispensation des sacrements, mais à la dispensation des biens communs de l'Église. C'est pourquoi les légats qui ne sont pas prêtres peuvent accorder des indulgences[1]. C'est donc à la volonté de celui qui donne les indulgences à déterminer l'étendue de la peine qu'il remet par elles. Si cependant il usait déréglément de son pouvoir de telle sorte que les fidèles fussent détournés presque pour rien des œuvres de pénitence, celui qui accorderait ces indulgences pécherait[2] ; mais on n'obtiendrait pas moins l'indulgence entière. [Q26-2] ;

***Objection N°2.***

Par la peine due au péché la jouissance de la gloire qu'on doit souverainement désirer est retardée. Or, si les indulgences avaient la valeur qu'on détermine, l'homme qui y aurait recours pourrait être bientôt de toute la peine temporelle due à son péché. Il semble donc qu'il devrait s'appliquer à en gagner, laissant de côté toutes les autres œuvres.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique ces indulgences aient beaucoup de valeur pour la rémission de la peine, cependant les autres œuvres de satisfaction sont plus méritoires par rapport à la récompense essentielle, qui vaut infiniment mieux que la remise de la peine temporelle.

***Objection N°3.***

Quelquefois on accorde des indulgences de telle sorte que celui qui aide à fonder dans une église une fabrique obtienne le tiers de la rémission de ses péchés. Si donc les indulgences avaient la valeur qu'on détermine, alors celui qui donnerait une première fois, puis un denier ensuite et enfin un troisième denier, obtiendrait la rémission pleine de toute la peine due à toutes ses fautes ; ce qui paraît absurde.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quand on accorde une indulgence d'une manière indéterminée à celui qui aide à ériger une fabrique dans une église, on entend qu'il donne un secours proportionné à ses ressources, et suivant qu'il approche de ce terme il gagne plus ou moins d'indulgences. D'où il résulte qu'un pauvre qui donne un denier gagne l'indulgence tout entière, tandis qu'il n'en est pas de même d'un riche auquel il ne convient pas de donner si peu pour une œuvre aussi pieuse et aussi fructueuse. C'est ainsi qu'on ne dirait pas d'un roi qu'il est venu au secours d'un homme, s'il lui donnait une obole.

1 C'est au pape à accorder les indulgences plénières ou partielles ; il les accorde par lui-même ou par ses délégués ; un évêque n'accorde qu'une indulgence de quarante jours, si ce n'est quand il consacre une église, et il peut exercer son pouvoir par lui-même ou par une prêtre qu'il a délégué à cet effet. †

2 Parce que ceux qui accordent les indulgences ne sont que les dispensateurs des trésors de l'Église, et cette dispensation, pour être utile, doit être faite avec toute la réserve et toute la discrétion convenable, d'après le concile de Trente (Voy. pag. 143). †

***Objection N°4.***

Quelquefois on donne l'indulgence de manière que celui qui va dans une église obtient une remise de sept années. Si donc l'indulgence vaut autant qu'on la promulgue, celui qui a sa maison près de cette église, ou les clercs qui y sont attachés et qui y vont tous les jours, gagnerait autant que celui qui vient des pays éloignés[1] et il semble qu'ils pourraient gagner plusieurs fois dans le jour cette même indulgence, puisqu'ils vont dans cette église plusieurs fois.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Celui qui est voisin d'une église, les prêtres et les clercs de cette église gagnent autant d'indulgences que ceux qui font mille jours de marche ; parce que la remise de la peine n'est pas proportionnée au labeur qu'on s'impose, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), mais aux mérites que l'on dispense. Cependant celui qui supporte plus de fatigues acquiert plus de mérites Toutefois ceci doit s'entendre du cas où l'indulgence est accordée indistinctement. Car quelquefois il y a des distinctions ; c'est ainsi que dans les absolutions générales le pape accorde cinq années d'indulgence à ceux qui passent les mers, trois à ceux qui passent les montagnes et un an aux autres. Il ne faut pas croire non plus que toutes les fois qu'on va à l'église pendant le temps de l'indulgence on la gagne. Car quelquefois on accorde l'indulgence pour un temps déterminé, comme quand on dit : Celui qui ira dans telle église jusqu'à tel temps aura autant d'indulgences, cela ne s'entend qu'une fois. Mais si l'indulgence est perpétuelle dans une église, comme l'église de Saint-Pierre où elle est de quarante jours, alors on la gagne autant de fois qu'on y va[2].

***Objection N°5.***

C'est la même chose de remettre à quelqu'un sa peine au-delà d'une juste mesure que de la lui remettre sans motif ; car il n'y a pas de compensation relativement à ce qu'il y a d'excessif dans cette libéralité. Or, celui qui donne les indulgences ne pourrait sans motif remettre à quelqu'un sa peine en totalité ou en partie, quand même le pape lui dirait : Je vous remets toute la peine que vous devez pour vos péchés. Il semble donc qu'on ne puisse pas en remettre une partie au-delà d'une juste appréciation. Cependant les indulgences qu'on annonce dépassent ordinairement ces limites ; elles n'ont donc pas toute la valeur qu'on annonce.

***Réponse à l'objection N°5 :***

La cause n'est pas requise pour que la remise de la peine doive se mesurer sur elle, mais pour que l'intention de ceux dont les mérites sont communiqués puisse parvenir à celui qui reçoit l'indulgence. Or le bien de l'un est communiqué à un autre de deux manières.

1. Par la charité. C'est ainsi que sans les indulgences on participe à tout le bien qui se fait, si on est dans la charité.
2. Par l'intention de celui qui le fait. C'est ainsi que par les indulgences, s'il y a une cause légitime, l'intention de celui qui a travaillé dans l'intérêt de l'Église peut s'étendre à un autre.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Job. 13. 7) : Dieu a-t-il besoin de votre mensonge ou que vous usiez de déguisements pour le défendre ? Donc l'Église en prêchant les indulgences ne ment pas et par conséquent elles ont la valeur qu'elle proclame.

1 Ce qui paraît injuste. †

2 Rien n'empêche qu'on ne gagne plusieurs indulgences plénières dans un même jour, quoique la communion ait été prescrite pour chacune d'elles, pourvu que l'on remplisse toutes les autres conditions prescrites pour chaque indulgence (Décret de la Congrégation des Indulgences du 19 mai 1841). †

Saint Paul dit (1 Cor., 15, 14) : Si notre prédication est vraie, votre foi est vraie aussi. Donc celui qui dit une chose fausse en prêchant anéantit la foi autant qu'il est en lui et par conséquent il pèche mortellement. Si donc les indulgences n'ont pas la valeur qu'on proclame, tous ceux qui les prêchent pèchent mortellement, ce qui est absurde.

***Conclusion.***

Puisque l'Église surpasse par l'abondance de ses mérites[1] toute la peine que les hommes doivent, on doit dire absolument que les indulgences ont autant de valeur qu'on le dit, pourvu qu'il y ait de la part de celui qui les donne l'autorité, de la part de celui qui les reçoit la charité, et de la part de la cause la piété nécessaire.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a beaucoup d'opinions différentes. Car il y en a qui disent que ces indulgences n'ont pas autant de valeur qu'on le proclame, mais qu'elles valent pour chaque fidèle autant que sa foi et sa dévotion l'exige. Mais ils disent que l'Église se prononce ainsi pour engager les hommes par une pieuse fraude à faire le bien[2], comme une mère promet à son enfant une pomme pour l'engager à marcher. Mais ce sentiment paraît être très dangereux. Car, comme le dit saint Augustin (Epist. ad Hieronym., chap. 78), si dans l'Écriture sainte on trouvait quelque chose de faux, elle perdrait dès lors toute la force de son autorité. De même si dans les prédications de l'Église on surprenait quelque fausseté, les enseignements de l'Église ne seraient d'aucune autorité pour affermir la foi. C'est pourquoi d'autres ont dit qu'elles valent autant qu'on le dit d'après une juste appréciation ; mais qu'on ne doit pas s'en rapporter au jugement de celui qui les donne, parce qu'il pourrait trop estimer ce qu'il donne, ni au jugement de celui qui les reçoit, parce qu'il pourrait estimer trop peu ce qu'on lui a donné ; mais à une estimation exacte. Cette estimation exacte est celle des gens de bien[3] qui jugent après avoir considéré la condition des personnes, l'utilité et la nécessité de l'Église ; parce que l'Église en a plus besoin dans un temps que dans un autre. Mais cette opinion, à notre avis, ne peut pas non plus se soutenir. D'abord parce que dans ce cas les indulgences serviraient plutôt à la commutation de la peine qu'à sa rémission. Ensuite on n'excuserait pas de mensonge les prédications de l'Église, puisque quelquefois on prêcherait des indulgences beaucoup plus avantageuses qu'une juste appréciation ne pourrait l'exiger, après avoir examiné toutes les conditions dont nous venons de parler, comme quand le pape accorde une indulgence de sept ans à celui qui va dans une église, ou comme les indulgences établies par saint Grégoire pour les stations de Rome. — C'est pourquoi d'autres disent que l'étendue des peines remises par les indulgences ne doit pas s'apprécier uniquement d'après la dévotion de celui qui les reçoit, comme les auteurs du premier sentiment le voulaient, ni selon l'étendue de ce que l'on donne, comme le prétendaient ceux du second ; mais en raison du motif pour lequel l'indulgence s'accorde et d'après lequel on est jugé digne de la recevoir. Ainsi d'après ce système, suivant qu'on approche de cette cause, on reçoit la remise de l'indulgence en tout ou en partie. Mais cette opinion n'est pas non plus d'accord avec la coutume de l'Église qui accorde pour la même cause une indulgence tantôt plus et tantôt moins considérable. Ainsi les choses étant absolument dans le même état, quelquefois le pape accorde un an d'indulgence à ceux qui visitent une église, et d'autres fois il n'accorde que quarante jours, suivant la grâce qu'il veut faire en établissant les indulgences. On ne doit donc pas mesurer l'étendue de la peine remise par l'indulgence suivant la cause qui fait qu'on est digne de la recevoir. — C'est pourquoi il faut dire que l'étendue d'un effet résulte de l'étendue de sa cause. Or, la cause de la rémission de la peine dans les indulgences n'est rien autre chose que

1 Qui est la cause de la rémission de la peine dans les indulgences. †

2 Cette opinion se rapproche beaucoup de l'erreur de Luther qui prétendait que les indulgences n'avaient aucune valeur et qu'on ne les accordait aux fidèles que pour en obtenir de l'argent. †

3 Dans ce cas il n'appartiendrait pas au pape de fixer le nombre et l'étendue de l'indulgence, et en le fixant il tromperait les fidèles ; ce qui revient à l'opinion précédente. †

l'abondance des mérites de l'Église qui est suffisante pour expier la peine tout entière, mais elle n'a pas pour cause efficiente la dévotion, le travail, ou le don de celui qui reçoit l'indulgence, ou la chose pour laquelle elle est accordée. Par conséquent il n'est pas nécessaire que l'étendue de la rémission soir proportionnée à l'une de ces choses, mais elle doit l'être aux mérites de l'Église qui sont toujours surabondants. C'est pourquoi selon qu'ils sont appliqués à telle ou telle personne, elle obtient la remise qui s'y rapporte. Mais pour qu'ils soient appliqués à quelqu'un, il faut l'autorité nécessaire pour dispenser ce trésor, et celui auquel on le dispense, soit uni à celui qui l'a mérité[1], et il faut une raison de la dispenser qui soit en rapport avec l'intention de ceux qui ont fait des œuvres méritoires. Car ils ont agi pour la gloire de Dieu et dans l'intérêt de l'Église en général ; par conséquent toute cause qui tourne à l'avantage de l'Église et à la gloire de Dieu, est une raison suffisante d'accorder les indulgences[2]. C'est pour cela que suivant d'autres auteurs il faut dire que les indulgences valent absolument autant qu'on les proclame[3], pourvu qu'il y ait de la part de celui qui les donne l'autorité, de la part de celui qui les reçoit de la charité, et de la part de la cause la piété qui comprend la gloire de Dieu et l'intérêt du prochain. On ne fait pas en cela trop bon marché de la miséricorde de Dieu comme quelques-uns le disent, et on ne déroge pas à sa justice, parce qu'on ne relâche rien de la peine, mais on compte la peine de l'un pour l'autre. [Q26-2] ;

## Article 3 : Doit-on accorder des indulgences pour un secours temporel ?

**25**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas accorder des indulgences pour un secours temporel. Car la rémission des péchés est une chose spirituelle. Et comme il y a simonie à donner le spirituel pour le temporel il s'ensuit qu'on ne doit pas le faire.

***Objection N°2.***

Les subsides spirituels sont plus nécessaires que les subsides temporels. Or, il semble qu'on ne doive pas accorder des indulgences pour des secours spirituels. On doit donc encore beaucoup moins le faire pour des secours temporels.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On peut accorder une indulgence pour des choses purement spirituelles et on en accorde quelquefois. C'est ainsi que le pape Innocent IV a accordé dix jours d'indulgence à celui qui prie pour le roi de France, et quelquefois on accorde aussi la même indulgence à ceux qui prêchent la croix ou la prennent[4].

Mais c'est le contraire. L'Église a ordinairement coutume d'accorder des indulgences pour des pèlerinages ou des aumônes que l'on doit faire.

1 Ce qui se fait par la charité. †

2 Les principales causes pour lesquelles on accorde des indulgences sont la construction et la dédicace d'une église, la conversion des infidèles, l'extirpation des hérésies, la dévotion du peuple envers les saints et envers le Saint-Siège, une maladie du corps, un danger de l'âme, et aussi pour faire valoir la grandeur des mérites des saints, la gloire des martyrs. †

3 Toutefois quand il y a une indulgence partielle on ne doit pas se figurer que celui qui obtient une indulgence de quarante jours ou d'un an, obtient la remise de quarante jours ou d'un an de purgatoire ; cette détermination ne se rapporte qu'à la peine qui était autrefois déterminée par les anciens canons, de sorte qu'on obtient la libération d'une pénitence de quarante jours ou d'un an qu'on aurait dû faire. Quelle est la peine qui doit correspondre à cette pénitence dans le purgatoire ? Dieu seul le sait. †

4 Il s'agit ici des croisades dans lesquelles on s'enrôlait pour la conquête de la terre sainte ou pour soutenir ailleurs les intérêts de l'Église, comme dans les croisades contre les albigeois dans le midi de la France, ou contre les Maures en Espagne. †

***Conclusion.***

Il est permis d'accorder des indulgences pour un secours temporel qui se rapporte à des choses spirituelles ; mais on ne doit pas le faire pour un secours purement temporel, afin d'éviter la simonie.

Il faut répondre les choses temporelles se rapportent aux choses spirituelles, parce nous devons nous servir des choses temporelles à cause des choses spirituelles. C'est pourquoi on ne peut pas accorder une indulgence pour des choses temporelles, mais on le peut pour des choses temporelles qui se rapportent à des choses spirituelles, comme la répression des ennemis de l'Église qui en troublent la paix ; la construction d'une église, ou des aumônes. Il est évident qu'il n'y a point en cela de simonie ; parce qu'on ne donne pas une chose spirituelle pour une chose temporelle, mais pour une chose spirituelle.

La réponse à la première objection est donc évidente.

**25**

## QUESTION 26 : DE CEUX QUI PEUVENT ACCORDER DES INDULGENCES

Question 26 : De ceux qui peuvent accorder des indulgences.....184
Article 1 : Tout curé peut-il accorder des indulgences ?.....184
Article 2 : Un diacre ou tout autre qui n'est pas prêtre peut-il accorder des indulgences ?.....186
Article 3 : Un évêque peut-il accorder des indulgences ?.....187
Article 4 : Celui qui est en état de péché mortel peut-il accorder des indulgences ?.....187

Il faut ensuite nous occuper de ceux qui peuvent accorder les indulgences.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Tout prêtre chargé d'un paroissien peut-il accorder des indulgences ?[1]
2. Un diacre ou un autre individu qui n'est pas prêtre le pourrait-il ?
3. Un évêque le peut-il ?[2]
4. Celui qui est en état de péché mortel le peut-il ?

## Article 1 : Tout curé peut-il accorder des indulgences ?

**26**

***Objection N°1.***

Il semble que tout curé puisse accorder des indulgences. Car l'indulgence tire son efficacité de l'efficacité des mérites de l'Église. Or, il n'y a pas de société de fidèles où il n'y ait une certaine abondance de mérites. Donc tout prêtre peut accorder des indulgences, s'il a un peuple qui lui soit soumis, et il en est de même de tout prélat.

***Objection N°2.***

Tout prélat représente la multitude entière dont il est le chef, comme un simple particulier représente sa propre personne. Or, tout le monde peut communiquer à un autre ses biens en satisfaisant pour un autre. Donc un prélat peut aussi communiquer les biens de la multitude qui lui est confiée, et par conséquent il semble qu'il puisse accorder des indulgences.

Mais c'est le contraire. C'est une chose moindre d'excommunier que d'accorder des indulgences. Or, un curé ne peut pas faire la première chose. Il ne peut donc pas non plus faire la seconde.

***Conclusion.***

Puisqu'il n'y a que l'évêque qui, comme prélat propre de l'Église, ait pleine juridiction au tribunal de l'Église qui possède seule une surabondance de mérites, un curé ne peut accorder des indulgences.

1 Innocent III a déclaré en concile général que les abbés, et par conséquent les curés qui sont à la tête d'une paroisse, n'ont pas le pouvoir d'accorder les indulgences, et il leur défend très sévèrement d'en accorder. (Cf. chap. Accidentibus, tit. De excessu prælatorum). †

2 Les évêques peuvent accorder à ceux qui sont de leur diocèse et les archevêques à ceux qui sont de leur province une indulgence d'un an quand ils consacrent une église e tune indulgence de quarante jours dans d'autres temps, d'après ce qui a été décidé par Innocent III (in conc. Lateran., et chap. Cum ex eo, tit. De pœnitentiis), Honorius III (chap. Nostro, eod. titulo), Boniface VIII (chap. Indulgentiæ in 6, eod. titulo).Boniface VIII a décidé que les indulgences accordées par les évêques ou les archevêques au-delà de ces limites seraient nulles. †

Il faut répondre que les indulgences produisent de l'effet selon que les œuvres satisfactoires de l'un sont comptées pour un autre, non seulement par la puissance de la charité, mais encore d'après l'intention de l'auteur de ces œuvres dirigée d'une certaine manière vers celui qui en reçoit l'avantage. Or, l'intention de quelqu'un peut être dirigée vers un autre de trois manières : d'une manière spéciale, ou d'une manière générale, ou d'une manière individuelle. D'une manière individuelle, comme quand on satisfait positivement pour un autre. De la sorte tout le monde peut faire participer un autre à ses œuvres. D'une manière spéciale, comme quand on prie pour sa communauté, ses amis et ses bienfaiteurs et qu'on fait dans ce but des œuvres satisfactoires. De cette façon celui qui est à la tête d'une communauté peut faire participer un autre à ces œuvres, en appliquant à cette personne d'une manière déterminée l'intention de ceux qui sont de sa communauté. D'une manière générale comme quand on fait ses œuvres pour le bien de l'Église en général. Alors celui qui est à la tête de l'Église universelle peut communiquer ces œuvres en appliquant son intention à tel ou tel individu. Et comme l'individu est une partie d'une communauté ou d'une société et que cette société est elle-même une partie de l'Église, il s'ensuit que dans l'intention du bien de l'individu se trouve renfermée l'intention du bien de la communauté et celle du bien de toute l'Église. C'est pourquoi celui qui est à la tête de l'Église peut communiquer ce qui appartient à une communauté et à un individu, et celui qui est à la tête d'une communauté peut communiquer ce qui appartient à tel ou tel individu, mais non réciproquement. On ne donne le nom d'indulgence ni à la première, ni à la seconde espèce de communication, on ne le donne à la troisième que pour deux raisons :

1. Parce que quoique par ces communications l'homme soit délivré de la peine qu'il avait à expier par rapport à Dieu, il n'est cependant pas exempt de faire la satisfaction qui lui a été enjointe et à laquelle il est obligé d'après le précepte de l'Église, au lieu que par la troisième communication il se trouve aussi quitte de cette dette ;
2. Parce que dans un individu ou dans une communauté il ne peut pas y avoir une surabondance inépuisable de mérites de manière qu'ils puissent suffire pour soi et pour tous les autres.

C'est pourquoi on n'est absous totalement de la peine due au péché qu'autant qu'on a fait d'une manière déterminée tout ce qu'on devait. Mais dans l'Église entière il y a une source inépuisable de mérites, surtout à cause des mérites du Christ. C'est pour cela qu'il n'y a que le chef de l'Église qui puisse accorder des indulgences. Mais l'Église étant une société de fidèles, et toute société humaine ayant un double caractère, c'est-à-dire qu'elle est économique, comme ceux qui sont de la même famille, ou politique, comme ceux qui appartiennent à la même nation, on assimile l'Église à une société politique, parce que le peuple lui-même reçoit le nom d'Église ou d'assemblée. Mais les différentes réunions ou les diverses paroisses qui existent dans un même diocèse, ressemblent à une société divisée en différentes familles ou en divers offices. C'est pourquoi l'évêque seul est proprement appelé prélat ou chef d'une Église. C'est aussi pour cela que seul il reçoit l'anneau de l'Église, comme son époux ; et c'est pour ce motif que seul il a la pleine puissance dans la dispensation des sacrements, et qu'il a juridiction au tribunal extérieur de l'Église comme personne publique, et que les autres n'ont que l'autorité qu'il leur confie ; mais les prêtres qui sont à la tête des paroisses ne sont pas absolument des prélats[1], ils sont seulement comme des coadjuteurs. C'est pour cela que dans la consécration des prêtres l'évêque dit : Plus nous sommes faibles et plus nous avons besoin de ce secours. C'est aussi pour cela qu'ils ne dispensent pas tous les sacrements. Par

1 Ils ne le sont qu'improprement et sous un rapport secundùm quid, parce qu'ils n'ont pas la plénitude de juridiction et qu'ils ne sont pas à la tête d'une province, ce que saint Thomas appelle multitudo politica, mais qu'ils ne sont chefs que d'une famille (multitudo æconomica). †

conséquent, les curés, les abbés ou les autres prélats[2] de ce genre ne peuvent accorder des indulgences.

La réponse aux objections est par là même évidente. [Q27-1] ;

## Article 2 : Un diacre ou tout autre qui n'est pas prêtre peut-il accorder des indulgences ?

**26**

***Objection N°1.***

Il semble qu'un diacre ou tout autre qui ne serait pas prêtre ne puisse accorder des indulgences. Car la rémission des péchés est un effet des clés. Or, il n'y a que le prêtre qui ait les clefs. Donc il n'y a que lui qui puisse accorder les indulgences.

***Objection N°2.***

On obtient par les indulgences une remise de la peine plus complète qu'au for de la pénitence. Or, il n'y a qu'un prêtre qui puisse accorder cette dernière. Donc il n'y a que lui qui puisse accorder la première.

Mais c'est le contraire. On confie la dispensation du trésor de l'Église à celui qu'on charge de l'administration de l'Église elle-même. Or, quelquefois on confie cette charge à quelqu'un qui n'est pas prêtre. Il peut donc aussi accorder des indulgences, car elles tirent leur efficacité de la dispensation du trésor de l'Église.

***Conclusion.***

Puisque le pouvoir des indulgences est une suite de la juridiction, les diacres et tous ceux qui ne sont pas prêtres, mais qui ont une juridiction déléguée ou ordinaire, peuvent accorder des indulgences.

Il faut répondre que le pouvoir d'accorder des indulgences est une suite de la juridiction, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2, dans le corps de l'article et Réponse N°1). Et comme les diacres et les autres[1] qui ne sont pas prêtres peuvent avoir une juridiction déléguée, tels que les légats, ou une juridiction ordinaire, tels que ceux qui sont élus à l'épiscopat il s'ensuit qu'ils peuvent accorder des indulgences sans être prêtres, quoiqu'ils ne puissent absoudre au for de la pénitence, ce qui appartient à l'ordre.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car il appartient à la clef de juridiction et non à celle d'ordre d'accorder des indulgences.

## Article 3 : Un évêque peut-il accorder des indulgences ?

2 Il y a controverse au sujet des vicaires capitulaires qui administrent le diocèse pendant la vacance du siège. Dominique (quest. 1, dist. 21, art. 4) et Suarez (tome 4 in part. 3, disp. 55, sect. 4) pensent qu'ils n'en ont pas le droit. Benoît XIV croit ce sentiment le plus probable (De synodo diœcesana, liv. 2, chap. 9), et la sacrée congrégation dite du Concile est d'avis que dans la pratique ils s'abstiennent. †

1 Pourvu cependant qu'ils soient clercs ; parce que, comme l'observe Sylvius, quoique le souverain pontife puisse par sa puissance absolue déléguer cette juridiction à quelqu'un qui ne soit pas clerc, il n'y a que lui qui le puisse, et que d'ailleurs il ne serait pas convenable qu'il déléguât lui-même cette juridiction à un autre qu'à un clerc. †

**26**

***Objection N°1.***

Il semble qu'un évêque ne puisse pas accorder des indulgences. Car le trésor de l'Église est commun à l'Église entière. Or, ce qui est commun à toute l'Église ne peut être dispensé que par celui qui préside à l'Église entière. Il n'y a donc que le pape qui puisse accorder des indulgences.

***Objection N°2.***

Il n'y a que celui qui a le pouvoir d'établir des lois qui puisse remettre les peines qu'elles déterminent. Or, les peines satisfactoires sont déterminées par le droit pour les péchés. Il n'y a donc que le pape, qui est l'auteur du droit canon, qui puisse remettre les peines.

Mais ce qui est contraire, c'est la coutume de l'Église d'après laquelle les évêques accordent des indulgences.

***Conclusion.***

Il n'y a que le pape qui, en vertu de la plénitude de sa puissance, puisse accorder à volonté des indulgences plénières, pourvut toutefois que ce soit pour une cause légitime ; les évêques n'en accordent que dans la mesure qui leur a été déterminée par le pape.

Il faut répondre que le pape a la plénitude de la puissance pontificale, comme un roi dans son royaume. Les évêques sont appelés à partager sa sollicitude, comme des juges préposés à chaque cité. C'est pour cela qu'il n'y a qu'eux que le pape appelle ses frères dans ses lettres, tandis qu'il donne à tous les autres le nom d'enfants. C'est pourquoi la puissance d'accorder des indulgences plénières réside pleinement dans le pape ; parce qu'il peut les accorder comme il le veut, pourvu qu'il y ait une cause légitime. Mais dans les évêques ce pouvoir est déterminé selon l'ordre du pape[1]. C'est pourquoi ils peuvent en accorder selon le terme qui leur a été fixé, mais ils ne peuvent aller au-delà.

La réponse aux objections est par là même évidente.

## Article 4 : Celui qui est en état de péché mortel peut-il accorder des indulgences ?

**26**

***Objection N°1.***

Il semble que celui qui est en état de péché mortel ne puisse pas accorder des indulgences. Car le ruisseau qui ne reçoit pas les eaux de la source ne peut pas couler. Or, la source de la grâce, c'est-à-dire le Saint-Esprit, ne se répand plus sur le prélat qui est dans le péché mortel. Il ne peut donc pas non plus s'épancher sur les autres en leur accordant des indulgences.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le prélat qui est dans le péché mortel et qui accorde des indulgences ne répand pas quelque chose de lui. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire pour que les indulgences soient valides, qu'il reçoive de lui-même les eaux de la source.

***Objection N°2.***

1 Ainsi ce pouvoir est de droit commun ecclésiastique ; néanmoins ils n'ont pas ce pouvoir par délégation, parce qu'ils le tiennent de la force même de leur charge épiscopale. †

C’est une plus grande chose d’accorder l’indulgence que de la recevoir. Or, celui qui est en état de péché mortel ne reçoit pas d’indulgence, comme on le verra (quest. suiv., art. 1). Il ne peut donc pas non plus l’accorder.

***Réponse à l’objection N°2 :***

C’est une plus grande chose quant à la puissance d’accorder les indulgences que de les recevoir, mais c’en est une moindre quant à l’avantage propre qu’on en retire.

Mais c’est le contraire. Les indulgences s’accordent par la puissance donnée aux prélats de l’Église. Or, le péché mortel n’enlève pas la puissance, mais la bonté. Celui qui est en état de péché mortel peut donc accorder des indulgences.

***Conclusion.***

Puisque le péché ne fait pas perdre à un homme sa juridiction, un prélat qui est dans le péché mortel peut accorder des indulgences.

Il faut répondre qu’il appartient à la juridiction d’accorder des indulgences. Or, le péché ne fait pas perdre à un homme sa juridiction. C’est pourquoi les indulgences valent autant, si elles sont accordées par quelqu’un qui est dans le péché mortel[1], qu’elles vaudraient si elles étaient accordées par quelqu’un qui serait très saint, puisqu’elles remettent pas la peine en vertu de ses mérites propres, mais en vertu des mérites enfouis dans le trésor de l’Église.

**26**

# QUESTION 27 : DE CEUX QUI REÇOIVENT LES INDULGENCES

1 Il ne s’agit ici ni des excommuniés, ni des hérétiques, ni des schismatiques, ni des dégradés. Puisque ceux qui sont dans cet état perdent toute juridiction, comme on l’a dit (quest. 19, art. 6), il est évident qu’ils ne peuvent accorder des indulgences. †

Question 27 : De ceux qui reçoivent les indulgences.....189
Article 1 : Gagne-t-on des indulgences quand on est dans le péché mortel ?.....189
Article 2 : Les indulgences servent-elles aux religieux ?.....190
Article 3 : L'indulgence peut-elle être gagnée quelquefois par celui qui ne fait pas la chose pour laquelle elle est accordée ?.....191
Article 4 : L'indulgence profite-t-elle à celui qui la donne ?.....192

Nous devons ensuite nous occuper de ceux qui reçoivent les indulgences.

À cet égard il y a quatre questions à examiner :

1. Ceux qui sont dans le péché mortel gagnent-ils l'indulgence ?[1]
2. Les religieux la gagnent-ils ?
3. Peut-on la gagner sans faire la chose pour laquelle on la donne ?
4. Celui qui l'accorde peut-il la gagner ?

## Article 1 : Gagne-t-on des indulgences quand on est dans le péché mortel ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que l'indulgence profite à ceux qui sont dans le péché mortel. Car on peut mériter la grâce et beaucoup d'autres biens pour un autre, même quand il est dans le péché mortel. Or, les indulgences tirent leur efficacité de ce que les mérites des saints sont appliqués à un individu. Elles ont donc leur effet dans ceux qui sont en état de péché mortel.

***Objection N°2.***

Là où l'indulgence est plus grande, la miséricorde s'exerce davantage. Or, celui qui est dans le péché mortel a le plus besoin d'indulgence. Donc on doit surtout par les indulgences lui faire miséricorde.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si celui qui est dans le péché mortel a le plus de besoins, il a cependant moins d'aptitude.

Mais c'est le contraire. Un membre mort ne reçoit pas l'influence des autres membres qui sont vivants. Or, celui qui est dans le péché mortel est comme un membre mort. Donc il ne reçoit pas par les indulgences l'influence des mérites des membres vivants.

***Conclusion.***

Puisqu'on ne remet la peine qu'autant que la faute a été remise au auparavant, les indulgences ne servent d'aucune manière à ceux qui sont dans le péché mortel, mais elles servent à ceux qui sont contrits et qui se sont confessés.

Il faut répondre qu'il y en a qui disent que les indulgences servent aussi à ceux qui sont dans le péché mortel, non pour la remise de leur peine, parce qu'on ne peut remettre la peine à personne,

1 Il est certain que l'on ne peut gagner les indulgences quand on est dans le péché mortel, et que pour gagner l'indulgence plénière il faut n'avoir ni péché mortel, ni péché véniel, ni affection aux péchés ; sans cela l'indulgence plénière devient partielle, et ses fruits sont réglés sur les

si on ne lui a remis préalablement sa faute[1] mais qu'elles leur sont utiles pour acquérir la grâce. Mais ce sentiment ne paraît pas vrai. Car quoique les mérites que l'indulgence communique puissent servir à mériter la grâce, cependant ce n'est pas pour cela qu'on les dispense, mais elles sont données pour remettre la peine. C'est pourquoi elles ne servent pas à ceux qui sont dans le péché mortel. C'est aussi pour ce motif que dans toutes les indulgences on parle de ceux qui sont véritablement contrits et qui se sont confessés[2]. Mais si elles se donnaient de cette manière : Je vous fais participer aux mérites de toute l'Église, ou d'une communauté, ou d'une personne spéciale ; alors elles pourraient servir à mériter quelque chose[3] à celui qui est dans le péché mortel, comme le suppose l'opinion que nous venons d'exposer.

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

## Article 2 : Les indulgences servent-elles aux religieux ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que les indulgences ne servent pas aux religieux. Car il ne convient pas de suppléer à ceux dont la surabondance supplée pour les autres. Or, c'est par la surabondance des œuvres de satisfaction accomplies dans les religieux, qu'on supplée aux autres par les indulgences. Il ne convient donc pas qu'on supplée à eux-mêmes par ce moyen.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique les religieux soient dans un état de perfection, néanmoins ils ne peuvent pas vivre sans péché. C'est pourquoi si quelquefois pour un péché qu'ils ont commis ils sont redevables d'une peine, ils peuvent en être délivrés par les indulgences. Car il ne répugne pas que celui qui est absolument dans l'abondance ait besoin en certain temps et sous quelque rapport. C'est ainsi qu'ils ont besoin d'un supplément qui les soulage ; d'où il est dit (Gal., 6, 2) : Portez les fardeaux les uns des autres.

***Objection N°2.***

Il ne doit rien se faire dans l'Église qui entraîne la dissolution des ordres religieux. Or, si les indulgences servaient aux religieux, ce serait une occasion de ruine pour la discipline régulière ; parce que les religieux courraient trop après ces indulgences et négligeraient les peines qui leur auraient été imposées en chapitre. Elles ne servent donc pas aux religieux.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les indulgences ne doivent pas détruire l'observance de la règle[4] ; parce que les religieux, en observant leur règle, méritent plus pour la récompense de la vie éternelle qu'en gagnant les indulgences, quoiqu'ils méritent moins par rapport à la remise de la peine qui est un bien moindre. D'ailleurs les indulgences ne remettent pas les peines imposées en chapitre ; parce que ce qui se passe dans le chapitre appartient au for judiciaire plutôt qu'au for pénitentiel. D'où il arrive qu'il

---

dispositions où l'on est. †

1 Car celui qui n'a pas obtenu l'opération de Dieu pour la rémission de ses fautes, ne peut obtenir la rémission de la peine d'un ministre de l'Église, ni dans les indulgences, ni au tribunal de la pénitence. †

2 Il n'est cependant pas nécessaire que l'on fasse en état de grâce toutes les œuvres prescrites ; il suffit qu'on soit réconcilié avec Dieu avant de faire la dernière. †

3 Mais cette communication de bonnes œuvres ne s'accorde pas alors par manière d'indulgence ; elle revient à celle dont il a été parlé (quest. préc., art. 1). †

4 Il peut y avoir des indulgences que des religieux ne puissent gagner, mais il y en a aussi qu'ils peuvent gagner dans l'intérieur de leur cloître sans déroger d'aucune manière à leur règle ; on leur en accorde même de particulières dont ils peuvent facilement profiter. †

arrive qu'un chapitre peut être tenu par quelqu'un qui n'est pas prêtre. Mais c'est au tribunal de la pénitence qu'on est absous de la peine imposée ou due pour le péché.

Mais c'est le contraire. Ce qui est bon ne fait de tort à personne. Or, la vie religieuse est une bonne chose. Donc elle ne fait pas tort aux religieux de manière que les indulgences ne leur soient pas profitables.

***Conclusion.***

Puisque les religieux ne peuvent pas être moins aidés que le reste des fidèles par le mérite des autres, il s'ensuit que les indulgences ne servent pas seulement aux laïques, mais qu'elles sont utiles aussi aux religieux.

Il faut répondre que les indulgences sont utiles aux religieux aussi bien qu'aux séculiers, pourvu qu'ils soient en état de grâce et qu'ils observent ce qui est prescrit pour les indulgences. Car les religieux ne sont pas moins susceptibles d'être aidés par les mérites des autres que les séculiers.

## Article 3 : L'indulgence peut-elle être gagnée quelquefois par celui qui ne fait pas la chose pour laquelle elle est accordée ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que l'indulgence puisse être quelquefois gagnée par celui qui ne fait pas la même chose pour laquelle est accordée. Car à l'égard de celui qui ne peut faire une chose, la volonté est réputée pour le fait. Or, quelquefois on accorde une indulgence pour faire une aumône qu'un pauvre ferait, s'il avait les moyens. Donc il gagne cette indulgence.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce principe s'entend de la récompense essentielle, mais non des récompenses accidentelles, comme la remise de la peine ou toute autre chose semblable.

***Objection N°2.***

L'un peut satisfaire pour l'autre. Or, l'indulgence se rapporte à la rémission de la peine, comme la satisfaction aussi. Donc l'un peut recevoir l'indulgence pour un autre, et par conséquent il peut arriver que celui qui n'a pas fait la chose pour laquelle l'indulgence est accordée la gagne.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Par l'intention on peut appliquer une œuvre propre à qui on veut, et c'est pour cela qu'on peut satisfaire pour qui on veut. Mais l'indulgence ne peut être appliquée à quelqu'un que d'après l'intention de celui qui la donne. C'est pourquoi quand il l'applique à celui qui fait ou qui donne telle ou telle chose, celui qui remplit cette condition ne peut transporter cette intention sur un autre. Cependant si on accordait l'indulgence en disant : Celui qui fait ou celui pour lequel on fera telle chose aura tant d'indulgences, celui pour lequel on ferait la chose gagnerait l'indulgence. Mais ce ne serait pas celui qui aurait fait l'œuvre qui donnerait l'indulgence à l'autre, ce serait celui qui l'aurait établie sous cette forme.

Mais c’est le contraire. En éloignant la cause on éloigne l’effet. Si donc on ne fait pas la chose pour laquelle l’indulgence est accordée, c’est-à-dire si on ne pose pas la cause, on n’en obtiendra pas l’effet.

***Conclusion.***

Puisque l’indulgence est donnée sous une condition positive, on ne l’obtient pas, si on en fait pas la chose pour laquelle est accordée.

Il faut répondre que quand la condition n’existe pas, on n’obtient pas ce qui est accordé sous condition. Ainsi l’indulgence étant accordée sous cette condition qu’on fera ou qu’on donnera quelque chose, si on ne le fait pas on n’obtient pas l’indulgence[1].

## Article 4 : L’indulgence profite-t-elle à celui qui la donne ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que l’indulgence ne serve pas à celui qui la donne. Car il appartient à la juridiction de donner des indulgences. Or, personne ne peut exercer sur lui-même ce qui est juridiction, comme personne ne peut s’excommunier. Donc personne ne peut participer à une indulgence qu’il a lui-même accordée.

***Réponse à l’objection N°1 :***

On ne peut exercer sur soi-même un acte de juridiction ; mais un prélat peut aussi user au spirituel aussi bien qu’au temporel des choses qu’il accorde aux autres par l’autorité de sa juridiction. C’est ainsi qu’un prêtre reçoit aussi pour lui-même l’eucharistie qu’il donne aux autres. De même l’évêque peut aussi recevoir pour lui les suffrages de l’Église qu’il dispense aux autres et dont l’effet immédiat est la rémission de la peine par les indulgences et non un acte de juridiction.

***Objection N°2.***

D’après cela celui qui accorde les indulgences pourrait pour une action de peu d’importances se remettre la peine de tous ses péchés, et par conséquent il pécherait impunément, ce qui paraît absurde.

***Objection N°3.***

Il appartient à la même puissance d’accorder des indulgences et d’excommunier. Or, on ne peut s’excommunier soi-même. Donc on ne peut pas non plus participer aux indulgences qu’on a établies.

***Réponse à l’objection N°3 :***

L’excommunication est prononcée à la manière d’une sentence que personne ne peut porter contre soi-même, par dans un jugement le même individu ne peut être tout à la fois juge et accusé. Mais l’indulgence n’est pas accordée par manière de sentence, elle l’est à la façon d’une dispensation que l’on peut faire à soi-même.

1 On doit faire exactement, dit Mgr Gousset, tout ce qui est prescrit par la bulle ou le bref de concession, et le faire comme il est prescrit : à genoux, par exemple, debout, au son de la cloche ; à telle heure, tel jour ; étant contrit, s’étant confessé, ayant communié ; priant pour la paix entre les princes chrétiens, pour l’extirpation des schismes ou des hérésies, pour l’exaltation de notre mère la sainte Église, à l’intention du souverain pontife, etc. (Théolog. moral, chap. 2, page 610). †

Mais c’est le contraire. Car dans ce cas il serait une condition pire que les autres, s’il ne pouvait user du trésor de l’Église qu’il dispense aux autres.

***Conclusion.***

Quoique un prélat ne puisse pas établir des indulgences pour lui seul, cependant puisqu’il n’est pas d’une condition pire que les autres hommes, il peut user pour lui-même des indulgences accordées aux autres.

Il faut répondre que les indulgences doivent être accordées pour une cause, de telle sorte qu’on excite par là les fidèles à un acte qui tourne à l’avantage de l’Église et à la gloire de Dieu. Or, un prélat qui est chargé de veiller aux intérêts de l’Église et de propager le règne de Dieu n’a pas de motif pour s’exciter lui-même à cela[1]. C’est pourquoi il ne peut établir des indulgences uniquement pour lui ; mais il peut user de l’indulgence qu’il établit pour les autres ; parce qu’il a pour les autres un motif de les accorder.

La réponse à la seconde objection est évidente d’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article.).



## QUESTION 28 : DU RITE SOLENNEL DE LA PÉNITENCE

1 Il n’a pas de motif pour s’exciter à faire de bonnes œuvres par un acte de sa juridiction, parce que, comme le dit saint Thomas, sa juridiction lui a été confiée dans l’intérêt des autres et non dans son intérêt propre. Mais ce passage ne signifie pas qu’il ne doive pas s’exciter au bien, puisque plus on est élevé et plus on a besoin de secours. †

Question 28 : Du rite solennel de la pénitence.....194
Article 1 : Doit-il y avoir des pénitences publiques ou solennelles ?.....194
Article 2 : La pénitence solennelle peut-elle se réitérer ?.....196
Article 3 : Doit-on imposer la pénitence solennelle aux femmes et aux clercs, et tout prêtre peut-il l'imposer ?.....197

Nous devons ensuite nous occuper du rite solennel de la pénitence.

À cet égard il y a trois questions à examiner :

1. Peut-il y avoir une pénitence publique ou solennelle ?[1]
2. La pénitence solennelle peut-elle être réitérée ?
3. Doit-on imposer la pénitence publique aux femmes ?

## Article 1 : Doit-il y avoir des pénitences publiques ou solennelles ?

**28**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne doive pas y avoir de pénitences publiques ou solennelles. Car il n'est pas permis à un prêtre, même par crainte, d'avouer le péché de quelqu'un, quelque public qu'il soit. Or, on rend le péché public par la pénitence solennelle. Il ne doit donc pas y en avoir.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le prêtre ne révèle pas la confession en imposant une pareille pénitence[2], quoiqu'il en résulte qu'on soupçonne le pénitent d'avoir commis quelque faute énorme. Car on ne connaît pas avec certitude la faute d'après la peine ; parce que quelquefois on fait pénitence pour un autre, comme on voit dans les Vies des Pères (liv. 2, chap. 32, et liv. 5, num. 27) qu'un religieux fit pénitence avec un autre pour engager son compagnon à la faire. Mais si le péché est public, le pénitent en accomplissant sa pénitence fait voir à tout le monde qu'il s'en est confessé.

***Objection N°2.***

Le jugement doit être selon la nature du tribunal où il est prononcé. Or, la pénitence est un jugement qui est rendu dans un tribunal secret. Elle ne doit donc être ni publique ni solennelle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La pénitence solennelle ne sort pas du secret quant à son injonction ; car comme le pénitent se confesse secrètement, de même la pénitence lui est enjointe secrètement. Mais son exécution ne reste pas secrète, et il n'y a pas en cela d'inconvénient.

***Objection N°3.***

La pénitence ramène tous les défauts à la perfection, comme le dit saint Ambroise (hab., liv. 3 Hypognost., chap. 9 ad fin. int. op. Aug.). Or, la solennité produit le contraire ; parce qu'elle enchaîne le pénitent à une multitude défectuosités ; car après une pénitence solennelle un laïque ne peut plus être promu à la

1 On distingue la pénitence solennelle de la pénitence publique, comme saint Thomas l'observe lui-même (art. 3). La pénitence solennelle est celle que l'on faisait avec certaines solennités et qui comprenait divers degrés que l'on avait désignés par ces mots : fletus, audientia, substratio et consistentia. La pénitence publique était celle qu'on faisait publiquement sans ces solennités, comme les pèlerinages, l'exil, la réclusion dans un monastère. †

2 Il n'y a jamais eu que les péchés qui étaient publics de quelque manière qui aient été soumis à la pénitence publique ou solennelle par les canons. Si quelques chrétiens s'y sont soumis pour des péchés secrets, ils l'ont fait spontanément dans la ferveur de leur zèle et de leur piété. †

cléricature et un clerc ne peut être promu aux ordres supérieurs. On ne doit donc pas rendre la pénitence solennelle.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la pénitence éloigne tous les défauts en rétablissant le pénitent dans son ancien état de grâce, cependant elle ne le rétablit pas toujours dans son ancienne dignité. C'est pourquoi les femmes après avoir fait pénitence au sujet de la fornication ne sont plus voilées, parce qu'elles ne recouvrent pas leur dignité de vierge. De même après la pénitence publique le pécheur ne recouvre pas sa dignité au point de pouvoir être élevé à la cléricature. L'évêque qui ordonne quelqu'un qui est dans cet état doit être privé du pouvoir d'ordonner, à moins que par hasard la nécessité de l'Église le demande ou que la coutume l'autorise. Car alors au moyen d'une dispense on est reçu pour les ordres mineurs, mais non pour les ordres sacrés :

1. À cause de la dignité de ces ordres ;
2. Dans la crainte d'une récidive ;
3. Pour éviter le scandale qui pourrait s'élever dans le peuple par suite du souvenir des fautes antérieures ;
4. Parce qu'il n'aurait pas le front de corriger les autres, son péché ayant été public[1].

Mais c'est le contraire. La pénitence est un sacrement. Or, dans tous les sacrements on met une certaine solennité. On doit donc aussi en mettre dans la pénitence.

Le remède doit répondre à la maladie. Or, le péché est quelquefois public et il en entraîne une foule au mal par la force de l'exemple. La pénitence qui est son remède doit donc être publique et solennelle pour en édifier un grand nombre.

***Conclusion.***

Quelquefois on doit enjoindre une pénitence publique et solennelle à ceux qui se sont souillés de crimes énormes et publics, dans l'intérêt de leur salut et pour servir d'exemple aux autres.

Il faut répondre que la pénitence doit être quelquefois publique et solennelle pour quatre raisons :

1. Pour qu'un péché public ait un remède public ;
2. Parce que celui qui a commis un crime très grave mérite d'être couvert même en ce monde de la plus grande confusion ;
3. Pour inspirer de la terreur aux autres ;
4. Pour leur donner un exemple de pénitence, afin que ceux qui sont tombés dans de graves fautes ne désespèrent point de leur état.

## Article 2 : La pénitence solennelle peut-elle se réitérer ?

**28**

***Objection N°1.***

1 Voyez sur la pénitence publique l'excellente dissertation que Billuart a placée à la fin de son traité de la Pénitence. †

Il semble que la pénitence solennelle puisse se réitérer. Car les sacrements qui n'impriment pas caractère peuvent se réitérer avec leur solennité, comme l'eucharistie, l'extrême-onction et les autres. Or, la pénitence n'imprime pas de caractère. On peut donc la réitérer avec solennité.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans les sacrements dont on réitère les solennités, la réitération ne répugne pas à la solennité elle-même, comme dans les cas présents. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

***Objection N°2.***

La pénitence est rendue solennelle à cause de la gravité et de la publicité du péché. Or, il arrive qu'après avoir fait cette pénitence on commet les mêmes fautes et de plus graves encore. On doit donc imposer de nouveau la pénitence solennelle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique en raison du crime il mérite la même pénitence, cependant il ne convient pas de lui imposer de nouveau la pénitence solennelle pour les motifs que nous avons donnés (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. La pénitence solennelle signifie le bannissement du premier homme du paradis. Or, ce bannissement n'a eu lieu qu'une fois. Donc la pénitence solennelle ne doit se faire aussi qu'une fois.

***Conclusion.***

La pénitence solennelle ne doit pas se réitérer, soit à cause de sa signification, soit pour l'empêcher de tomber dans le mépris.

Il faut répondre que la pénitence solennelle ne doit pas se réitérer pour trois motifs :

1. Dans la crainte qu'on ne l'avilisse en la réitérant ;
2. À cause de sa signification ; parce qu'elle signifie l'expulsion du premier homme du paradis, qui ne s'est faite qu'une fois ;
3. Parce que cette solennité est une profession que l'on fait de conserver perpétuellement la pénitence.

C'est pourquoi la réitération répugne à la solennité. Si cependant on vient à pécher ensuite, on a toujours lieu de faire pénitence[1], mais on ne doit pas imposer de nouveau au pécheur la pénitence solennelle.

## Article 3 : Doit-on imposer la pénitence solennelle aux femmes et aux clercs, et tout prêtre peut-il l'imposer ?

**28**

***Objection N°1.***

1 Celui qui retombait dans son péché n'était pas pour cela privé de tout secours, il pouvait et il devait dans ce cas recourir à la pénitence privée. Sa condition n'en était pas meilleure pour cela, parce que les relaps étaient tenus de faire pénitence pendant tout le reste de leur vie, et on ne les admettait à recevoir l'eucharistie qu'à leurs derniers moments. †

Il semble qu'on ne doive pas imposer la pénitence solennelle aux femmes. Car l'homme auquel on impose la pénitence solennelle doit se faire raser la tête, ce qui ne convient pas aux femmes, d'après l'Apôtre (1 Cor., chap. 11). Elles ne doivent donc pas faire la pénitence solennelle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La femme porte sa chevelure en signe de soumission, tandis qu'il n'en est pas de même de l'homme. C'est pourquoi il ne convient pas que dans la pénitence les femmes aient la tête rasée comme les hommes.

***Objection N°2.***

Il semble qu'on doive l'imposer aux clercs ; car on l'impose à cause de la gravité du péché. Or, le même péché est plus grave dans un clerc que dans un laïque. On doit donc imposer cette pénitence à un clerc plutôt qu'à un laïque.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique dans le même genre de péché un clerc pèche qu'un laïque, cependant on ne lui enjoint pas la pénitence solennelle de peur de rendre méprisable son caractère ; par conséquent on n'use pas de déférence envers la personne, mais envers l'ordre.

***Objection N°3.***

Il semble que tout prêtre puisse l'imposer. Car il appartient à celui qui a les clefs d'absoudre au tribunal de la pénitence. Or, un simple prêtre a les clefs. Il peut donc être le ministre de cette espèce de pénitence.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les grands péchés ont besoin de grande précaution pour se guérir. C'est pour cela qu'on réserve à l'évêque seul l'injonction de la pénitence solennelle qui ne se fait que pour des péchés très graves.

***Conclusion.***

La pénitence publique et solennelle ne doit pas être imposée aux clercs pour éviter le scandale, mais elle peut être imposée aux autres hommes et aux femmes ; c'est à l'évêque à l'imposer, et elle ne doit l'être qu'une fois ; mais la pénitence publique et no solennelle peut être imposée plusieurs fois aux clercs comme aux autres.

Il faut répondre que toute pénitence solennelle est publique, mais non réciproquement. Car la pénitence solennelle se fait de cette manière. Au commencement du carême ces pénitents se présentent avec leurs curés à l'évêque de la ville devant les portes de l'église, vêtus d'un sac, pieds nus, les yeux baissés à terre, la tête rasée, et quand ils sont entrés dans l'église, l'évêque dit avec le clergé les sept psaumes de la pénitence, puis il leur impose les mains, répand sur eux de l'eau bénite, leur met de la cendre sur la tête, leur couvre le cou avec un cilice, et leur annonce d'une voix lamentable que comme Adam a été chassé du paradis, de même ils sont bannis de l'Église. Puis il ordonne aux ministres de les conduire hors de l'Église, et le clergé qui les suivait chante ces paroles : In sudore vultûs tui, etc. Le jour de la cène tous les ans ils sont ramenés dans l'église par leurs curés, et ils y restent jusqu'à l'octave de Pâques, mais sans communier et sans recevoir le baiser de paix. Cela devait se faire ainsi tous les ans, tant que l'entrée de l'église leur était interdite. La réconciliation dernière était réservée à l'évêque[1], qui seul a le droit d'imposer la pénitence solennelle (hæc hab., chap. 64, dist. 50). Cette pénitence peut être imposée aux hommes et aux femmes, mais

1 Il est plus probable, comme le prouve Billuart, que cette réconciliation dernière n'était pas la réconciliation avec Dieu par l'absolution sacramentelle qu'elle supposait mais seulement la réconciliation avec l'Église quant aux offrandes et à la participation à l'eucharistie. Dans les

elle ne peut pas l'être aux clercs, à cause du scandale[1]. On ne doit imposer cette pénitence que pour un péché qui aurait ému la ville entière[2]. La pénitence publique et qui n'est pas solennelle est celle qui se fait à la face de l'Église mais non avec la solennité dont nous venons de parler ; comme un pèlerinage qu'on fait à travers le monde un bâton à la main. Cette pénitence peut être réitérée et imposée par un simple prêtre. On peut aussi l'enjoindre à un clerc. Cependant quelquefois la pénitence solennelle se prend pour la pénitence publique. Et c'est ce qui fait qu'il y a des Pères qui en parlent diversement.

**28**

premiers siècles, comme aujourd'hui, on accordait aux pécheurs l'absolution sacramentelle, aussitôt qu'on les croyait suffisamment disposés. †

1 Noël Alexandre, Juenin et d'autres théologiens prétendent que les prêtres furent soumis à la pénitence solennelle pendant les trois premiers siècles, et qu'ils n'en furent dispensés qu'au quatrième. Mais l'opinion de saint Thomas, qui est adoptée par beaucoup d'autres, nous paraît la plus probable. †

2 Il n'y avait de soumis à la pénitence solennelle que les crimes les plus atroces, l'idolâtrie, la sodomie et l'homicide, ou les fautes qui se rapportaient directement à l'un de ces trois genres. †

# QUESTION 29 : DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION QUANT À SON ESSENCE ET À SON INSTITUTION

Question 29 : Du sacrement de l'extrême-onction quant à son essence et à son institution.....199
Article 1 : L'extrême-onction est-elle un sacrement ?.....200
Article 2 : L'extrême-onction ne forme-t-elle qu'un seul sacrement ?.....201
Article 3 : Ce sacrement a-t-il été institué par le Christ ?.....203
Article 4 : L'huile d'olive est-elle la matière convenable de ce sacrement ?.....204
Article 5 : Faut-il que l'huile ait été consacrée ?.....206
Article 6 : Faut-il que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque ?.....207
Article 7 : L'extrême-onction a-t-elle une forme ?.....208
Article 8 : La forme de l'extrême-onction doit-elle être prononcée à l'indicatif et non d'une manière déprécatoire ?.....209
Article 9 : Cette oraison déprécatoire est-elle la forme qui convient au sacrement de l'extrême-onction ?.....211

Après avoir parlé du sacrement de pénitence, nous devons nous occuper du sacrement de l'extrême-onction.

À l'égard de ce sacrement il y a cinq choses à examiner :

1. Les choses qui lui sont essentielles ;
2. Son effet ;
3. Son ministre ;
4. Le sujet auquel on doit le conférer et sur quelles parties du corps ;
5. Sa réitération.

Sur la première de ces considérations il y a neuf questions faire :

1. L'extrême-onction est-elle un sacrement ?[1]
2. Est-elle un sacrement unique ?
3. Ce sacrement a-t-il été institué par Jésus-Christ ?[2]
4. L'huile d'olive est-elle la matière convenable de ce sacrement ?[3]
5. Faut-il que l'huile ait été consacrée ?[4]
6. Faut-il que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque ?[5]

1 Il est de foi, contre les albigeois, les luthériens, les calvinistes et tous les autres sectaires que l'extrême-onction est un sacrement. C'est ce que le concile de Trente a ainsi défini (sess. 14) : Si quis dixerit extremam unctionem non esse verè et propriè sacramentum à Christo Domino nostro institutum et à Beato Jacobo apostolo promulgatum ; sed ritum tantùm acceptum à Patribus, aut figmentum humanum ; anathema sit. †

2 Il est de foi que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ, comme la défini le concile de Trente d'une manière générale (sess. 7, can. 1), et d'une manière particulière au sujet du sacrement de l'extrême-onction lui-même dans le décret que nous avons rapporté (art. 1). †

3 L'huile d'olive est la matière éloignée de ce sacrement, comme l'onction faite avec l'huile en est la matière prochaine, comme l'eau est la matière éloignée du baptême et l'ablution la matière prochaine. †

4 D'après le concile de Florence et le concile de Trente, l'huile doit être bénite par l'évêque. Intellexit Ecclesia, dit le concile de Trente, materiam esse oleum ab episcopo benedictum (sess. 14). Il y a des théologiens qui croient que cette bénédiction n'est nécessaire que de nécessité de précepte ; mais d'autres, en plus grand nombre, la croient nécessaire de nécessité de sacrement, et croient invalide le sacrement qui serait administré avec de l'huile et qui n'aurait pas été bénite à dessein. Dans la pratique on ne peut s'écarter de ce sentiment. †

5 Les conciles ayant déterminé que l'huile devait être bénite par l'évêque, Sylvius en conclut que sa bénédiction est de l'essence de la matière, et que le souverain pontife lui-même ne pourrait par une dispense donner ce droit à un autre qu'à un évêque. †

7. Ce sacrement a-t-il une forme ?[1]
8. La forme de ce sacrement doit-elle être exprimée par une prière déprécatoire ?[2]
9. Cette prière est-elle la forme convenable de ce sacrement ?[3]

## Article 1 : L'extrême-onction est-elle un sacrement ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble que l'extrême-onction soit un sacrement. Car comme on emploie de l'huile pour les infirmes, de même on en emploie pour les catéchumènes. Or, l'onction que l'on fait avec de l'huile aux catéchumènes n'est pas un sacrement. L'extrême-onction qu'on fait avec de l'huile aux infirmes n'en est donc pas un non plus.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'huile dont on oint les catéchumènes ne mène pas par cette onction à la rémission des péchés, parce que cet effet appartient au baptême, mais elle dispose au baptême d'une certaine manière, comme nous l'avons dit (4, dist. 6, quest. 2, art. 1, quest. 3, Réponse N°4, et 3a pars, quest. 71, art. 3). C'est pourquoi cette onction n'est pas un sacrement comme l'extrême-onction.

***Objection N°2.***

Les sacrements de l'ancienne loi ont été les signes des sacrements de la loi nouvelle. Or, l'extrême-onction n'a pas été figurée sous la loi ancienne. Elle n'est donc pas un sacrement de la loi nouvelle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce sacrement dispose immédiatement l'homme à la gloire, quand on le donne à ceux qui sortent de cette vie. Et parce que sous l'ancienne loi ce n'était pas encore le temps de parvenir à la gloire, parce que la loi n'a mené à rien de parfait, selon l'expression de saint Paul (Héb., 7, 19) il s'ensuit que ce sacrement n'a pas dû être figuré à l'avance par un sacrement qui lui répondît, comme par une figure du même genre ; quoiqu'il ait été figuré de quelque manière par des figures éloignées dans toutes les guérisons qui sont racontées dans l'Ancien Testament.

***Objection N°3.***

D'après saint Denis (De eccles. hier., chap. 3 et 5) tout sacrement existe pour purifier, pour illuminer ou pour perfectionner. Or l'extrême-onction n'est établie ni pour purifier, ni pour illuminer, parce qu'on attribue cela au baptême ; elle n'existe pas non plus pour perfectionner parce que d'après saint Denis (ibid. et chap. 2) cela appartient à la confirmation et à l'eucharistie. Donc l'extrême-onction n'est pas un sacrement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Saint Denis ne parle pas de l'extrême-onction, comme il ne parle ni de la pénitence, ni du mariage parce que son but n'est de parler des sacrements qu'autant qu'il est nécessaire pour faire connaître par leur moyen l'ordre établi dans la hiérarchie ecclésiastique par rapport aux ministres, à leurs

---

1 Le concile de Trente (sess. 14 De ext. unct., chap. 1) et le concile de Florence, dans son décret contre les Arméniens, reconnaissent que la forme de l'extrême-onction consiste dans ces paroles : Per istam sanctam unctionem, etc. †

2 S. Thomas, S. Bonaventure et plusieurs autres docteurs considèrent comme nulle la forme de ce sacrement qui serait à l'indicatif ; comme Ungo te oleo ; et leur sentiment est fondé (Voyez à ce sujet S. Liguori, liv. 6, n° 711). †

3 Cette formule indiquée par le concile de Trente, le concile de Florence et le Rituel romain est le plus communément employée. Dans certaines Églises elle peut varier à l'égard de certaines expressions, mais ces variations ne portent que sur des choses accidentelles. †

actions, et à ceux qui les reçoivent. Cependant puisque l'extrême-onction on obtient la grâce et la rémission des péchés, il n'est pas douteux que l'extrême-onction ait une puissance illuminative et purgative, comme le baptême, quoiqu'elle soit moindre.

Mais c'est le contraire. Les sacrements de l'Église subviennent suffisamment aux besoins de tout homme en tout état. Or, il n'y a que l'extrême-onction qui vienne en aide à ceux qui sortent de ce monde. Donc elle est un sacrement.

Les sacrements ne sont rien autre chose que des remèdes spirituels. Or, l'extrême-onction est un remède spirituel, parce qu'elle sert à la rémission des péchés, comme on le voit (Jacq., chap. 5). Elle est donc un sacrement.

***Conclusion.***

Puisque l'extrême-onction est utile pour la rémission des péchés et qu'elle se rapporte pas à un autre sacrement, elle n'est pas quelque chose de sacramentel.

Il faut répondre que parmi les choses que l'Église opère visiblement, il y a des sacrements comme le baptême, et des choses sacramentelles comme l'exorcisme. Entre les uns et les autres il y a cette différence, c'est qu'on appelle sacrement l'action de l'Église qui se rapporte à l'effet qu'on a principalement en vue dans l'administration des sacrements, tandis qu'on appelle sacramentelle l'action qui n'arrive pas à la vérité à cet effet, mais qui se rapporte cependant de quelque manière à cette action principale. Or, l'effet qu'on a en vue dans l'administration des sacrements, c'est de guérir la maladie du péché. D'où le prophète dit (Is., 27, 9) : Le fruit de toutes ces choses c'est l'expiation du péché. C'est pourquoi l'extrême-onction arrivant à cet effet, comme on le voit d'après les paroles de saint Jacques, et ne se rapportant pas à un autre sacrement, comme une chose qui lui est annexée, il est constant qu'elle n'est pas une chose sacramentelle, mais un sacrement[1]. [Q34-3] ;

## Article 2 : L'extrême-onction ne forme-t-elle qu'un seul sacrement ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble que l'extrême-onction ne forme pas qu'un seul sacrement. Car l'unité d'une chose vient de sa matière et de sa forme. Or, la forme de ce sacrement se répète plusieurs fois pendant qu'on l'administre, et sa matière est aussi employée plusieurs fois dans les onctions qu'on fait sur les différentes parties du corps. Elle ne forme donc pas qu'un seul sacrement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'unité d'un tout parfait n'est pas détruite par la diversité de matière ou de forme qui se rencontre dans les parties de ce tout. Ainsi il est évident que la chair et les os dont un homme est composé n'est ni la même matière ni la même forme. De même dans le sacrement de l'eucharistie et dans celui de l'extrême-onction la pluralité de la matière et de la forme ne détruit pas l'unicité du sacrement.

***Objection N°2.***

1 Le concile de Trente donne de l'existence de ce sacrement une raison de convenance, en disant que Dieu, qui a pris soin de mettre à la disposition de l'homme tous les secours dont il peut avoir besoin pour opérer son salut, n'a pas dû le laisser sans ressource à la mort, dans le moment où le démon redouble d'efforts pour nous ravir le fruit de toutes nos bonnes actions (sess. 14, Doctrina de sacramento Extremæ-unctionis). †

C’est l’onction qui est le sacrement, car il est ridicule de dire que c’est l’huile. Or, il y a plusieurs onctions. Donc il y a plusieurs sacrements.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Quoique ces actions soient absolument multiples, cependant elles sont unies dans une seule action parfaite qui est l’onction de tous les sens extérieurs où se trouve la source de la maladie intérieure.

***Objection N°3.***

Un sacrement qui est un ne doit être produit intégralement que par un seul ministre. Or, dans certains cas l’extrême-onction ne peut pas être conférée par un seul ministre, comme dans le cas où le prêtre viendrait à mourir après avoir fait la première onction. Car dans ce cas un autre prêtre doit continuer. L’extrême-onction n’est donc pas un seul sacrement.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Quoique dans l’eucharistie, si un prêtre vient à mourir après la consécration du pain, un autre prêtre puisse passer à la consécration du vin, en commençant où le premier en est resté, et qu’il puisse aussi prendre dès le commencement de la consécration sur une autre matière, cependant dans l’extrême-onction on ne peut pas reprendre ainsi dès le commencement, mais on doit toujours continuer ; parce que l’onction faite sur la même partie du corps est absolument comme une seconde consécration que l’on ferait sur la même hostie ; ce qui ne doit se faire d’aucune manière. Mais la pluralité des ministres ne détruit pas l’unicité du sacrement, parce qu’ils n’opèrent qu’instrumentalement ; comme un changement de marteaux ne détruit pas l’unité de l’œuvre d’un artisan.

Mais c’est le contraire. L’onction est par rapport à ce que sacrement ce que l’immersion est par rapport au baptême. Or, plusieurs immersions ne forment qu’un seul sacrement de baptême. Donc la pluralité des onctions ne produit dans l’extrême-onction qu’un seul sacrement.

S’il n’y avait pas qu’un seul sacrement, après avoir fait la première onction, il ne faudrait pas pour achever le sacrement qu’on fit la seconde, parce que tout sacrement a l’être parfait par lui-même. Comme cela est faux, il s’ensuit qu’il n’y a qu’un seul sacrement.

***Conclusion.***

Quoique l’extrême-onction soit produite par plusieurs actions, néanmoins elle ne forme qu’un seul sacrement, puisque ces actions ont pour but de signifier et de produire une seule et même chose.

Il faut répondre qu’on dit de trois manières qu’une chose est une numériquement :

1. On le dit de l’indivisible qui n’est pas multiple en puissance, tels que le point et l’unité ;
2. On le dit de ce qui est continu, qui est un en acte, mais multiple en puissance, telle que la ligne ;
3. On le dit de ce qui est parfait, et qui se compose de plusieurs parties ; comme une maison qui se compose d’une certaine manière de beaucoup de choses en acte, mais qui concourent toutes à un effet unique.

C’est de cette manière qu’on dit de tous les sacrements qu’ils sont un, en ce sens que toutes les choses qui sont dans un sacrement se réunissent pour signifier ou pour produire le même effet ; car les sacrements sont tout à la fois causes et signes. C’est pourquoi quand une seule action suffit pour que la signification soit parfaite, l’unité du sacrement consiste uniquement dans cette action, comme on le voit pour la confirmation. Quand la signification du sacrement est possible avec une ou plusieurs actions, alors le sacrement peut être parfaitement conféré par une action ou par plusieurs, comme le baptême qui se confère également par une et par trois immersions. Car l’ablution que le

baptême signifie peut avoir lieu par une seule immersion et par plusieurs. Quand la signification ne peut être parfaite que par plusieurs actions, alors il faut plusieurs actions pour la perfection du sacrement, comme on le voit dans l'eucharistie. Car la réfection corporelle qui signifie la réfection spirituelle ne peut se faire que par le boire et le manger. Il en est de même dans l'extrême-onction, parce qu'on ne peut signifier parfaitement la guérison des plaies intérieures qu'en appliquant le remède aux différentes sources du mal[1]. C'est pourquoi la perfection de ce sacrement exige plusieurs actions.

## Article 3 : Ce sacrement a-t-il été institué par le Christ ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble que ce sacrement n'ait pas été institué par le Christ. Car l'Évangile parle de l'institution des sacrements que le Christ a établis, comme de l'eucharistie et du baptême. Mais il ne fait aucune mention de l'extrême-onction. Donc le Christ ne l'a pas établie.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Seigneur a fait et dit beaucoup de choses qui ne sont pas dans l'Évangile. Car les évangélistes ont pris soin surtout de rapporter les choses qui sont de nécessité de salut et qui regardent l'ordre de l'Église. C'est pourquoi ils ont raconté l'institution du baptême, de la pénitence, de l'eucharistie et de l'ordre fait par le Christ, plutôt que celle de l'extrême-onction et de la confirmation qui ne sont pas nécessaires au salut, et qui n'appartiennent ni à la disposition ni a la distinction des membres de l'Église. Cependant il est fait mention de l'onction de l'huile dans l'Évangile (Marc, chap. 6) où il est dit que les apôtres oignaient d'huile les infirmes[2].

***Objection N°2.***

Le Maître des sentences dit expressément (4, dist. 23) que ce sacrement a été institué par les apôtres. Donc le Christ ne l'a pas institué par lui-même.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Maître des sentences dit que ce sacrement a été établi par les apôtres, parce que son institution nous a été promulguée par l'enseignement des apôtres.

***Objection N°3.***

Le Christ a conféré par lui-même les sacrements qu'il a institués, comme on le voit à l'égard de l'eucharistie et du baptême. Or, il n'a conféré l'extrême-onction à personne. Donc il ne l'a pas institué par lui-même.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ n'a conféré que les sacrements qu'il a reçus lui-même pour servir d'exemple. Or, il ne convenait pas qu'il eût reçu la pénitence et l'extrême-onction, parce qu'il était sans péché ; c'est pour cela qu'il ne les a pas conférés.

1 Ainsi chaque onction est une matière partielle qui tend à constituer une matière unique, et chaque formule qui répond à chaque onction est aussi une forme partielle qui tend à une forme unique. Nous verrons d'ailleurs (quest. 32, art. 6) si chacune de ces onctions est de l'essence du sacrement. †

2 Cette action, rapportée par saint Marc, ne s'entend que de la guérison du corps, mais elle fut le signe du sacrement des infirmes que le Christ devait instituer plus tard. C'est ce qui a fait dire au concile de Trente qu'il fut d'abord insinué dans saint Marc, à Christo Domino nostro apud Marcum quidem insinuatum (sess. 14, chap. 1). †

Mais c'est le contraire. Les sacrements de la loi nouvelle sont plus nobles que ceux de la loi ancienne. Or, tous les sacrements de la loi ancienne ont été établis par Dieu. Donc à plus forte raison tous les sacrements de la loi nouvelle ont été institués par le Christ lui-même.

Il appartient au même d'établir et de détruire ce qui est établi. Or, l'Église qui a dans les successeurs des apôtres l'autorité qu'ont eue les apôtres eux-mêmes, ne pourrait pas effacer le sacrement de l'extrême-onction. Donc ce ne sont pas les apôtres qui l'ont établi, mais le Christ lui-même.

***Conclusion.***

Puisque le sacrement de l'extrême-onction tire son institution et son efficacité qui ne peut lui venir que de Dieu, on doit dire qu'il a été institué par le Christ comme les autres sacrements, quoiqu'il ait été promulgué par les apôtres.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux opinions différentes. Il y en a qui disent que le Christ n'a pas établi par lui-même ce sacrement, ni le sacrement de confirmation, mais qu'il les a laissé instituer par les apôtres[1], parce que comme ces deux sacrements confèrent la plénitude de la grâce, ils n'ont pu être établis avant que l'Esprit-Saint ne fût pleinement envoyé. C'est ce qui fait qu'ils appartiennent tellement à la loi nouvelle, qu'ils n'ont pas été figurés sous la loi ancienne. Mais cette raison n'est pas très concluante. Car comme le Christ avant sa passion a promis la plénitude de la mission de l'Esprit-Saint, de même il a pu instituer les sacrements. — C'est pourquoi d'autres disent que le Christ a institué tous les sacrements par lui-même ; mais qu'il a promulgué par lui-même ceux qui offraient le plus de difficulté à être crus, et qu'il a réservé aux apôtres le soin de promulguer les autres[2], comme l'extrême-onction et la confirmation. Cette opinion paraît d'autant plus probable, que les sacrements appartiennent au fondement de la loi, et que pour ce motif leur institution appartient au législateur. Une autre raison, c'est qu'ils tirent de leur institution leur efficacité que la puissance divine a pu seule mettre en eux.

## Article 4 : L'huile d'olive est-elle la matière convenable de ce sacrement ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble que l'huile d'olive ne sont pas la matière convenable de ce sacrement. Car ce sacrement se rapporte immédiatement à l'incorruptibilité. Or, l'incorruptibilité est signifiée par la baume qu'on met dans le chrême. Donc le chrême serait plus convenablement la matière de ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'incorruptibilité de la gloire n'est pas une chose qui soit contenue dans ce sacrement. Il n'est donc pas nécessaire que la signification de cette chose réponde à la matière, et par conséquent il ne faut pas que le baume entre dans la matière de ce sacrement. Car le baume, à cause de son odeur, se rapporte à la bonté de la renommée dont ceux qui sortent de ce monde n'ont plus besoin pour eux-mêmes. Il leur suffit d'avoir la pureté de la conscience qui est signifiée par l'huile[3].

1 D'après la décision du concile de Trente on ne pourrait plus soutenir cette opinion. Voyez d'ailleurs ce que nous en avons dit (3a pars, quest. 64, art. 2). †

2 L'extrême-onction a été promulguée par saint Jacques, comme l'a dit le concile de Trente. Mais on ne sait à quelle époque le Christ l'a établie ; on croit qu'il l'a établie après sa résurrection, quand il parlait du royaume de Dieu avec ses apôtres et qu'il établit la pénitence dont l'extrême-onction est le complément. †

3 Si le baume ajouté à l'huile était en assez grande quantité pour que le mélange cessât d'être de l'huile, la matière ne serait pas suffisante, d'après Palud. (dist. 23, quest. 2, art. 1) ; Domin. (quest. 1, art. 3.), etc. †

***Objection N°2.***

Ce sacrement est un remède spirituel. Or, le remède spirituel est signifié par l'application du vin, comme on le voit dans la parabole du samaritain (Luc, chap. 10). Donc le vin serait aussi une matière plus convenable pour ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le vin guérit en mordant, au lieu que l'huile le fait en adoucissant. C'est pour cela que la guérison que le vin opère appartient à la pénitence plutôt qu'à l'extrême-onction.

***Objection N°3.***

Où le péril est le plus grand, le remède doit aussi être le plus commun. Or, l'huile d'olive n'est pas un remède très commun, car on n'en trouve pas dans tous les pays. Puisque ce sacrement se confère à ceux qui sortent de ce monde et qui sont dans le plus grand danger, il semble que l'huile d'olive ne soit pas la matière convenable.

***Réponse à l'objection N°3 :***

À la vérité l'huile d'olive ne se récolte pas partout, mais on peut facilement la transporter dans tous les lieux. — D'ailleurs, ce sacrement n'est pas tellement nécessaire', que ceux qui sortent de ce monde sans lui ne puissent faire leur salut.

Mais c'est le contraire. Saint Jacques détermine l'huile pour la matière de ce sacrement. Or, on ne donne proprement le nom d'huile qu'à l'huile d'olive. Cette huile est donc la matière de ce sacrement.

La guérison spirituelle est signifiée par l'onction de l'huile ; comme on le voit par ces paroles du prophète (Is., 1, 6) : Cette plaie sanglante n'a été ni pansée ni adoucie avec l'huile. L'huile est donc la matière convenable de ce sacrement.

***Conclusion.***

Puisque l'huile d'olive est un lénitif qui se répand et qui pénètre jusque dans les parties les plus intimes, elle est la matière qui convient pour le sacrement de l'extrême-onction, qui doit opérer la guérison spirituelle d'une manière douce et parfaite.

Il faut répondre que le remède spirituel qu'on prend à la fin doit être parfait, puisque après celui-là il n'en reste plus d'autres ; et il doit être doux pour ne pas détruire l'espérance qui est surtout nécessaire à ceux qui sortent de cette vie, mais pour l'exciter. Or, l'huile est lénitive ; elle guérit jusqu'aux parties les plus intimes, et elle tend à se répandre. C'est pourquoi sous ces deux rapports elle est la matière convenable de l'extrême-onction. Et comme on donne principalement le nom d'huile à la liqueur de l'olive, tandis qu'on n'appelle ainsi la liqueur des autres plantes que par suite de l'analogie qu'elles ont avec celle-là ; il s'ensuit que l'on employe de l'huile d'olive pour la matière de ce sacrement[1].

1 Le concile de Trente dit expressément que la matière de ce sacrement est l'huile d'olive ; cujus materia est oleum olivæ. Le catéchisme du concile de Trente est aussi très formel, et il dit que l'huile désignée par le concile de Trente est l'huile d'olive : Liquor scilicet non ex quavis pingui et crassa natura, sed ex olearum baccis tantummòdo expressu (De Extrem.-unct. sacramento, n°9). †

## Article 5 : Faut-il que l'huile ait été consacrée ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que l'huile ait été consacrée. Car ce sacrement a une sanctification produite dans l'usage par la forme des paroles. Une sanctification reste donc superflue, si elle se rapporte à la matière.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La première sanctification appartient à la matière considérée en elle-même, tandis que la seconde appartient plutôt à son usage, selon qu'elle confère en acte son effet. C'est pourquoi ni l'une ni l'autre n'est superflue ; parce que les instruments tirent aussi leur efficacité de l'ouvrier et quand on les fait et quand on les applique à l'acte.

***Objection N°2.***

Les sacrements ont leur efficacité et leur signification dans leur matière même. Or, la signification de l'effet de ce sacrement convient à l'huile d'après sa propriété naturelle, et son efficacité résulte de l'institution divine. Il n'est donc pas nécessaire que sa matière ait été sanctifiée.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette efficacité qui résulte de l'institution même du sacrement est appliquée à cette matière par la sanctification.

***Objection N°3.***

Le baptême est un sacrement plus parfait que l'extrême-onction. Car dans le baptême on n'exige pas que la matière ait été préalablement sanctifiée, comme condition nécessaire au sacrement. On ne doit donc pas l'exiger non plus pour l'extrême-onction.

Mais c'est le contraire. Car dans toutes les autres onctions la matière a été consacrée à l'avance. Donc, puisque ce sacrement est une onction, il demande une matière consacrée.

***Conclusion.***

L'huile qu'on emploie pour matière dans l'extrême-onction doit être consacrée.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui disent que l'huile simple est la matière de ce sacrement, et que le sacrement se consomme dans la sanctification même de l'huile qui se fait par l'évêque. Mais cette opinion est fausse, comme cela est manifeste d'après ce que nous avons dit sur l'eucharistie (in 4, dist. 8, quest. 2, art. 1, quest. 1, ad 2) où nous avons montré qu'il n'y avait que ce sacrement qui consiste dans la consécration de la matière. — C'est pourquoi il faut dire que l'extrême-onction consiste dans l'onction elle-même, comme le baptême dans l'ablution, et que la matière de ce sacrement est l'huile sanctifiée. On peut donner trois raisons du motif pour lequel on exige la sanctification de la matière dans ce sacrement et dans quelques autres. La première c'est que toute l'efficacité des sacrements descend du Christ. C'est pourquoi les sacrements dont il a fait usage lui-même tirent leur efficacité de son usage même ; c'est ainsi qu'il a conféré aux eaux une puissance régénératrice par le contact de sa chair. Comme il n'a pas fait l'usage de l'extrême-onction ni

d’aucune onction corporelle, il s’ensuit que la sanctification de la matière est requise pour toutes ces onctions. La seconde cause résulte de la plénitude de la grâce que ce sacrement confère au point que non seulement il enlève la faute, mais encore les restes du péché et l’infirmité du corps. La troisième provient de ce que son effet corporel, c’est-à-dire la guérison n’est pas produite par la propriété naturelle de la matière, et c’est pour cela qu’il faut que cette efficacité lui soit donnée par la sanctification.

La réponse à la troisième objection est évidente d’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article.).

## Article 6 : Faut-il que la matière de ce sacrement soit consacrée par l’évêque ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble qu’il ne soit pas nécessaire que la matière de ce sacrement soit consacrée par l’évêque. Car la consécration de la matière dans le sacrement de l’eucharistie est plus noble que dans celui de l’extrême-onction. Or, un prêtre peut consacrer la matière dans l’eucharistie. Donc il peut aussi la consacrer dans l’extrême-onction.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Le sacrement de l’eucharistie consiste dans la sanctification même de la matière, mais non dans son usage. C’est pourquoi, à proprement parler, ce qui est la matière de ce sacrement n’est pas quelque chose de consacré. Par conséquent on n’exige pas une sanctification de la matière faite préalablement par l’évêque, mais on exige la sanctification de l’autel, des vases et du prêtre lui-même, et elle ne peut être faite que par l’évêque. Ainsi dans ce sacrement on montre aussi que la puissance sacerdotale découle de l’évêque, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 3). C’est pourquoi le prêtre peut faire cette consécration de la matière qui est en elle-même un sacrement, tandis qu’il ne peut faire celle qui est comme une chose sacramentelle qui se rapporte à un sacrement qui consiste dans l’usage des fidèles ; parce que par rapport au corps véritable du Christ il n’y a pas d’ordre supérieur au sacerdoce, mais par rapport à son corps mystique l’ordre épiscopal est au-dessus de l’ordre sacerdotal, comme nous le verrons (quest. 40, art. 4).

***Objection N°2.***

Dans les œuvres corporelles l’art le plus noble ne prépare jamais la matière à celui qui l’est moins ; car l’art qui fait usage des choses est plus noble que celui qui les prépare, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 25). Or, l’évêque est au-dessus du prêtre. Il ne prépare donc pas la matière pour le sacrement dont le prêtre a l’usage. Et comme le prêtre dispense l’extrême-onction, ainsi que nous le dirons (quest. 31), il s’ensuit que la consécration de la matière n’appartient pas à l’évêque.

***Réponse à l’objection N°2 :***

La matière d’un sacrement n’est pas la matière avec laquelle celui qui s’en sert produit quelque chose comme dans les arts mécaniques, mais la matière en vertu de laquelle un effet est produit. Ainsi elle participe sous un rapport à la nature de la cause efficiente en ce qu’elle est un instrument de l’opération divine. C’est pourquoi il faut qu’elle reçoive cette vertu d’un art ou d’un pouvoir supérieur. Car dans les causes actives plus l’agent est élevé et plus il est parfait ; tandis que dans les causes purement matérielles plus elles se rapprochent de la matière et plus elles sont imparfaites.

Mais c’est le contraire. La matière est consacrée par l’évêque pour les autres onctions. Donc elle doit l’être aussi pour celle-ci.

***Conclusion.***

La matière de l’extrême-onction doit être consacrée par l’évêque, pour montrer que le pouvoir sacerdotal découle du pouvoir épiscopal.

Il faut répondre que le ministre d’un sacrement n’en produit pas l’effet par sa propre vertu, comme l’agent principal ; mais il le produit par l’efficacité du sacrement qu’il dispense. Cette efficacité descend par ordre ou par degrés du Christ d’abord et ensuite de lui dans les autres, c’est-à-dire dans le peuple par l’intermédiaire de ses ministres qui dispensent les sacrements, et dans les ministres inférieurs par l’intermédiaire des ministres supérieurs qui sanctifient la matière. C’est pourquoi dans tous les sacrements qui ont besoin d’une matière sanctifiée, la première sanctification de la matière se fait par l’évêque, et quelquefois l’usage a lieu par le prêtre, pour montrer le pouvoir sacerdotal découle du pouvoir épiscopal, d’après ces paroles du Psalmiste (Ps. 132, 2) : Comme un parfum précieux répandu sur la tête, c’est-à-dire sur le Christ, qui descend d’abord sur la barbe d’Aaron et qui coule ensuite sur le bord de ses vêtements[1].

## Article 7 : L’extrême-onction a-t-elle une forme ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble que ce sacrement n’ait pas une forme. Car puisque l’efficacité des sacrements vient de leur institution ainsi que de leur forme, il faut que la forme soit donnée par celui qui les institue. Or, on ne trouve pas que la forme de l’extrême-onction ait été donnée ni par le Christ, ni par les apôtres. Donc ce sacrement n’a pas de forme.

***Réponse à l’objection N°1 :***

L’Écriture sainte est communément mise à la disposition de tout le monde. C’est pourquoi la forme du baptême qui peut être conféré par tout le monde doit y être exprimée, et il en est de même de la forme de l’eucharistie qui exprime la foi à l’égard de ce sacrement, laquelle est de nécessité de salut. Mais les formes des autres sacrements ne se trouvent pas dans l’Écriture ; l’Église les a reçues de la tradition des apôtres qui les ont reçues du Seigneur, comme le dit saint Paul (1 Cor., 11, 23) : Car j’ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis, etc.

***Objection N°2.***

Les choses qui sont de nécessité de sacrement sont observées de la même manière par tout le monde. Or, il n’y a rien de plus nécessaire pour un sacrement qui a une forme que cette forme même. Par conséquent puisqu’il n’y a pas de forme généralement observée par tout le monde dans ce sacrement, car on se sert de paroles diverses, il semble qu’il n’ait pas de forme.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Les paroles qui sont de l’essence de la forme, c’est-à-dire la prière déprécatoire, sont dites par tout le monde ; mais les autres qui sont de bienséance ne sont pas ainsi universellement observées.

1 Si l’on s’était servi d’une autre huile que de l’huile des infirmes, et qu’on eût pris par inadvertance du saint chrême ou de l’huile des catéchumènes, on devrait recommencer le sacrement, mais sans solennité, pour éviter le scandale. Saint Alphonse pense que dans le cas de nécessité, à défaut de l’huile des infirmes, on pourrait conditionnellement se servir de l’huile des catéchumènes ou du saint chrême (liv. 6, n° 719), sauf à réitérer le sacrement quand on aurait pu se procurer une matière certaine. †

***Objection N°3.***

Dans le baptême la forme n'est requise que pour la sanctification de la matière. Car l'eau a été sanctifiée par la parole de vie pour effacer les péchés comme le dit Hugues de Saint-Victor (De sacr., liv. 2, part. 6, chap. 2). Or l'extrême-onction a une matière qui a été sanctifiée à l'avance. Elle n'a donc pas besoin d'une forme verbale.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La matière du baptême a par elle-même une certaine sanctification qui provient du contact même de la chair du Sauveur, mais elle reçoit de la forme des paroles une sanctification qui sanctifie en acte. De même après la sanctification de la matière de l'extrême-onction considérée en elle-même, on requiert la sanctification dans l'usage par laquelle elle sanctifie en acte.

Mais c'est le contraire. Le Maître des sentences (4, dist. 1) que tout sacrement de la loi nouvelle consiste dans les choses et les paroles. Or, les paroles sont la forme du sacrement. Donc puisque l'extrême-onction est un sacrement de la loi nouvelle, il semble qu'elle ait une forme.

L'usage général de l'Église universelle c'est qu'on fasse usage de certaines paroles en conférant ce sacrement.

***Conclusion.***

Puisque la signification de la matière est commune à beaucoup de choses, et qu'elle n'est déterminée à un effet positif et certain que par la forme des paroles, il est évident que la forme des paroles de l'extrême-onction, comme des autres sacrements, doit être déterminée.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit qu'il n'y avait pas de forme nécessaire pour ce sacrement. Mais cette opinion paraît déroger à l'effet de l'extrême-onction, car tout sacrement agit en signifiant ce qu'il opère. Or, la signification de la matière n'est restreinte à un effet déterminé que par la forme des paroles, puisqu'elle peut se rapporter à une foule de choses. C'est pourquoi dans tous les sacrements de la nouvelle qui produisent ce qu'ils figurent, il faut qu'il y ait des choses et des paroles[1]. En outre saint Jacques (chap. 5) paraît constituer toute la vertu de ce sacrement dans la prière qui en est la forme, comme nous le dirons (Réponse N°2, et art. 8 et 9 suiv.). C'est pour ce motif que cette opinion paraît présomptueuse et erronée. Il faut donc dire que, comme on le fait communément, que l'extrême-onction a une forme déterminée ainsi que les autres sacrements.

## Article 8 : La forme de l'extrême-onction doit-elle être prononcée à l'indicatif et non d'une manière déprécatoire ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble que la forme de l'extrême-onction doive s'exprimer à l'indicatif et non d'une manière déprécatoire. Car tous les sacrements de la loi nouvelle ont un effet certain. Or, la certitude de l'effet ne s'exprime dans les formes des sacrements que par l'indicatif ; comme quand on dit : Ceci est mon corps ou Je vous baptise, etc. La forme de ce sacrement doit donc être à l'indicatif.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce sacrement, comme les autres, est certain considéré en lui-même, mais son effet peut être empêché par les mauvaises dispositions de celui qui le reçoit ; quoiqu'il se soumette au sacrement

1 Selon l'expression du concile de Florence : Omnia sacramenta tribu perficiuntur ; videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri. †

par l'intention il peut n'en retirer aucun effet. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité à l'égard de ce sacrement et des autres dans lesquels on obtient toujours un effet.

***Objection N°2.***

On doit exprimer dans les formes des sacrements l'intention du ministre qui est requise pour le sacrement. Or, on n'exprime l'intention de conférer un sacrement que par l'indicatif. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'intention est suffisamment exprimée dans l'acte même que l'on fait entrer dans la forme en disant : Par cette onction sainte, etc.

***Objection N°3.***

Dans certaines Églises on dit ces paroles en conférant ce sacrement : J'oins ces yeux avec l'huile sanctifiée au nom du Père, etc., et cette formule est conforme aux autres formes des sacrements. Il semble donc que ce soit dans ces paroles que consiste la forme de ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ces paroles à l'indicatif que quelques-uns ont coutume de mettre avant la prière ne sont pas la forme de l'extrême-onction, mais elles sont une disposition à cette forme, dans le sens que ces paroles déterminent l'intention du ministre à l'égard de cet acte.

Mais c'est le contraire. Ce qui est la forme d'un sacrement il faut que tout le monde l'observe. Or, les paroles que nous venons de citer ne se disent pas d'après la coutume de toutes les Églises, mais on ne se sert que de cette forme déprécatoire : Que le Seigneur vous accorde par cette onction sainte et par sa pieuse miséricorde le pardon de toutes les fautes que vous avez faites par la vue, etc. La forme de ce sacrement est donc déprécatoire.

Il semble que cela résulte aussi des paroles de saint Jacques qui attribue l'efficacité de ce sacrement à la prière. La prière de la foi, dit-il, sauvera le malade (5, 15). Donc puisque l'efficacité du sacrement vient de la forme, il semble que la forme de l'extrême-onction soit déprécatoire.

***Conclusion.***

Puisque ce sacrement n'a pas d'effet qui résulte toujours de l'action du ministre[1], sa forme ne peut pas s'exprimer à l'indicatif, mais on doit la rendre déprécatoire.

Il faut répondre que la forme de ce sacrement est déprécatoire, comme on le voit par les paroles de saint Jacques et d'après l'usage de l'Église romaine qui n'emploie que des formules déprécatoires dans l'administration de ce sacrement. On peut en donner plusieurs raisons.

1. Parce que celui qui reçoit ce sacrement est privé de ses propres forces et par conséquent il a besoin d'être aidé par ses prières.
2. Parce qu'on le donne à ceux qui sortent de ce monde, qui cessent déjà d'être de l'Église, et qui reposent dans les mains de Dieu seul. C'est pour cela qu'on les lui recommande par la prière.
3. Parce que ce sacrement n'a pas d'effet qui résulte toujours de l'action de celui qui l'administre, même quand tout ce qui est de l'essence du sacrement a été bien accompli, comme le caractère dans le baptême et la confirmation, la transsubstantiation dans l'eucharistie, et la rémission du péché dans la pénitence, quand on a la contrition qui est de l'essence du sacrement de pénitence et non de l'essence de l'extrême-onction[2]. C'est

1 Même quand tout ce qui appartient au sacrement a été convenablement rempli. †

pourquoi la forme ne peut pas être à l'indicatif dans ce sacrement, comme dans les autres. [Q30-2] ; [Q30-2b] ;

## Article 9 : Cette oraison déprécatoire est-elle la forme qui convient au sacrement de l'extrême-onction ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble que l'oraison déprécatoire ne soit pas la forme qui convienne à ce sacrement. Car dans les formes des autres sacrements il est fait mention de la matière, comme on le voit dans la confirmation, et il n'en est pas parlé dans la forme qui nous occupe.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La matière de l'extrême-onction peut être désignée par l'acte de l'onction, tandis que la matière de la confirmation ne l'est pas par l'acte exprimé dans la forme. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

***Objection N°2.***

Comme l'effet de l'extrême-onction est produit en nous par la miséricorde divine, de même celui des autres sacrements. Or, il n'est pas fait mention de la miséricorde divine dans les formes des autres sacrements, mais on parle plutôt de la Trinité et de la passion. Il devrait donc en être de même dans cette formule.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La miséricorde se rapporte à la misère, et parce qu'on donne l'extrême-onction dans un état de misère c'est-à-dire d'infirmité, c'est pour cela qu'il est fait mention de la miséricorde dans ce sacrement plutôt que dans les autres.

***Objection N°3.***

Ce sacrement a un double effet d'après le Maître des sentences (4, dist. 23). Or, dans la formule dont nous parlons il n'est fait mention que d'un seul. Elle parle de la rémission des péchés, mais non de la guérison du corps à laquelle saint Jacques rapporte la prière de la foi, en disant (5, 15) : La prière de la foi sauvera le malade. Donc cette forme n'est pas convenable.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On doit exprimer dans la forme l'effet principal et qui est toujours produit par le sacrement, à moins qu'il n'y ait faute de la part de celui qui le reçoit. Cet effet n'est pas la santé du corps, comme on le verra (quest. suiv., art. 1 et 2) quoiqu'il soit produit quelquefois. C'est pour cela que saint Jacques attribue cet effet à la prière qui est la forme de ce sacrement.

***Conclusion.***

La forme convenable pour l'extrême-onction est celle dont l'Église se sert en disant : Per istam sanctam, etc.

Il faut répondre que la prière que nous avons citée est la forme convenable de l'extrême-onction. Car elle indique le sacrement par ces mots : Per istam sanctam unctionem ; elle désigne ce

2 S. Thomas ne veut pas dire ici que la contrition n'est pas essentielle à celui qui reçoit ce sacrement, et qu'il peut être pardonné sans elle, mais il veut dire qu'elle n'est pas de l'essence de l'extrême-onction comme de l'essence de la pénitence, dans le sens qu'elle n'est pas la matière de ce sacrement et une de ses parties essentielles et intégrantes. †

qui opère dans le sacrement en ajoutant : divinam misericordiam, et elle en fait connaître l'effet par les mots remissionis peccatorum. [Q30-2] ;

**29**

# QUESTION 30 : DE L'EFFET DE L'EXTRÊME-ONCTION

Question 30 : De l'effet de l'extrême-onction.....212
Article 1 : L'extrême-onction sert-elle à la rémission des péchés ?.....212
Article 2 : La santé corporelle est-elle un effet de l'extrême-onction ?.....214
Article 3 : Ce sacrement imprime-t-il caractère ?.....215

Nous devons ensuite nous occuper de l'effet de l'extrême-onction.

À cet égard trois questions se présentent :

1. L'extrême-onction est-elle utile pour la rémission des péchés ?[1]
2. La santé corporelle est-elle un effet de ce sacrement ?[2]
3. Ce sacrement imprime-t-il caractère ?

## Article 1 : L'extrême-onction sert-elle à la rémission des péchés ?

**30**

***Objection N°1.***

Il semble que l'extrême-onction ne serve pas à la rémission des péchés. Car à l'égard de ce qui peut être fait par une chose on n'en exige pas une autre. Or, pour la rémission des péchés on requiert la pénitence dans celui qui a reçu l'extrême-onction. Les péchés ne sont donc pas remis par ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoiqu'on puisse obtenir l'effet principal d'un sacrement sans recevoir actuellement ce sacrement, ou sans sacrement, ou par un autre sacrement par voie de conséquence, on ne peut cependant jamais obtenir cet effet sans avoir le désir de recevoir le sacrement qu'il produit. C'est pourquoi la pénitence ayant été principalement établie contre le péché actuel, tout autre sacrement qui efface le péché actuel par voie de conséquence n'empêche pas la pénitence d'être nécessaire.

1 Il est de foi que l'extrême-onction confère la grâce, qu'elle remet les péchés et soulage les malades. C'est ce qu'a décidé le concile de Trente (sess. 14, can. 2). †

2 Cet article est une réfutation de l'erreur des Grecs qui prétendaient que l'extrême-onction ne peut jamais servir pour le salut du corps. Erasme a renouvelé la même erreur. †

***Objection N°2.***

Dans le péché il n'y a que trois choses, la tache, la peine que l'on mérite et les restes du péché. Or, par l'extrême-onction le péché n'est pas remis quant à la tâche sans la contrition qui le remet même sans l'onction ; il n'est pas remis non plus quant à la peine, parce que si l'on recouvre la santé on est tenu d'accomplir la satisfaction qui a été enjointe ; il ne l'est pas davantage quant aux restes du péché, parce que les dispositions qui résultent des actes antérieurs subsistent encore, comme on le voit après la convalescence. Il ne produit donc la rémission des péchés d'aucune manière.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'extrême-onction remet le péché d'une certaine manière sous ces trois rapports. Car quoique le péché ne soit pas remis quant à la tâche sans la contrition, cependant l'extrême-onction au moyen de la grâce qu'elle confère fait que ce mouvement du libre arbitre contre le péché soit la contrition, comme cela peut arriver aussi dans l'eucharistie et la confirmation. De même elle diminue aussi la peine temporelle[1] qu'on mérite, mais par voie de conséquence en ce qu'elle enlève la faiblesse spirituelle, parce que celui qui est fort porte plus facilement la même peine que celui qui est faible. Il ne faut donc pas que la mesure de la satisfaction soit pour cela affaiblie. Quant aux restes du péché on n'entend pas ici par là les dispositions qui sont restées des actes et qui sont des habitudes commencées, mais on entend une faiblesse spirituelle qui existe dans l'âme et qui fait que du moment qu'elle est enlevée, tout en conservant les mêmes habitudes ou les mêmes dispositions, l'âme ne peut pas être portée de la même manière au péché.

***Objection N°3.***

La rémission des péchés ne se fait pas successivement, mais instantanément. Or, l'extrême-onction ne s'administre pas tout entière simultanément, puisqu'il faut plusieurs onctions. Elle n'a donc pas pour effet la rémission des péchés.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quand il y a beaucoup d'actions qui se rapportent à un effet, la dernière est formelle par rapport à toutes les précédentes et agit en vertu d'elles. C'est pourquoi la grâce qui fait produire au sacrement son effet est infuse dans la dernière onction.

Mais c'est le contraire. Saint Jacques dit (5, 15) : S'il a des péchés, ils lui seront remis.

Tout sacrement de la loi nouvelle confère la grâce. Or, la rémission des péchés est produite par la grâce. Donc l'extrême-onction l'opère puisqu'elle est un sacrement de la loi nouvelle.

***Conclusion.***

Quoique l'extrême-onction serve principalement à éloigner cette faiblesse spirituelle qui en reste en nous par suite du péché actuel ou du péché originel, cependant comme elle confère la grâce qui remet les péchés on dit avec raison qu'elle les remet secondairement.

Il faut répondre que tout sacrement a été principalement établi pour produire un seul effet, quoiqu'il puisse aussi en produire d'autres par voie de conséquence. Et comme le sacrement produit ce qu'il figure, il en résulte que l'on doit conclure de la signification même du sacrement son effet principal. Or, on emploie l'extrême-onction par manière de remède, comme on emploie le baptême par manière d'ablution. Un remède ayant pour but de guérir une infirmité, il s'ensuit que ce sacrement a été principalement établi pour guérir l'infirmité du péché. Par conséquent comme le baptême est une régénération spirituelle et la pénitence une résurrection spirituelle, de même l'extrême-onction est aussi une guérison ou un remède spirituel. Comme un remède corporel

1 Ce sacrement diminue la peine temporelle en proportion des dispositions avec lesquelles le malade le reçoit. †

présuppose la vie du corps dans celui qui le prend, de même le remède spirituel présuppose la vie spirituelle. C'est pourquoi on n'administre pas l'extrême-onction contre les défauts qui détruisent la vie spirituelle, c'est-à-dire contre le péché originel ou le péché mortel ; mais contre les défauts qui affaiblissent l'homme spirituellement de telle sorte qu'il n'ait pas une vigueur parfaite pour accomplir les actes de la vie de la grâce ou de la gloire. Ce défaut n'est rien autre chose qu'une faiblesse et un manque d'aptitude que laisse en nous le péché originel ou le péché actuel, et c'est contre cette faiblesse que l'homme est fortifié par ce sacrement. Mais comme cette force est produite par la grâce qui est incompatible avec le péché, il s'ensuit que s'il se trouve quelque péché, soit mortel, soit véniel, elle le détruit conséquemment quant à la faute[1], pourvu que celui qui la reçoit n'y mette point d'obstacle, comme nous l'avons dit au sujet de l'eucharistie et de la confirmation[2]. C'est pour cela que saint Jacques parle conditionnellement de la rémission des péchés en disant : S'il a des péchés, ils lui seront remis, c'est-à-dire quant à la faute. Car l'extrême-onction n'efface pas toujours le péché, parce qu'elle ne le rencontre pas toujours, mais elle le remet toujours relativement à la faiblesse dont nous avons parlé et qu'on appelle les restes du péché. — D'autres disent que ce sacrement a été établi principalement contre le péché véniel, qui ne peut être parfaitement guéri tant qu'on est en cette vie, et que c'est pour ce motif que le sacrement de ceux qui sortent de ce monde est spécialement dirigé contre ce genre de faute. Mais ce sentiment ne paraît pas vrai. Car la pénitence efface aussi en cette vie les péchés véniels quant à la faute. L'impossibilité où l'on est de les éviter après avoir fait pénitence n'enlève pas à la pénitence antérieure son effet, et cette impossibilité appartient encore à la faiblesse dont nous venons de parler. Par conséquent on doit dire que l'effet principal de l'extrême-onction est la rémission des péchés quant aux restes du péché, et conséquemment aussi quant à la faute, si elle se rencontre. [Q32-1] ; [Q32-4] ;

## Article 2 : La santé corporelle est-elle un effet de l'extrême-onction ?

**30**

***Objection N°1.***

Il semble que la santé corporelle ne soit pas un effet de l'extrême-onction. Car tout sacrement est un remède spirituel. Or, le remède spirituel se rapporte à la santé de l'âme, comme le remède corporel se rapporte à la santé du corps. Donc la santé du corps n'est pas un effet de ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette objection prouve que la santé du corps n'est pas l'effet principal de l'extrême-onction, et c'est vrai.

***Objection N°2.***

Un sacrement a toujours son effet dans celui qui s'en approche sans mauvaise disposition. Or, quelquefois celui qui reçoit l'extrême-onction n'est pas guéri corporellement, quelle que soit la dévotion avec laquelle il la reçoive. La santé corporelle n'est donc pas son effet.

***Objection N°3.***

1 Ainsi le malade qui se trouve dans le péché mortel sans le savoir et qui reçoit l'extrême-onction ayant l'attrition obtient la rémission de ses péchés, d'après ce qu'enseignent communément les docteurs (Voy. S. Liguori, liv. 6, n° 731). †

2 (4, dist. 7, art. 2, quest. 1 ad 3, et quest. 3, art. 2, quest. 2, et dist. 9, quest. 1, art. 3, quest. 1, et 3a pars, quest. 72, art. 7, et quest. 79, art. 3) †

Saint Jacques nous montre l'efficacité de ce sacrement (chap. 5). Or, il n'attribue pas l'effet de la guérison du corps à l'onction, mais à la prière. Car il dit : La prière de la foi sauvera le malade. La santé corporelle n'est donc pas l'effet de ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette prière est la forme de l'extrême-onction, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 8 et 9). C'est pourquoi ce sacrement tire son efficacité de sa forme, autant qu'il est en lui, pour la guérison du corps.

Mais c'est le contraire. L'action de l'Église a plus d'efficacité depuis la passion du Christ qu'avant. Or, avant, ceux qui étaient oints par les apôtres étaient guéris, comme on le voit (Marc, chap. 6). Donc maintenant encore l'onction a pour effet la guérison du corps.

Les sacrements sont tout à la fois causes et signes. Or, le baptême signifie et produit l'ablution spirituelle par l'ablution corporelle qu'il cause extérieurement. L'extrême-onction signifie et produit donc aussi la guérison de l'âme par celle du corps qui résulte de son action extérieurement.

***Conclusion.***

Comme l'ablution du baptême produit l'effet de l'ablution corporelle, de même l'extrême-onction produit l'effet des remèdes corporels, c'est-à-dire la guérison du corps ; mais, cependant elle ne la produit qu'autant que cela est avantageux à son effet principal.

Il faut répondre que comme le baptême produit par l'ablution corporelle la purification spirituelle des taches de l'âme ; de même l'extrême-onction produit la guérison intérieure par le remède sacramentel qu'on applique extérieurement, et comme l'ablution du baptême produit l'effet de l'ablution corporelle parce qu'elle purifie aussi le corps, de même l'extrême-onction produit aussi l'effet des remèdes corporels, c'est-à-dire la guérison du corps. Mais il y a cette différence, c'est que l'ablution corporelle produit la pureté du corps d'après la propriété naturelle de cet élément, et c'est pour cela qu'elle la produit toujours ; tandis que l'extrême-onction ne produit pas la guérison du corps d'après la propriété naturelle de sa matière, mais d'après la vertu divine qui opère conformément à la raison. Et comme une cause rationnelle ne produit jamais un effet qu'autant qu'il est avantageux à son but principal, il s'ensuit que l'extrême-onction n'a pas toujours pour effet la guérison du corps, mais qu'elle la produit seulement quand elle est avantageuse à la guérison spirituelle[1]. Alors elle la produit toujours, pourvu qu'il n'y ait pas d'obstacle de la part de celui qui le reçoit.

La réponse à la seconde objection est évidente d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article et quest. 29, art. 8). [Q32-1] ; [Q32-1b] ;

## Article 3 : Ce sacrement imprime-t-il caractère ?

**30**

***Objection N°1.***

Il semble que l'extrême-onction imprime caractère. Car le caractère est un signe distinctif. Or, comme celui qui est baptisé se distingue de celui qui ne l'est pas, de même celui qui a reçu l'extrême-onction se distingue de celui qui ne l'a pas reçue. Donc comme le baptême imprime le caractère, de même aussi l'extrême-onction.

1 C'est la doctrine du concile de Florence et du concile de Trente ; sanitatem corporis interdum…, dit ce dernier, ubi saluti animæ expedierit, consequitur (sess. 14, chap. 2). †

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le caractère établit la distinction des états, quant à ce qu'on doit faire dans l'Église, et l'homme n'est pas ainsi distingué des autres par là même qu'il a reçu l'extrême-onction.

***Objection N°2.***

L'onction se fait dans les sacrements de l'ordre et de la confirmation, comme dans celui-ci. Or, les deux premiers impriment caractère. Donc ce dernier aussi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'onction qui se fait dans l'ordre et la confirmation est une onction de consécration par laquelle l'homme est destiné à quelque chose de sacré, au lieu que l'extrême-onction est une onction médicinale. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

***Objection N°3.***

Dans tout sacrement 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. Or, on ne peut pas assigner dans l'extrême-onction quelque chose qui soit la chose et le sacrement, si ce n'est le caractère. Donc ce sacrement imprime caractère.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans l'extrême-onction la chose et le sacrement n'est pas le caractère, mais une certaine dévotion intérieure qui est l'onction spirituelle[1].

Mais c'est le contraire. Aucun sacrement qui imprime caractère ne se réitère. Or, l'extrême-onction se réitère, comme nous le dirons (quest. 33). Elle n'imprime donc pas caractère.

La distinction établie d'après le caractère sacramentel est la distinction de ceux qui sont dans l'Église actuelle. Or, l'extrême-onction se confère à celui qui sort de cette Église. Elle n'imprime donc pas en lui caractère.

***Conclusion.***

Puisque l'homme n'est pas destiné par l'extrême-onction à faire ou à recevoir quelque chose de sacré, mais qu'elle lui sert seulement de remède, elle n'imprime aucun caractère.

Il faut répondre que le caractère n'est imprimé que dans les sacrements qui destinent l'homme à quelque chose de sacré. Comme l'extrême-onction n'est conférée qu'à titre de remède et qu'elle ne destine pas l'homme à faire ou à recevoir quelque chose de sacré, il s'ensuit qu'elle n'imprime pas en lui caractère.

**30**

1 Ainsi dans l'extrême-onction le sacrement seul résulte des paroles et de l'onction réunies ; la chose seule est la grâce infuse ; la chose et le sacrement ce sont la dévotion intérieure et l'accroissement des forces spirituelles qu'on acquiert. †

# QUESTION 31 : DU MINISTRE DE L'EXTRÊME-ONCTION

Question 31 : Du ministre de l'extrême-onction.....217
Article 1 : Un laïque peut-il conférer l'extrême-onction ?.....217
Article 2 : Les diacres peuvent-ils conférer ce sacrement ?.....218
Article 3 : N'y a-t-il que l'évêque qui puisse conférer ce sacrement ?.....219

Nous devons ensuite nous occuper de l'administration de l'extrême-onction.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Un laïque peut-il conférer ce sacrement ?[1]
2. Un diacre le peut-il ?
3. N'y a-t-il que l'évêque qui le puisse ?

## Article 1 : Un laïque peut-il conférer l'extrême-onction ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble qu'un laïque puisse aussi conférer l'extrême-onction. Car ce sacrement tirant son efficacité de la prière, comme le dit saint Jacques (chap. 5), quelquefois la prière d'un laïque est aussi agréable à Dieu que celle d'un prêtre. Un laïque peut donc conférer ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le prêtre ne fait pas cette prière en son nom, parce que comme il est quelquefois dans le péché elle ne mériterait pas d'être exaucée, mais il la fait au nom de l'Église entière en la personne de laquelle il peut prier comme étant une personne publique, tandis qu'un laïque qui est une personne privée ne le peut pas.

***Objection N°2.***

1 Le concile de Trente a décidé que par les mots employés par S. Jacques il fallait entendre des prêtres ordonnés par l'évêque, et non des vieillards qui seraient de simples laïques (sess. 14, chap. 3 et can. 4). †

On dit que des Pères du désert en Égypte portaient l'huile aux infirmes et les guérissaient, et on raconte aussi de sainte Geneviève, qu'elle oignait d'huile les infirmes. Ce sacrement peut donc être aussi conféré par les laïques.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ces onctions n'étaient pas sacramentelles, mais la dévotion de ceux qui les recevaient et les mérites de ceux qui les pratiquaient ou qui envoyaient l'huile, produisaient la santé du corps par la grâce des guérisons, mais non la grâce sacramentelle.

Mais c'est le contraire. L'extrême-onction produit la rémission des péchés. Or, les laïques n'ont pas le pouvoir de remettre les péchés. Donc ils ne peuvent conférer ce sacrement.

***Conclusion.***

Quoique à l'article de la mort, pour ne fermer à personne la voie du salut, un laïque puisse conférer le baptême, l'extrême-onction néanmoins n'est pas d'une nécessité si grande qu'elle ait besoin de dispense.

Il faut répondre que d'après saint Denis (Eccles. hier., chap. 5) il y en a qui exercent les fonctions hiérarchiques et il y en a qui ne font que les recevoir, comme les laïques. C'est pourquoi la dispensation d'aucun sacrement ne convient aux laïques ex officio, mais la providence divine a voulu qu'ils puissent baptiser en cas de nécessité, afin que la faculté d'être régénéré spirituellement ne manquât à personne.

## Article 2 : Les diacres peuvent-ils conférer ce sacrement ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que les diacres puissent conférer ce sacrement. Car d'après saint Denis (De hier. eccles., chap. 5) les diacres ont la puissance de purifier. Or, ce sacrement a été établi uniquement pour purifier l'homme des infirmités de l'âme et du corps. Les diacres peuvent donc aussi le conférer.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce sacrement purifie en illuminant par la grâce qu'il confère. C'est pourquoi il ne convient pas à un diacre de l'administrer.

***Objection N°2.***

Le baptême est un sacrement plus noble que celui dont il est ici question. Or, les diacres peuvent baptiser, comme on le voit au sujet de saint Laurent. Ils peuvent donc aussi conférer ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce sacrement n'est pas un sacrement de nécessité comme le baptême. Par conséquent on ne confie pas à tout le monde le soin de le conférer dans le cas de nécessité, mais on charge seulement ceux auxquels cette fonction convient d'office. Il ne convient pas non plus aux diacres de baptiser d'office[1].

Mais c'est le contraire. Saint Jacques dit (5, 14) qu'il appelle les prêtres de l'Église.

1 Pour l'application de ces paroles voyez 3a pars, quest. 67, art. 1). †

***Conclusion.***

Puisque l'extrême-onction confère la grâce, un diacre ne peut la conférer d'office.

Il faut répondre que le diacre a la puissance purgative, mais qu'il n'a pas l'illuminative. Par conséquent puisque l'illumination est produite par la grâce, le diacre ne peut administrer d'office aucun sacrement qui la confère. C'est pourquoi il ne peut conférer l'extrême-onction, puisqu'elle donne la grâce.

## Article 3 : N'y a-t-il que l'évêque qui puisse conférer ce sacrement ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait que l'évêque qui puisse conférer l'extrême-onction. Car ce sacrement est produit par l'onction, comme la confirmation aussi. Or, il n'y a que l'évêque qui puisse confirmer. Donc il n'y a que lui qui puisse conférer l'extrême-onction.

***Réponse à l'objection N°1 :***

la confirmation imprime un caractère qui place l'homme dans un état de perfection, comme nous l'avons dit[1]. Il n'en est pas de même de l'extrême-onction, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

***Objection N°2.***

Celui qui ne peut moins ne peut plus. Or, l'usage d'une matière sanctifiée l'emporte sur sa sanctification, puisqu'elle est sa fin. Donc puisqu'un prêtre ne peut sanctifier la matière, il ne peut pas non plus en faire usage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique dans le genre de la cause finale l'usage de la matière sanctifiée l'emporte sur la sanctification même de la matière, cependant dans le genre de la cause efficiente la sanctification de la matière l'emporte, parce que c'est d'elle que dépend l'usage, comme de sa cause active. C'est pour cela que la sanctification exige une vertu active plus élevée que l'usage.

Mais c'est le contraire. On doit appeler le ministre de ce sacrement près de celui qui le reçoit, comme on le voit (Jacq.. chap. 5). Or, l'évêque ne pourrait pas approcher de tous les malades de son diocèse. Il n'y a donc pas que lui qui puisse conférer l'extrême-onction.

***Conclusion.***

Puisque l'extrême-onction ne place pas celui qui la reçoit dans un de gré de perfection au-dessus des autres, mais qu'on l'administre à tout le monde, elle peut être conférée non seulement par les évêques, mais encore par de simples prêtres.

Il faut répondre que d'après saint Denis (De eccles. hier., chap. 5) l'évêque possède proprement l'office de perfectionner, comme le prêtre a celui d'illuminer. Par conséquent les sacrements qui placent celui qui les reçoit dans un état de perfection supérieur aux autres, sont réservés pour être dispensés

1 (4, dist. 7, quest. 2, art. 1, et 3a pars, quest. 63, art. 1, 2 et 6) †

par les évêques seuls. Comme cela n'a pas lieu dans l'extrême-onction puisqu'on la confère à tout le monde, il s'ensuit que de simples prêtres peuvent l'administrer[1].

**31**

# QUESTION 32 : À QUI DOIT-ON CONFÉRER L'EXTRÊME-ONCTION ET SUR QUELLE PARTIE DU CORPS ?


Question 32 : À qui doit-on conférer l'extrême-onction et sur quelle partie du corps ?.....220
Article 1 : Doit-on conférer l'extrême-onction à ceux qui se portent bien ?.....220
Article 2 : Doit-on administrer l'extrême-onction dans toute espèce de maladie ?.....221
Article 3 : Doit-on conférer l'extrême-onction aux furieux et aux fous ?.....222
Article 4 : Doit-on donner l'extrême-onction aux enfants ?.....223
Article 5 : Le corps tout entier doit-il être oint dans l'extrême-onction ?.....224
Article 6 : Les parties qui doivent être ointes sont-elles convenablement déterminées ?.....225
Article 7 : Ceux qui sont estropiés doivent-ils être oints dans les parties du corps que nous avons désignées ?.....227


Nous devons ensuite examiner les sujets auxquels on doit conférer l'extrême-onction et sur quelle partie du corps.

À cet égard sept questions se présentent :

1. Doit-on conférer l'extrême-onction à ceux qui se portent bien ?[2]
2. Doit-on la conférer dans toute espèce de maladie ?
3. Doit-on la conférer aux furieux et aux fous ?[3]
4. Doit-on la conférer aux enfants ?[4]
5. Doit-on oindre le corps tout entier ?
6. Les parties du corps que l'on doit oindre sont-elles convenablement déterminées ?
7. Doit-on oindre dans ces parties du corps celles qui sont mutilées ?

1 Il est à remarquer que tout prêtre peut validement administrer l'extrême-onction, mais pour le faire licitement il faut avoir été commis par l'évêque ou le curé qui a juridiction sur le malade. †

2 Il est de foi, d'après le concile de Florence et d'après le concile de Trente, qu'on ne doit donner l'extrême-onction qu'aux malades qui sont au danger de mort. †

3 On n'administre pas ce sacrement aux fous qui n'ont jamais joui de l'usage de leur raison, mais on peut le leur administrer si avant de tomber en démence ils ont donné des signes de religion et si d'ailleurs il n'y a pas d'irrévérence à craindre de leur part. †

4 Par enfants S. Thomas entend ici ceux qui n'ont pas encore eu l'usage de leur raison et qui n'ont pu commettre de péchés mortels. Il est certain qu'ils ne peuvent recevoir l'extrême-onction ; mais on peut administrer ce sacrement aux enfants qui n'ont pas fait leur première communion, mais qui ont été capables de commettre quelque péché. †

## Article 1 : Doit-on conférer l'extrême-onction à ceux qui se portent bien ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on doive aussi conférer ce sacrement à ceux qui se portent bien. Car son effet principal est de guérir l'âme plutôt que le corps, comme nous l'avons dit (quest. 30, art. 2). Or, ceux qui sont sains de corps ont besoin d'être guéris par rapport à l'âme. Donc on doit leur conférer ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique la santé spirituelle soit l'effet principal de l'extrême-onction, cependant il faut que la guérison spirituelle produite par ce sacrement soit signifiée par la guérison du corps, quand même cette guérison n'en résulterait pas. C'est pourquoi l'extrême-onction ne peut donner la santé spirituelle qu'à ceux auxquels la guérison corporelle convient, c'est-à-dire aux infirmes ; comme le baptême ne peut être reçu que par celui qui est susceptible de prendre part à l'ablution corporelle ; l'enfant qui est dans le sein de sa mère ne pourrait le recevoir (Voyez à ce sujet, 3a pars, quest. 68, art. 11).

***Objection N°2.***

L'extrême-onction est le sacrement de ceux qui sortent de ce monde, comme le baptême est le sacrement de ceux qui y entrent. Comme on donne le baptême à tous ceux qui entrent dans le monde, on doit donc donner l'extrême-onction à tous ceux qui en sortent. Or, quelquefois ceux qui sont à la veille de sortir de ce monde se portent bien ; comme, par exemple, ceux qui doivent être décapités. On doit donc leur administrer ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Parmi ceux qui entrent dans ce monde, le baptême ne s'administre qu'à ceux qui peuvent recevoir l'ablution corporelle. C'est pourquoi parmi ceux qui sortent de ce monde, l'extrême-onction ne convient qu'à ceux qui peuvent être guéris corporellement.

Mais c'est le contraire. Saint Jacques dit (5, 14) : Quelqu'un de vous est-il malade ? etc. Donc ce sacrement ne convient qu'aux infirmes.

***Conclusion.***

L'extrême-onction étant une guérison spirituelle qui est signifiée sous une forme de guérison corporelle, on ne doit pas la conférer à ceux qui se portent bien.

Il faut répondre que l'extrême-onction est une guérison spirituelle, comme nous l'avons dit, (quest. 30, art. 1 et 2), qui est signifiée à la manière d'une guérison corporelle. C'est pourquoi on ne doit pas conférer ce sacrement à ceux auxquels la guérison corporelle ne convient pas, c'est-à-dire à ceux qui se portent bien.

## Article 2 : Doit-on administrer l’extrême-onction dans toute espèce de maladie ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble qu’on doive administrer ce sacrement dans toute espèce de maladie. Car saint Jacques en parlant de ce sacrement (chap. 5) ne détermine aucune maladie. On doit donc conférer ce sacrement dans toutes les maladies.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Toute maladie en augmentant peut produire la mort. C’est pourquoi si on considère le genre des maladies, on peut conférer l’extrême-onction dans toute espèce de maladie, et c’est pour cela que l’apôtre saint Jacques n’en détermine aucune. Mais si on considère le mode et l’état de la maladie, on ne doit pas toujours conférer ce sacrement à ceux qui sont malades.

***Objection N°2.***

Plus un remède est noble et plus il doit être général. Or, l’extrême-onction l’emporte sur les remèdes corporels. Par conséquent, puisqu’on donne les remèdes corporels à tous les infirmes, il semble qu’on doive également leur conférer ce sacrement.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Le remède corporel a pour effet principal la santé du corps dont tous les malades ont besoin dans toute espèce d’état. Mais l’extrême-onction a pour effet principal de conférer cette vigueur qui est nécessaire à tous ceux qui sortent de cette vie et qui se dirigent vers la gloire. C’est pourquoi il n’y a pas de parité.

Mais c’est le contraire. Tout le monde appelle ce sacrement l’Extrême-Onction. Or, toutes les infirmités ne mènent pas à l’extrémité de la vie, puisqu’il y a des infirmités qui sont une cause de longévité, comme le dit Aristote (De longit. et brevit. vitæ, chap. 1). On ne doit donc pas le conférer dans toutes les maladies.

***Conclusion.***

On ne doit pas administrer ce sacrement à tous ceux qui sont malades, mais seulement à ceux qui sont sur le point de mourir.

Il faut répondre que l’extrême-onction est le dernier remède que l’Église puisse conférer pour nous disposer pour ainsi dire d’une manière immédiate à la gloire. C’est pourquoi on ne doit l’administrer qu’aux malades qui sont à l’état de moribonds, parce que leur maladie est de nature à produire la mort et que le danger est à craindre[1]. [Q39-1] ;

1 C’est ce qu’exprime ainsi le pape Eugène IV : Hoc sacramentum nisi infirmo de cujus morte timetur, dari non debet (Decret. ad Armenos). †

## Article 3 : Doit-on conférer l'extrême-onction aux furieux et aux fous ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on doive conférer l'extrême-onction aux furieux et aux fous. Car ces maladies sont très dangereuses et mènent très rapidement à la mort. Or, on doit employer le remède dans le danger. On doit donc conférer à ceux qui sont dans cet état ce sacrement qui a pour but de remédier aux infirmités humaines.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique les furieux et les fous soient quelquefois en danger de mort, cependant le remède ne peut leur être appliqué par leur dévotion propre. C'est pourquoi on ne doit pas le leur conférer.

***Objection N°2.***

Le baptême est un sacrement plus noble que l'extrême-onction. Or, on donne le baptême aux furieux, comme nous l'avons dit[1]. On doit donc aussi leur conférer l'extrême-onction.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le baptême ne requiert pas le mouvement du libre arbitre, parce qu'on l'administre principalement contre le péché originel, qui n'est pas guéri en nous d'après notre libre arbitre ; au lieu que dans l'extrême-onction on exige le mouvement du libre arbitre, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité. En outre, le baptême est un sacrement nécessaire, tandis que l'extrême-onction ne l'est pas.

Mais c'est le contraire. On ne doit donner ce sacrement qu'à ceux qui le reconnaissent. Or, les furieux et les fous ne sont pas dans cet état. On ne doit donc pas le leur conférer.

***Conclusion.***

On ne doit conférer l'extrême-onction d'aucune manière aux furieux et aux fous, parce qu'ils n'ont pas les sentiments nécessaires pour le recevoir, à moins qu'ils n'aient des intervalles lucides dans lesquels ils reconnaissent ce sacrement.

Il faut répondre que la dévotion de celui qui reçoit ce sacrement, le mérite personnel de ceux qui le confèrent et le mérite général de toute l'Église sont très utiles pour en percevoir les fruits. Ce qui est manifeste parce que la forme de ce sacrement se confère d'une manière déprécatoire. C'est pourquoi on ne doit pas le donner à ceux qui ne peuvent le reconnaître et le recevoir avec dévotion, et surtout aux furieux et aux fous qui pourraient commettre quelque irrévérence à son égard par leur grossièreté, à moins qu'ils n'aient des intervalles lucides dans lesquels ils connussent le sacrement. On pourrait par conséquent le leur conférer dans cet état.

1 (4, dist. 4, quest. 3, art. 1, quest. 2 et 3a pars, quest. 68, art. 12) †

## Article 4 : Doit-on donner l'extrême-onction aux enfants ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on doive donner l'extrême-onction aux enfants. Car quelquefois les enfants sont atteints des mêmes maladies que les adultes. Or, on doit employer le même remède contre la même maladie. Donc on doit conférer ce sacrement aux enfants aussi bien qu'aux adultes.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les infirmités qui sont dans les enfants ne proviennent pas du péché actuel comme dans les adultes ; et c'est surtout contre ces infirmités, qui sont des effets du péché, et qui en sont pour ainsi dire comme les restes, que l'extrême-onction s'administre.

***Objection N°2.***

On donne l'extrême-onction pour purifier les restes du péché originel aussi bien que du péché actuel comme nous l'avons dit (quest. 30, art. 1). Or, les restes du péché originel sont dans les enfants. Ce sacrement doit donc leur être conféré.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'extrême-onction ne se donne contre les restes du péché originel qu'autant qu'ils ont été fortifiés d'une certaine manière par les péchés actuels. C'est donc principalement contre les péchés actuels qui n'existent pas dans les enfants qu'on la confère, comme on le voit évidemment d'après la forme.

Mais c'est le contraire. On ne doit pas conférer l'extrême-onction à celui à qui la forme de ce sacrement ne convient pas. Or, la forme de ce sacrement ne convient pas aux enfants parce qu'ils n'ont pas péché par la vue et par l'ouïe, comme la forme l'exprime. On ne doit donc pas leur donner ce sacrement.

***Conclusion.***

On ne doit pas conférer l'extrême-onction aux enfants, puisque ce sacrement exige une dévotion actuelle dans celui qui le reçoit.

Il faut répondre que ce sacrement exige une dévotion actuelle dans celui qui le reçoit aussi bien que l'eucharistie. Par conséquent comme on ne doit pas donner l'eucharistie aux enfants, on ne doit pas non plus leur donner l'extrême-onction.

## Article 5 : Le corps tout entier doit-il être oint dans l'extrême-onction ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble que le corps tout entier doive être oint dans l'extrême-onction. Car, d'après saint Augustin (De trin., liv. 6, chap. 6), l'âme tout entière existe dans le corps tout entier. Or, on administre l'extrême-onction principalement pour guérir l'âme. L'onction doit donc se faire sur le corps entier.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique l'âme soit tout entière dans toutes les parties du corps quant à son essence, il n'en est pas de même par rapport aux puissances qui sont les sources des actes coupables. C'est pourquoi il faut que l'onction se fasse dans les parties du corps où ces puissances résident.

***Objection N°2.***

On doit appliquer le remède où est la maladie. Or, quelquefois la maladie est universelle et règne dans le corps entier comme la fièvre. Donc le corps entier doit être oint.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On n'applique pas toujours le remède où est le mal ; mais il est plus convenable de l'appliquer où est la racine de la maladie.

***Objection N°3.***

On immerge le corps entier dans le baptême. On doit donc aussi l'oindre tout entier dans l'extrême-onction.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le baptême se donne par manière d'ablution, et comme l'ablution corporelle n'efface la tache que sur la partie à laquelle on l'applique, on administre pour ce motif le baptême au corps tout entier[1]. Mais il en est autrement de l'extrême-onction, pour la raison que nous avons donnée (dans le corps de l'article et réponses 1 et 2).

Mais c'est le contraire. Le rite de l'Église universelle demande que le malade ne soit oint que dans certaines parties du corps.

***Conclusion.***

Dans l'extrême-onction on ne doit pas oindre le corps entier, mais seulement les parties du corps humain où se trouve la source de quelque infirmité spirituelle.

Il faut répondre qu'on administre l'extrême-onction par manière de guérison. Or, il n'est pas nécessaire que la guérison corporelle soit produite par un remède appliqué au corps tout entier, mais il suffit qu'on l'applique aux parties où se trouve la racine du mal. C'est pourquoi on ne doit faire l'onction sacramentelle que dans les parties où se trouve la source de l'infirmité spirituelle.

## Article 6 : Les parties qui doivent être ointes sont-elles convenablement déterminées ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble que les parties du corps ne soient pas convenablement déterminées, en demandant que le malade soit oint sur les yeux, les narines, les oreilles, les lèvres, les mains et les pieds. Car un sage

1 Cette manière de baptiser par immersion n'est pas d'ailleurs essentielle, comme S. Thomas l'a reconnu lui-même (3a pars, quest. 66, art. 7). †

médecin guérit la maladie dans sa racine. Or, c'est du cœur que sortent les pensées qui souillent l'homme, comme le dit l'Évangile (Matth., 15, 19). On doit donc faire l'onction sur sa poitrine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La pensée ne sort du cœur que par l'imagination qui est un mouvement produit par les sens, comme le dit Aristote (De an., liv. 2, text. 160). C'est pourquoi le cœur n'est pas la source première de la pensée, mais les organes des sens ; elle n'en vient qu'en ce que le cœur est le principe de tout le corps. Mais ce principe est la source éloignée.

***Objection N°2.***

La pureté de l'âme n'est pas moins nécessaire à ceux qui sortent de cette vie qu'à ceux qui y entrent. Or, le prêtre oint du chrême sur le sommet de la tête ceux qui entrent dans ce monde, pour signifier la pureté de l'âme. Donc ceux qui en sortent doivent aussi être oints sur le sommet de la tête par l'extrême-onction.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ceux qui entrent en ce monde doivent acquérir la pureté de l'âme, tandis que ceux qui en sortent doivent purifier l'âme de ses souillures. C'est pourquoi ceux qui en sortent doivent être oints dans les parties où il arrive que la pureté de l'âme est souillée.

***Objection N°3.***

On doit appliquer le remède où la force de la maladie est la plus violente. Or, la maladie spirituelle a principalement son siège dans les reins pour les hommes et au nombril pour les femmes, selon cette expression de Job (40, 11) : Sa force est dans ses reins et sa puissance dans le nombril de son ventre, que saint Grégoire explique ainsi (Mor., liv. 32, chap. 11). On doit donc faire une onction dans cet endroit.

***Réponse à l'objection N°3 :***

D'après la coutume de quelques Églises on fait une onction aux reins[1], parce que c'est surtout là que réside l'appétit concupiscible mais la puissance appétitive n'est pas une source première, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article).

***Objection N°4.***

Comme on pèche par les pieds, de même on pèche aussi par les autres membres du corps. Par conséquent, comme on oint les pieds, on doit aussi oindre les autres membres du corps.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Les organes du corps par lesquels on commet les actes coupables sont les pieds, les mains, la langue sur lesquels on fait des onctions, et les organes de la génération, sur lesquels on ne doit pas faire d'onction à cause de leur impureté et par respect pour le sacrement.

***Conclusion.***

On doit oindre principalement les membres qui sont les organes des cinq sens, qui sont les principes de nos idées et des péchés ; mais dans quelques pays on oint les reins et les pieds à cause de la puissance appétitive et motrice.

Il faut répondre que les principes du péché sont en nous les mêmes que les principes de l'action ; parce que le péché consiste dans l'acte. Or, il y a en nous trois principes d'action ; le premier est celui qui dirige, et c'est la puissance cognitive ; le second celui qui commande, et c'est

1 Le Rituel romain prescrit l'onction aux pieds et aux reins ; mais cette dernière onction n'a jamais lieu pour les femmes, et on ne la fait pas aux hommes, s'ils ne peuvent se remuer commodément. †

la puissance appétitive ; le troisième celui qui exécute, et c'est la puissance motrice. D'ailleurs toutes nos connaissances viennent des sens. Et comme on doit appliquer le remède où se trouve en nous la première source du péché, il s'ensuit qu'on oint la place des cinq sens ; ainsi les yeux à cause de la vue, les oreilles à cause de l'ouïe, les narines à cause de l'odorat, la bouche à cause du goût, les mains à cause du tact qui réside principalement à l'extrémité des doigts. À quelques malades on oint les reins à cause de la puissance appétitive, et à cause de la puissance motrice dont ils sont le principal instrument. Et parce que le premier principe des actions humaines est la connaissance, il s'ensuit que tout le monde observe l'onction qui se fait aux cinq sens, comme étant nécessaire au sacrement[1], mais y en a qui n'observent pas les autres. Il y en a qui observent celle qui se fait aux pieds et non celle qui se fait aux reins ; parce que la puissance appétitive et la puissance motrice sont des principes secondaires.

## Article 7 : Ceux qui sont estropiés doivent-ils être oints dans les parties du corps que nous avons désignées ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble que les estropiées ne doivent pas être oints dans les parties du corps que nous avons désignées. Car comme l'extrême-onction exige une disposition particulière dans celui qui la reçoit, par exemple comme elle demande qu'il soit malade, de même elle exige aussi une partie du corps déterminée. Or, celui qui n'est pas malade ne peut être oint. Celui qui n'a pas cette partie du corps sur laquelle doit être faite l'onction ne peut donc pas l'être non plus.

***Objection N°2.***

Celui qui est aveugle de naissance ne pèche pas par la vue. Or, dans l'onction qui se fait sur les yeux, il est fait mention du péché commis par la vue. On ne doit donc pas faire cette onction à un aveugle-né. Et ainsi des autres.

Mais c'est le contraire. Un défaut corporel n'empêche aucun sacrement. Il ne doit donc pas non plus empêcher celui-ci. Or, toutes les onctions sont nécessaires pour la validité de ce sacrement. On doit donc les faire toutes à ceux qui sont estropiés.

***Conclusion.***

Les estropiés ayant les puissances de l'âme qui doivent répondre aux membres dont ils sont privés, et pouvant pour ce motif pécher intérieurement, on doit leur faire les onctions sur les parties du corps qui approchent le plus de celles sur lesquelles ils auraient dû être oints.

Il faut répondre qu'on doit oindre les estropiés le plus près possible des parties sur lesquelles l'onction aurait dû se faire ; parce que quoiqu'ils n'aient pas les membres, ils ont cependant les puissances de l'âme qui sont dues à ces membres, ou du moins ils les possèdent dans leur racine ; et ils peuvent pécher intérieurement par ce qui appartient à ces parties, quoiqu'ils ne le fassent pas extérieurement.

La réponse aux objections est par là même évidente.

**32**

1 Les théologiens sont partagés sur ce point ; il y en a qui prétendent que les cinq onctions principales sont nécessaires pour la validité du sacrement, d'autres prétendent que dans le cas de nécessité on peut n'en faire qu'une ; on devrait la faire à la tête et terminer la formule en disant : Quidquid deliquisti per sensus, visum, auditum, gustum, odoratum et tactum. Mais dans ce cas si le malade survit on devrait réitérer le sacrement sous condition en faisant toutes les onctions indiquées dans le Rituel. †

# QUESTION 33 : DE LA RÉITÉRATION DE L'EXTRÊME-ONCTION

Question 33 : De la réitération de l'extrême-onction.....228
Article 1 : Doit-on réitérer l'extrême-onction ?.....228
Article 2 : Doit-on réitérer l'extrême-onction dans la même maladie ?.....229

Nous devons enfin nous occuper de la réitération de l'extrême-onction.

À cet égard il y a deux questions à faire :

1. Doit-on réitérer l'extrême-onction ?
2. Doit-on la réitérer dans la même maladie ?

## Article 1 : Doit-on réitérer l'extrême-onction ?

**33**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas réitérer ce sacrement. Car l'onction qu'on fait à un homme est plus noble que celle qu'on fait à une pierre. Or, on renouvelle pas l'onction d'une pierre d'autel, à moins qu'elle n'ait été brisée. L'extrême-onction qu'on fait sur l'homme ne doit donc pas se réitérer.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'onction de la pierre se fait pour consacrer l'autel lui-même ; elle subsiste perpétuellement dans la pierre tant que l'autel existe, et c'est pour ce motif qu'on ne peut la réitérer. Mais l'extrême-onction ne se fait pas pour consacrer l'homme, puisqu'elle ne lui imprime pas de caractère. Il n'y a donc pas de parité.

***Objection N°2.***

Après ce qui vient en dernier lieu, il n'y a plus rien. Or, on appelle cette onction l'onction extrême ou la dernière. Elle ne doit donc pas être réitérée.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce qui est extrême selon l'opinion des hommes, ne l'est pas quelquefois dans la réalité. Ainsi ce sacrement est appelé l'extrême-onction, parce qu'on ne doit le donner qu'à ceux dont la mort est prochaine au jugement des hommes.

Mais c’est le contraire. L’extrême-onction est une guérison spirituelle appliquée à la manière d’une guérison corporelle. Or, la guérison corporelle se réitère. Donc ce sacrement peut aussi être réitéré[1].

***Conclusion.***

Puisque l’extrême-onction n’a pas d’effet perpétuel, on peut la réitérer sans lui faire injure.

Il faut répondre qu’on ne doit réitérer aucun sacramental, ni aucun sacrement qui ait un effet perpétuel, parce qu’on montrerait que ce sacrement n’a pas eu l’efficacité de produire cet effet, et par conséquent on lui ferait injure. Mais on peut réitérer sans lui faire injure un sacrement qui n’a pas d’effet perpétuel, afin de recouvrir cet effet qu’on avait perdu en recevant de nouveau le sacrement qui le produit. Et comme la santé du corps et de l’âme qui est un effet de l’extrême-onction peut se perdre, après que ce sacrement l’a produite, il s’ensuit qu’on peut réitérer l’extrême-onction sans lui faire injure.

## Article 2 : Doit-on réitérer l’extrême-onction dans la même maladie ?

**33**

***Objection N°1.***

Il semble qu’on ne doive pas réitérer ce sacrement dans la même maladie. Car on ne doit appliquer à une seule maladie qu’un seul remède. Or, l’extrême-onction est un remède spirituel. on ne doit donc pas la réitérer contre la même maladie.

***Objection N°2.***

D’après cela un malade pourrait être oint pendant toute la journée, si l’on pouvait réitérer ce sacrement dans la même maladie, ce qui est absurde.

Mais le contraire, c’est que quelquefois la maladie dure plus longtemps après qu’on reçu l’extrême-onction, et alors on contracte de nouveau les infirmités spirituelles contre lesquelles ce sacrement est administré. On doit donc la réitérer.

***Conclusion.***

On peut donner de nouveau l’extrême-onction à celui qui souffre de la même maladie, mais à des états différents.

Il faut répondre que ce sacrement ne se rapporte pas seulement à maladie, mais encore à l’état de la maladie, parce qu’on ne doit le donner qu’aux malades qui d’après l’opinion des hommes paraissent sur le point de mourir. Or, il y a des maladies qui ne sont pas de longue durée. Par conséquent si dans une de ces maladies on a reçu l’extrême-onction quand on est arrivé à cet état où l’on est en danger de mort, l’état restant le même tant que la maladie n’est point guérie, on ne doit pas réitérer le sacrement. Mais s’il y avait une rechute, ce serait une autre maladie et on pourrait faire de nouvelles onctions. Il y a aussi des maladies de longue durée, comme la phtisie, l’hydropisie et d’autres semblables ; dans ce cas on ne doit administrer l’extrême-onction que quand

1 C’est ce qu’enseigne le concile de Trente (De extrema unctione, chap. 3). †

il semble qu'on est en danger de mort. Si on échappe à ce danger et que la maladie persévérant on subisse une nouvelle attaque qui rejette le malade dans un état semblable, on peut recevoir l'extrême-onction de nouveau, parce que quoique la maladie ne soit pas absolument différente, c'est pour ainsi dire un autre état[1].

Les réponses aux objections sont par là même évidentes.

**33**

# QUESTION 34 : DU SACREMENT DE L'ORDRE QUANT À SON ESSENCE ET À SES PARTIES

Question 34 : Du sacrement de l'ordre quant à son essence et à ses parties.....230
Article 1 : Doit-il y avoir un ordre dans l'Église ?.....231
Article 2 : L'ordre est-il convenablement défini ?.....232
Article 3 : L'ordre est-il un sacrement ?.....233
Article 4 : La forme de ce sacrement est-elle convenablement exprimée ?.....234
Article 5 : Le sacrement de l'ordre a-t-il une matière ?.....236

Après avoir parlé de l'extrême-onction nous devons nous occuper du sacrement de l'ordre.

Nous traiterons :

1. De l'ordre en général ;
2. De la distinction des ordres ;
3. De ceux qui confèrent l'ordre ;
4. Des empêchements des ordinands ;
5. Des choses qui sont annexées aux ordres.

À l'égard de l'ordre en général il y a trois choses à examiner :

1. Son essence et ses parties ;
2. Son effet ;
3. Ceux qui le reçoivent.

Sur son essence et ses parties il y a cinq questions à résoudre :

1. Doit-il y avoir un ordre dans l'Église ?[2]
2. L'ordre est-il convenablement défini ?[3]

1 Ainsi quand il y a eu convalescence et qu'il y a ensuite une rechute l'extrême-onction peut être administrée de nouveau, et dans le cas de doute on doit se prononcer pour la réitération, selon le principe : Sacramenta propter homines. †

2 Par ordre S. Thomas entend un état particulier essentiellement distinct de l'état des laïques, une hiérarchie composée de différents ordres qui soient soumis les uns aux autres de manière à établir dans l'Église cette unité et cette harmonie qui distinguent toutes les œuvres divines. †

3 La définition du Maître des sentences qui est ici discutée s'applique à l'ordre en général. †

3. Est-ce un sacrement ?[1]
4. Sa forme est-elle convenablement exprimée ?[2]
5. Ce sacrement a-t-il une matière ?[3]

## Article 1 : Doit-il y avoir un ordre dans l'Église ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne doive pas y avoir un ordre dans l'Église. Car l'ordre exige soumission et commandement. Or, la soumission paraît répugner à la liberté à laquelle nous a appelés le Christ. Il ne doit donc pas y avoir d'ordre dans l'Église.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La soumission de la servitude répugne à la liberté, et la servitude existe quand quelqu'un domine sur les autres en se servant de ceux qui lui sont soumis dans son intérêt propre. Cette espèce de soumission n'est pas requise pour l'ordre qui fait que ceux qui sont à la tête des autres doivent chercher le salut de ceux qui leur obéissent et non leur avantage personnel.

***Objection N°2.***

Celui qui est élevé à un ordre devient supérieur à un autre. Or, dans l'Église tout le monde doit se croire inférieur aux autres (Phil., 2, 3) : Que chacun croie les autres au-dessus de soi. Il ne doit donc pas y avoir d'ordre dans l'Église.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On doit se croire inférieur en mérite, mais non sous le rapport de la charge qu'on exerce. Or, les ordres sont des charges.

***Objection N°3.***

L'ordre se trouve dans les anges en raison de leur distinction par rapport aux biens naturels et gratuits. Or, tous les hommes sont un par nature et on ne sait pas lequel possède le plus abondamment les dons de la grâce. Il ne doit donc pas y avoir d'ordre dans l'Église.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans les anges l'ordre ne se considère pas d'après la distinction de la nature, sinon par accident, en ce qu'il résulte en eux de la distinction de la nature une distinction de grâce. Mais on le considère absolument d'après la distinction qui existe entre eux sous le rapport de la grâce, parce que leurs ordres se rapportent à la participation des choses divines et à l'état de gloire, qui est proportionné à la mesure de grâce qu'ils ont reçue, puisque la gloire est pour ainsi dire la fin de la grâce et qu'elle en est d'une certaine façon l'effet. Or, les ordres dans l'Église militante se rapportent à la participation des sacrements et à leur administration qui sont une cause de grâce et qui la précèdent

1 Il est de foi que l'ordre est un sacrement. Les saintes Écritures, l'enseignement des Pères, la tradition constante de l'Église et les décisions des papes et des conciles le prouvent (Voyez le concile de Trente, sess. 23, chap. 3 et can. 3). †

2 Les théologiens ne sont pas d'accord sur la forme du sacrement de l'ordre. Il y en a qui croient qu'elle consiste dans la prière qui accompagne l'imposition des mains, et d'autres qui supposent qu'elle consiste dans les paroles que prononce l'évêque en présentant à celui qui est ordonné les instruments dont il doit se servir. S. Thomas paraît de ce dernier sentiment. †

3 Il y a beaucoup de théologiens qui considèrent l'imposition des mains comme étant la matière du sacrement de l'ordre, d'autres y ajoutent la présentation des instruments ; ce que S. Thomas paraît admettre. †

d’une certaine manière. Par conséquent la grâce sanctifiante n’est pas nécessaire pour les ordres tels qu’ils sont parmi nous, mais le pouvoir de dispenser les sacrements suffit. C’est pour cela qu’on ne considère pas l’ordre d’après la distinction de la grâce sanctifiante, mais d’après celle de la puissance.

Mais c’est le contraire. L’Apôtre dit (Rom., 13, 1) : Les choses qui viennent de Dieu ont été ordonnées. Or l’Église vient de Dieu, parce qu’il l’a édifiée par son sang. Il doit donc y avoir un ordre dans l’Église.

L’état de l’Église tient le milieu entre l’état de la nature et de la gloire. Or, dans la nature il y a un ordre d’après lequel certaines choses sont supérieures aux autres, et il en est de même dans la gloire, comme on le voit dans les anges. Il doit donc y avoir un ordre dans l’Église.

Conclusion Il a fallu qu’il y eût dans l’Église un ordre sacré d’après lequel il y en a qui sont mis à la tête des autres dans l’intérêt de ces derniers et non pour leur intérêt propre.

Il faut répondre que Dieu a voulu faire ses œuvres à sa ressemblance autant que possible, afin qu’elles fussent parfaites, et qu’on pût le reconnaître par leur intermédiaire. C’est pourquoi pour qu’il fût représenté dans ses œuvres, non seulement selon ce qu’il est en soi, mais encore selon l’influence qu’il exerce sur les autres, il a imposé à toutes choses cette loi naturelle ; c’est que les dernières soit dirigées et perfectionnées par les moyennes et celles-ci par les premières, comme le dit saint Denis (De eccles. hierarch., chap. 5). C’est pourquoi pour que l’Église ne fût pas privée de cette beauté, il a établi en elle un ordre pour quelques-uns de ses membres donnassent aux autres les sacrements, ressemblant ainsi en cela à Dieu et coopérant pour ainsi dire avec lui, comme dans le corps naturel il y a des membres qui agissent sur les autres.

## Article 2 : L’ordre est-il convenablement défini ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble que le Maître des sentences ne définisse pas convenablement l’ordre en disant (Sent. 4, dist. 24) que c’est un sceau de l’Église qui confère un pouvoir spirituel à celui qui est ordonné. Car on ne doit pas faire de la partie le genre du tout. Or, le caractère que l’on désigne par le sceau dans la distinction suivante est une partie de l’ordre, puisqu’on le distingue par opposition de ce qui n’est que la chose ou de ce qui n’est que le sacrement, comme étant la chose et le sacrement. On ne doit donc pas désigner le sceau comme étant le genre de l’ordre.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Dans cette définition le mot sceau n’est pas mis pour le caractère intérieur, mais pour ce qui se fait extérieurement, qui est le signe et la cause de la puissance intérieure. C’est ainsi que le mot caractère est pris dans cette définition. Si cependant on le prenait pour le caractère intérieur, il n’y aurait rien de répugnant. Car on ne divise pas le sacrement en ces trois choses comme en ses parties intégrantes à proprement parler. Car ce qui n’est que la chose n’est pas de l’essence du sacrement ; ce qui n’est que le sacrement passe, et on dit que le sacrement et la chose restent. D’où il résulte que le caractère intérieur est essentiellement et principalement le sacrement même de l’ordre.

***Objection N°2.***

Comme le caractère est imprimé dans le sacrement de l'ordre, de même il l'est aussi dans le sacrement de baptême. Or, on n'a pas fait entrer le caractère dans la définition du baptême. On ne doit donc pas non plus le mettre dans la définition de l'ordre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique le baptême confère le pouvoir spirituel de recevoir les sacrements et qu'en raison de cet effet il imprime caractère ce n'est cependant pas là ce qu'il produit principalement, mais c'est l'ablution intérieure, et on devait l'administrer pour cette dernière cause, quand même la première n'existerait pas. Mais l'ordre implique principalement la puissance. C'est pourquoi le caractère qui est la puissance spirituelle entre dans la définition de l'ordre, tandis qu'il n'entre pas dans la définition du baptême.

***Objection N°3.***

Le baptême confère aussi la puissance spirituelle de s'approcher des sacrements. Et il est aussi un sceau, puisqu'il est un sacrement. Cette définition convient donc au baptême, et par conséquent c'est à tort qu'on l'applique à l'ordre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le baptême confère une puissance spirituelle pour recevoir, et par conséquent une puissance qui est passive d'une certaine manière. Mais la puissance proprement dite désigne la puissance active[1] avec une certaine prééminence. C'est pourquoi cette définition ne convient pas au baptême.

***Objection N°4.***

L'ordre est une relation qui existe dans l'un et l'autre des extrêmes. Or, la relation d'ordre a pour extrêmes le supérieur et l'inférieur. Les inférieurs ont donc l'ordre aussi bien que les supérieurs. Cependant il n'y a pas en eux une puissance de prééminence, comme celle que l'on met ici dans la définition de l'ordre, comme on le voit par l'explication suivante (loc. sup. cit.), où l'on parle d'une promotion de pouvoir. L'ordre est donc mal défini en cet endroit.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le mot ordre se prend en deux sens. Car quelquefois il signifie la relation elle-même et il est ainsi dans l'inférieur aussi bien que dans le supérieur, comme le suppose l'objection. Mais ce n'est pas en ce sens qu'il est pris ici. D'autres fois il se prend pour le degré lui-même qui fait que l'ordre s'entend de la première manière, et comme la nature de l'ordre, selon qu'il est une relation, se trouve principalement là où une chose l'emporte sur une autre, il s'ensuit qu'on appelle ordre un grade éminent par la puissance spirituelle.

Conclusion L'ordre est un sceau de l'Église par lequel on transmet à celui qui est ordonné un pouvoir spirituel.

Il faut répondre que la définition que le Maître des sentences donne de l'ordre lui convient comme sacrement de l'Église. C'est pourquoi il y met deux choses[2], le signe extérieur qu'il indique par le mot sceau ou signe, signaculum, et l'effet intérieur qu'il désigne par les mots quo spiritualis potestas, etc.

1 L'ordre confère cette espèce de puissance en donnant le pouvoir de remplir ces fonctions sacrées attachées aux différentes charges. †

2 La première de ces deux choses est le genre et la seconde la différence. †

## Article 3 : L'ordre est-il un sacrement ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble que l'ordre ne soit pas un sacrement. Car un sacrement, comme le dit Hugues de Saint-Victor (De sacram., liv. 1, part. 9, chap. 11 à princ.), est un élément matériel. Or, l'ordre ne désigne pas quelque chose de ce genre, mais plutôt une relation ou une puissance, parce que l'ordre est une partie de la puissance, d'après saint Isidore. Il n'est donc pas un sacrement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique l'ordre ne désigne pas par son nom un élément matériel, cependant on ne le confère pas sans quelque élément de cette nature (Voyez plus loin (art. 5) ce qui est dit sur la matière de ce sacrement.).

***Objection N°2.***

Les sacrements n'appartiennent pas à l'Église triomphante. Or ; là l'ordre existe, comme on le voit dans les anges. Il n'est donc pas un sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les puissances doivent être proportionnées aux choses auxquelles elles se rapportent. Or, la communication des choses divines pour laquelle la puissance spirituelle est donnée ne se fait pas dans les anges au moyen de signes sensibles, comme dans les hommes. C'est pourquoi la puissance spirituelle qui est l'ordre ne se confère pas aux anges avec des signes sensibles comme aux hommes. C'est pour cela que parmi les hommes l'ordre est un sacrement, tandis qu'il n'en est pas un pour les anges.

***Objection N°3.***

Comme on confère le pouvoir spirituel qui est l'ordre avec une certaine consécration, de même on confère aussi le pouvoir séculier, car les rois sont oints aussi, comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 3, Objection N°2). Or, la puissance royale n'est pas un sacrement. Donc l'ordre dont nous parlons n'en est pas un non plus.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Toute bénédiction que l'on confère aux hommes ou toute consécration n'est pas un sacrement ; car on bénit les moines et les abbés, quoique ces bénédictions ne soient pas des sacrements, et il en est de même de l'onction royale, parce que ces bénédictions ne disposent pas ceux qui les reçoivent à la dispensation des sacrements, comme les bénédictions de l'ordre. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. Tout le monde le compte parmi les sept sacrements de l'Église.

Ce par quoi une chose existe, existe aussi plus qu'elle. Or, c'est l'ordre qui fait que l'homme dispense les autres sacrements. L'ordre a donc la nature du sacrement plus que les autres.

***Conclusion***

Puisqu'en recevant l'ordre l'homme est consacré par des signes visibles, il s'ensuit que c'est un sacrement.

Il faut répondre qu'un sacrement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit[1], n'est rien autre chose qu'une sanctification conférée à l'homme avec un signe visible. Par conséquent puisqu'en recevant l'ordre l'homme est consacré par des signes visibles, il est certain que l'ordre est un sacrement.

## Article 4 : La forme de ce sacrement est-elle convenablement exprimée ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble que la forme du sacrement de l'ordre ne soit pas convenablement exprimée par le Maître des sentences (Sent., 4, dist. 24). Car les sacrements tirent leur efficacité de leur forme. Or, l'efficacité des sacrements vient de la puissance divine qui opère secrètement en eux le salut. On doit donc faire mention dans la forme du sacrement de l'ordre de la vertu divine par l'invocation de la Trinité, comme dans les autres sacrements.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les autres sacrements ne sont pas établis principalement pour produire des effets semblables à la puissance qui dispense les sacrements eux-mêmes, comme l'ordre. C'est pourquoi dans ce sacrement il y a pour ainsi dire une communication univoque. De là dans les autres sacrements on exprime quelque chose qui se rapporte à la vertu divine à laquelle l'effet du sacrement est assimilé, tandis qu'on ne le fait pas dans l'ordre.

***Objection N°2.***

Le commandement appartient à celui qui a l'autorité. Or, l'autorité ne réside pas dans celui qui dispense les sacrements, mais il n'a que le ministère. Il ne devrait donc pas parler à l'impératif et dire : faites ou recevez ceci ou cela, ou quelque autre chose semblable.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On confère l'ordre plutôt que les autres sacrements sous une forme impérative pour une cause spéciale. Car, quoique dans l'évêque qui est le ministre de ce sacrement, il n'y ait pas l'autorité par rapport à la collation du sacrement, cependant il a une puissance par rapport à la puissance d'ordre qu'il confère, en tant que cette puissance découle de la science.

***Objection N°3.***

Dans la forme du sacrement il ne doit être fait mention que des choses qui sont de son essence. Or, l'usage de la puissance qu'on a reçue n'est pas de l'essence du sacrement de l'ordre, mais il en est la conséquence. Il ne devrait donc pas en être fait mention dans la forme de ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'usage de la puissance en est l'effet dans le genre de la cause efficiente, et ce n'est pas dans ce sens qu'il entre dans la définition de l'ordre, mais il est cause d'une certaine manière dans le genre de la cause finale, et c'est pour cela que sous ce rapport on peut le faire entrer dans la définition de l'ordre.

***Objection N°4.***

1 (quest. 29, art. 1, et 4, dist. 1, art. 1, et 3a pars, quest. 60) †

Tous les sacrements ont pour but la récompense éternelle. Or, il n'est pas parlé de cette récompense dans les formes des autres sacrements. Il ne devrait donc pas non plus en être fait mention dans la forme du sacrement de l'ordre, comme on le fait en disant : Habiturus partem, fideliter, etc.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Il n'en est pas de ce sacrement comme des autres. Car par l'ordre on confère un office ou le pouvoir de faire quelque chose, et c'est pour cela qu'il est convenable de faire mention de la récompense qu'on doit acquérir, si on s'en acquitte fidèlement. Mais dans les autres sacrements on ne confère aucun office semblable et on ne donne pas ainsi pouvoir d'agir, et c'est pour ce motif qu'en les conférant on ne parle nullement de rémunération. Celui qui reçoit les autres sacrements se rapporte à eux d'une manière en quelque sorte passive, parce qu'il les reçoit pour le perfectionnement de son propre état exclusivement, au lieu que celui qui reçoit l'ordre se rapporte à lui d'une manière pour ainsi dire active, parce qu'il le reçoit pour exercer dans l'Église les fonctions hiérarchiques. Par conséquent quoique les autres sacrements se rapportent au salut par cela même qu'ils confèrent la grâce, cependant ils ne se rapportent pas proprement à la récompense, comme dans l'ordre[1].

***Conclusion***

Puisque la forme dont l'Église se sert de ce sacrement exprime l'usage de l'ordre et la transmission de la puissance, on doit reconnaître qu'elle est convenable.

Il faut répondre que le sacrement de l'ordre consiste principalement dans la puissance qui est transmise. Or, le pouvoir est transmis par le pouvoir, comme le semblable engendre son semblable. De plus la puissance se révèle par l'usage, parce que les puissances se font connaître par leurs actes. C'est pourquoi dans la forme de l'ordre l'usage de ce sacrement est exprimé par l'acte qui est commandé, et la transmission de la puissance est exprimée par le mode impératif.

## Article 5 : Le sacrement de l'ordre a-t-il une matière ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble que l'ordre n'ait pas de matière. Car dans tout sacrement qui a une matière, la vertu qui opère dans le sacrement existe dans la matière. Or, dans les choses matérielles que l'on emploie dans le sacrement de l'ordre, comme les clefs, les chandeliers et les autres choses semblables, il ne semble pas qu'il y ait une vertu de sanctification. Donc l'ordre n'a pas de matière.

***Objection N°2.***

Dans l'ordre on confère la plénitude septiforme de la grâce comme dans la confirmation, ainsi qu'il est dit (4, dist. 24). Or, la matière de la confirmation préexige une sanctification. Par conséquent puisque les choses qui paraissent être matérielles dans l'ordre ne sont pas sanctifiées à l'avance, il semble qu'elles ne soient pas la matière du sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans les autres sacrements la matière doit être sanctifiée à cause de la vertu qu'elle contient, mais il n'en est pas de même pour l'ordre.

***Objection N°3.***

1 Cette dernière réponse, ajoutée par Nicolaï ne se trouve pas dans le Commentaire de saint Thomas sur le Maître des sentences. †

Dans tout sacrement qui a une matière on requiert le contact de la matière avec celui qui le reçoit. Or, comme quelques-uns le disent, le contact des objets matériels dont nous venons de parler avec celui qui reçoit le sacrement n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement, mais il suffit qu'on les lui transmette. Donc ces choses matérielles ne sont pas la matière de ce sacrement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Si l'on soutient ce sentiment, on en voit la cause d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.). Car la puissance d'ordre venant du ministre et non de la matière, il s'ensuit que la tradition de la matière est de l'essence du sacrement plus que le contact. Cependant les paroles mêmes de la forme paraissent montrer que l'attouchement de la matière est l'essence du sacrement[1], parce qu'il est dit : Recevez ceci ou cela.

Mais c'est le contraire. Tout sacrement consiste dans les choses et dans les paroles. Or, dans tout sacrement les choses en sont la matière. Donc les choses qu'on emploie dans l'ordre sont la matière de ce sacrement.

On requiert plus pour dispenser un sacrement que pour le recevoir. Or, le baptême dans lequel on donne le pouvoir de recevoir les sacrements a besoin de matière. Donc aussi l'ordre qui donne le pouvoir de les dispenser.

***Conclusion***

Il faut qu'il y ait pour l'ordre une matière spéciale, comme il y en a une pour les autres sacrements.

Il faut répondre que la matière qu'on emploie extérieurement signifie que la vertu qui agit en eux vient absolument du dehors. Par conséquent, l'effet propre du sacrement de l'ordre, c'est-à-dire le caractère ne provenant pas de l'une des opérations de celui qui s'en approche, mais provenant tout à fait d'un principe extérieur, il est convenable qu'il ait une matière. Mais il a sa matière d'une autre façon que les autres sacrements ; parce que ce qui est conféré dans les autres sacrements ne découle que de Dieu et non du ministre qui les dispense ; tandis que ce qui est transmis dans l'ordre, c'est-à-dire le pouvoir spirituel, découle aussi de celui qui confère le sacrement, comme un pouvoir imparfait découle d'un pouvoir parfait. C'est pourquoi l'efficacité des autres sacrements consiste principalement dans la matière qui signifie la vertu divine et qui la contient par la sanctification que le ministre lui a conférée ; au lieu que l'efficacité de l'ordre réside principalement dans celui qui dispense ce sacrement. La matière est employée plutôt pour montrer la puissance qui est transmise d'une manière particulière par celui qui la possède parfaitement que pour la produire ; ce qui est évident, puisque la matière convient à l'usage de la puissance.

La réponse à la première objection est par là évidente.

**34**

1 Dans la pratique on doit observer scrupuleusement tous ces rites, et dans le cas où l'on n'aurait pas touché les instruments, ou omis quelque autre chose, on devrait réitérer le sacrement sous condition, parce que la validité serait douteuse. †

# QUESTION 35 : DE L'EFFET DE L'ORDRE

Question 35 : De l'effet de l'ordre.....238
Article 1 : Le sacrement de l'ordre confère-t-il la grâce sanctifiante ?.....238
Article 2 : Tous les ordres contenus dans le sacrement de l'ordre impriment-ils caractère ?.....240
Article 3 : Le caractère de l'ordre présuppose-t-il le caractère baptismal ?.....241
Article 4 : Le caractère de l'ordre présuppose-t-il nécessairement celui de la confirmation ?....242
Article 5 : Le caractère d'un ordre présuppose-t-il nécessairement celui d'un autre ordre ?.....243

Nous devons ensuite nous occuper de l'effet du sacrement de l'ordre.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. Le sacrement de l'ordre confère-t-il la grâce sanctifiante ?[1]
2. Imprime-t-il caractère par rapport à tous les ordres ?
3. Le caractère de l'ordre présuppose-t-il le caractère baptismal ?
4. Présuppose-t-il nécessairement le caractère de la confirmation ?
5. Le caractère d'un ordre présuppose-t-il nécessairement le caractère d'un autre ?

## Article 1 : Le sacrement de l'ordre confère-t-il la grâce sanctifiante ?

**35**

***Objection N°1.***

1 Dans la pratique on doit observer scrupuleusement tous ces rites, dans le cas où l'on n'aurait pas touché les instruments, ou omis quelque autre chose, on devrait réitérer le sacrement sous condition, parce que sa validité serait douteuse. †

Il semble que le sacrement de l'ordre ne confère pas la grâce sanctifiante. Car on dit communément qu'il est établi contre le défaut de l'ignorance. Or, ce n'est pas la grâce sanctifiante, mais c'est plutôt la grâce gratuitement donnée qui détruit l'ignorance ; parce que la grâce sanctifiante se rapporte plutôt à la volonté. Le sacrement de l'ordre ne confère donc pas la grâce sanctifiante.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'ordre est conféré non pour servir de remède à une seule personne, mais à l'Église entière. Ainsi quand on dit qu'on administre ce sacrement contre l'ignorance, cela ne signifie pas que ce sacrement doit bannir l'ignorance de l'esprit de celui qui le reçoit, mais on veut dire que celui qui est ordonné est élevé en charge pour repousser l'ignorance du milieu du peuple.

***Objection N°2.***

L'ordre implique une distinction. Or, les membres de l'Église ne se distinguent pas d'après la grâce sanctifiante, mais d'après la grâce gratuitement donnée dont il est dit (1 Cor., 12, 4) : Les grâces sont partagées. On ne reçoit donc pas dans le sacrement de l'ordre la grâce sanctifiante.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique les dons de la grâce sanctifiante soient communs à tous les membres de l'Église, cependant on ne peut être apte à recevoir ces dons d'après lesquels on établit une distinction entre les membres de l'Église si l'on n'a pas la charité, et la charité ne peut exister sans la grâce sanctifiante.

***Objection N°3.***

Aucune cause ne présuppose son effet. Or, la grâce par laquelle on devient apte à recevoir les ordres, est présupposée dans celui qui s'approche pour les recevoir. Cette grâce n'est donc pas conférée dans le sacrement de l'ordre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Pour être apte à remplir les fonctions des ordres, il ne suffit pas d'une bonté quelconque, mais il faut une bonté éminente, afin que comme ceux qui reçoivent les ordres sont placés au-dessus du peuple par le degré de leur dignité, de même ils lui soient aussi supérieurs en sainteté. C'est pour ce motif qu'on exige préalablement une grâce suffisante pour mériter d'être compté parmi le peuple du Christ, mais en recevant l'ordre on obtient un don de la grâce plus abondant au moyen duquel on est rendu capable de plus grandes choses[1].

Mais c'est le contraire. Les sacrements de la loi nouvelle produisent ce qu'ils figurent. Or, l'ordre signifie par le nombre sept, les sept dons du Saint-Esprit comme il est dit (Sent. 4, dist. 24). Les dons de l'Esprit-Saint qui n'existent pas sans la grâce sanctifiante, sont donc reçus dans ce sacrement.

L'ordre est un sacrement de la loi nouvelle. Or, en définissant ces sacrements on a dit qu'ils devaient être cause de la grâce. Donc l'ordre en est cause dans celui qui le reçoit.

***Conclusion.***

Puisque la perfection des œuvres de Dieu exige que celui qui reçoit de Dieu une puissance ait en même temps les moyens de la mettre à exécution d'une manière convenable, il est certain que dans le sacrement de l'ordre on reçoit la grâce sanctifiante pour qu'on administre dignement les sacrements.

1 Ainsi ce sacrement ne produit pas la première grâce sanctifiante pour le pécheur, mais la seconde grâce qui rend le juste plus juste encore. Effectus hujus sacramenti, dit le concile de Florence, est augmentum gratiæ. †

Il faut répondre que les œuvres de Dieu sont parfaites, comme il est dit (Deut., 32, 4). C'est pourquoi celui qui reçoit de Dieu un pouvoir, reçoit en même temps ce qu'il lui faut pour le mettre à exécution d'une manière convenable. C'est ce qui est évident pour les choses naturelles. Car les animaux ont reçu des membres au moyen desquels les puissances de l'âme peuvent remplir leurs fonctions. Or, comme la grâce sanctifiante est nécessaire pour que l'homme reçoive dignement les sacrements, de même elle est nécessaire pour qu'elle les dispense convenablement. C'est pourquoi comme le baptême qui rend l'homme apte à recevoir les autres sacrements confère la grâce sanctifiante ; de même le sacrement de l'ordre qui dispose l'homme à les dispenser. [Q42-3] ;

## Article 2 : Tous les ordres contenus dans le sacrement de l'ordre impriment-ils caractère ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que dans le sacrement de l'ordre tous les ordres n'impriment pas caractère. Car le caractère de l'ordre est une puissance spirituelle. Or, il y a des ordres qui ne se rapportent qu'à des actes corporels, comme les portiers ou les acolytes. Ils n'impriment donc pas caractère.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Tout ordre a une fonction qui regarde les sacrements ou se rapporte à la dispensation des sacrements. Ainsi les portiers ont pour fonction d'admettre les hommes à la vue des choses divines, et il en est ainsi des autres. C'est pourquoi on requiert dans tous les ordres une puissance spirituelle.

***Objection N°2.***

Tout caractère est indélébile, et par conséquent le caractère met l'homme dans un état où il ne peut plus sortir. Or, ceux qui ont reçu certains ordres peuvent licitement redevenir laïques. Tous les ordres n'impriment donc pas caractère.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoiqu'on redevienne laïque on conserve néanmoins toujours en soi le caractère ; ce qui est évident puisque si on reste dans la cléricature on ne reçoit pas de nouveau l'ordre qu'on avait reçu.

***Objection N°3.***

Par le caractère, l'homme est enrôlé pour donner ou pour recevoir quelque chose de sacré. Or, caractère baptismal dispose suffisamment l'homme à recevoir, tandis qu'il ne peut les dispenser qu'autant qu'il a reçu la prêtrise. Les autres ordres n'impriment donc pas caractère.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il faut répondre comme à la première.

Mais c'est le contraire. Tout sacrement qui n'imprime pas caractère peut être réitéré. Or, aucun ordre ne doit l'être. Donc tous les ordres impriment caractère.

Le caractère est un signe distinctif. Or, dans tout ordre il y a une distinction. Donc tout ordre imprime caractère.

***Conclusion.***

Puisque tout ordre place celui qui le reçoit au-dessus du peuple dans un degré de puissance qui se rapporte à la dispensation des sacrements, il est évident que chacun d'eux imprime caractère.

Il faut répondre qu'à cet égard il existe trois sortes d'opinion. Il y en a qui ont dit qu'il n'y avait que l'ordre sacerdotal qui imprime caractère. Mais cela n'est pas exact, car il n'y a qu'un diacre qui puisse exercer licitement les fonctions du diaconat, et par conséquent il est évident qu'il a dans la dispensation des sacrements une puissance spirituelle que les autres n'ont pas. C'est pour ce motif que d'autres ont dit que les ordres sacrés[1] impriment caractère, mais qu'il n'en est pas de même des ordres mineurs. Mais ce sentiment ne vaut rien non plus ; parce que par tout ordre, quel qu'il soit, on est placé au-dessus du peuple dans un degré de puissance qui a pour but la dispensation des sacrements. Par conséquent le caractère étant un signe qui distingue des autres, il faut que tous les ordres l'impriment. Ce qui le prouve d'ailleurs, c'est qu'ils subsistent perpétuellement et qu'on ne les réitère jamais. C'est le troisième sentiment qui est le plus commun[2].

## Article 3 : Le caractère de l'ordre présuppose-t-il le caractère baptismal ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que le caractère de l'ordre ne présuppose pas le caractère baptismal. Car par le caractère de l'ordre on devient le dispensateur des sacrements et par le caractère baptismal on devient apte à les recevoir. Or, la puissance active ne présuppose pas nécessairement la puissance passive ; parce qu'elle peut exister sans elle, comme on le voit en Dieu. Le caractère de l'ordre ne présuppose donc pas nécessairement le caractère baptismal.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La puissance active dans celui qui la possède par lui-même ne présuppose pas la puissance passive, mais dans celui qui tient d'un autre cette puissance elle exige préalablement une puissance passive qui le mette à même de la recevoir.

***Objection N°2.***

Il peut se faire que quelqu'un qui se croit probablement baptisé ne le soit pas. Si donc il s'approche des ordres il n'aura pas le caractère de l'ordre si ce caractère présuppose le caractère baptismal, et alors ce qu'il fera soit en consacrant, soit en absolvant sera nul, et l'Église sera trompée à cet égard, ce qui répugne.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si on vient à promouvoir au sacerdoce quelqu'un qui est en cet état, il n'est pas prêtre, il ne peut consacrer, ni absoudre au tribunal de la pénitence. Par conséquent d'après les canons on doit le

1 Les ordres sacrés ou majeurs sont la prêtrise, le diaconat et le sous-diaconat ; on appelle ordres mineurs les quatre autre ordres inférieurs. †

2 Le caractère et la grâce sacramentelle ne peuvent être conférés que par un sacrement, et il est probable que le sous-diaconat et les ordres mineurs ne sont pas des sacrements, par conséquent qu'ils ne produisent pas cet effet †

baptiser et l'ordonner de nouveau, comme il est dit[1]. S'il est élevé à l'épiscopat, ceux qu'il ordonne n'ont pas l'ordre. Mais on doit croire pieusement que quant aux derniers effets des sacrements le souverain prêtre suppléerait à ce défaut, et qu'il ne laisserait pas ignorer une chose qui pourrait être un péril imminent pour l'Église.

Mais c'est le contraire. Le baptême est la porte des sacrements. Par conséquent puisque l'ordre est un sacrement, il présuppose le baptême.

***Conclusion.***

Le caractère de l'ordre présuppose le caractère du baptême, qui est la porte des autres sacrements et qui donne la puissance de les recevoir.

Il faut répondre qu'on ne peut recevoir une chose si l'on n'en a pas la puissance et la faculté. Comme le caractère baptismal rend l'homme apte à recevoir les autres sacrements, il s'ensuit que celui qui n'a pas ce caractère ne peut recevoir aucun autre sacrement[2]. Et par conséquent, le caractère de l'ordre présuppose le caractère baptismal.

## Article 4 : Le caractère de l'ordre présuppose-t-il nécessairement celui de la confirmation ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que l'ordre présuppose nécessairement le caractère de la confirmation. Car dans les choses qui sont ordonnées entre elles, comme le milieu présuppose le commencement, de même le dernier présuppose le milieu. Or, le caractère de la confirmation présuppose celui du baptême comme étant le premier. Donc le caractère de l'ordre présuppose celui de la confirmation comme tenant le milieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le rapport du milieu avec le dernier n'est pas semblable au rapport du premier avec le milieu, parce que le caractère baptismal rend l'homme apte à recevoir le sacrement de confirmation ; tandis que le caractère de la confirmation ne le rend pas apte à recevoir le sacrement de l'ordre. C'est pourquoi la raison n'est pas la même.

***Objection N°2.***

Ceux qui sont chargés de confirmer les autres doivent être les plus fermes. Or, ceux qui reçoivent le sacrement de l'ordre sont chargés de confirmer les autres. Ils doivent donc avoir reçu le sacrement de confirmation.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette raison s'appuie sur la capacité quant à la convenance.

Mais c'est le contraire. Les apôtres ont reçu le pouvoir d'ordre avant l'Ascension (Jean. 10. 22) quand il leur a été dit : Recevez l'Esprit-Saint. Or, ils ont été confirmés après l'Ascension par l'arrivée de l'Esprit-Saint. Par conséquent l'ordre ne présuppose pas la confirmation.

1 Extra De presbytero non baptizato, chap. Si quis, et chap. Veniens. †

2 Primum omnium sacarmentorum locum tenet baptismus, quòd vitæ spiritualis janua est, dit le concile de Trente. †

***Conclusion.***

Quoiqu'il soit très convenable que ceux qui reçoivent l'ordre soient confirmés, cependant cela n'est pas nécessaire.

Il faut répondre que pour recevoir l'ordre on exige préalablement quelque chose qui est de nécessité et quelque chose qui est de convenance. Car il est de nécessité de sacrement que celui qui s'approche des ordres soit apte à les recevoir, et cette aptitude lui est conférée par le baptême. C'est pourquoi ce caractère est présupposé de nécessité de sacrement de telle sorte que sans lui on ne peut conférer l'ordre. Mais par convenance on demande toutes les perfections qui puissent rendre capable de remplir les fonctions de l'ordre qu'on a reçu. Une de ces perfections c'est que l'on ait été confirmé. C'est pourquoi le caractère de l'ordre présuppose celui de la confirmation, non par nécessité, mais par convenance[1].

## Article 5 : Le caractère d'un ordre présuppose-t-il nécessairement celui d'un autre ordre ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que le caractère d'un ordre présuppose nécessairement le caractère d'un autre ordre. Car il y a plus de rapport entre un ordre et un autre qu'entre un ordre et un sacrement. Comme le caractère d'un ordre présuppose celui d'un autre sacrement, par exemple celui du baptême, il s'ensuit qu'à plus forte raison le caractère d'un ordre présuppose celui d'un autre ordre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les ordres ont plus de rapport entre eux selon la ressemblance de l'espèce que l'ordre n'en a avec le baptême, mais selon la proportion de la puissance à l'acte le baptême a plus de rapport avec l'ordre qu'un ordre n'en a avec un autre ordre. Car par le baptême l'homme acquiert la puissance passive de recevoir les ordres, tandis qu'un ordre inférieur ne lui donne pas la puissance passive de recevoir les ordres majeurs.

***Objection N°2.***

Les ordres sont des degrés. Or, on ne peut parvenir au second degré à moins qu'on n'ait auparavant monté au premier. On ne peut donc pas recevoir le caractère de l'ordre suivant si l'on n'a reçu auparavant l'ordre qui le précède.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les ordres ne sont pas des degrés qui concourent à une seule action ou à un seul mouvement de manière qu'il faille passer par le premier pour arriver au dernier, mais ce sont les degrés établis entre des choses diverses, comme il y a un degré entre l'homme et l'ange. Or, il n'est pas nécessaire que celui qui est ange ait été homme auparavant. De même il y a aussi des degrés entre la tête et tous les membres du corps, et il n'est pas nécessaire que ce qui est tête ait été pied auparavant. Et il en est ainsi pour la thèse que nous soutenons.

1 C'est pour ce motif que le concile de Trente exige qu'on ne tonsure pas ceux qui n'ont pas reçu le sacrement de confirmation (sess. 23, chap. 4). Mais la confirmation n'est nécessaire que de nécessité de précepte ecclésiastique ; si on ne l'avait pas reçue, l'ordination serait illicite, mais valide. †

Mais c’est le contraire. Si on omet quelque chose dans un sacrement qui soit nécessaire, il faut qu’on recommence ce sacrement. Or, si on reçoit l’ordre qui suit, sans avoir reçu l’ordre qui le précède, on n’est pas ordonné de nouveau, mais on confère à l’ordinand ce qui lui manquait, d’après les canons (chap. Tuæ litteræ, De clerico per salt. prom.). L’ordre qui précède n’est donc pas nécessaire pour la validité de ce qui suit.

***Conclusion.***

Il n’est pas nécessaire que ceux qui ont reçu les ordres majeurs aient eu auparavant les ordres mineurs, quoique l’Église ait statué qu’on conférerait les ordres de telle sorte qu’on recevrait d’abord les ordres mineurs, puis les ordres majeurs.

Il faut répondre qu’il n’est pas nécessaire pour la validité des ordres supérieurs qu’on ait reçu auparavant les ordres mineurs ; parce que ces pouvoirs sont distincts et l’un pour ce qui est de son essence ne requiert pas l’ordre dans le même sujet. C’est pourquoi dans a primitive Église on ordonnait prêtres des sujets qui n’avaient pas reçu auparavant les ordres inférieurs. Cependant ils pouvaient tout ce que peuvent les ordres inférieurs, parce que le pouvoir inférieur est compris dans la vertu supérieure, comme les sens dans l’intelligence, le titre de duc dans celui de roi. Mais ensuite l’Église a décidé par une constitution qu’on n’élèverait plus aux ordres majeurs celui qui ne se serait pas auparavant avec humilité aux charges inférieures. D’où il résulte que ceux qui sont ordonnés per saltum ne sont pas ordonnés de nouveau d’après les canons (loc. cit.), mais on leur confère ce qui avait été omis des ordres précédents[1].

**35**

1 Il y a exception pour l’épiscopat dans le cas où il aurait été conféré à quelqu’un qui n’aurait pas reçu la prêtrise. Car on ne peut recevoir le second degré du sacerdoce quand on n’a pas reçu le premier. †

# QUESTION 36 : DE LA QUALITÉ DE CEUX QUI SONT PROMUS AUX ORDRES

Question 36 : De la qualité de ceux qui sont promus aux ordres.....245
Article 1 : Requiert-on dans ceux qui reçoivent les ordres la sainteté de la vie ?.....245
Article 2 : Exige-t-on qu'on sache toute l'Écriture sainte ?.....247
Article 3 : Peut-on acquérir par le mérite d'une vie sainte les degrés de l'ordre ?.....248
Article 4 : Pèche-t-on en admettant aux ordres ceux qui n'en sont pas dignes ?.....249
Article 5 : Celui qui est dans le péché peut-il sans pécher faire usage de l'ordre qu'il a reçu ?. 251

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité de ceux qui reçoivent les ordres.

À cet égard il y a cinq questions à examiner :

1. Requiert-on dans ceux qui reçoivent les ordres la sainteté de la vie ?
2. Demande-t-on la science de toute l'Écriture sainte ?
3. Acquiert-on par le mérite de sa bonne vie les degrés de l'ordre ?[1]
4. Celui qui confère les ordres à des indignes pèche-t-il ?
5. Celui qui est dans le péché peut-il faire usage de l'ordre qu'il a reçu sans péché ?[2]

## Article 1 : Requiert-on dans ceux qui reçoivent les ordres la sainteté de la vie ?

**36**

1 Cet article est en opposition avec la doctrine de Luther, qui prétendait que tous les chrétiens sont prêtres. †

2 Sur cette question, voyez ce que nous avons dit, 3a pars, quest. 64, art. 6. †

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne requiert pas la sainteté de la vie dans ceux qui reçoivent les ordres. Car l'ordre rend apte à la dispensation des sacrements. Or, les sacrements peuvent être dispensés par les bons et par les méchants. Une vie sainte et pure n'est donc pas requise.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme les sacrements qu'un pécheur dispense sont véritables, de même il reçoit véritablement le sacrement de l'ordre, et comme il les dispense indignement, de même il le reçoit indignement.

***Objection N°2.***

On n'exerce pas envers Dieu dans les sacrements un ministère plus grand que celui qu'on a exercé envers lui corporellement. Or, le Seigneur n'a pas empêché une femme pécheresse et infâme d'exercer envers lui un ministère corporel, comme on le voit (Luc, chap. 7). On ne doit donc pas empêcher ceux qui sont dans cet état de lui servir de ministres dans les sacrements.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce ministère consistait exclusivement dans des actes de soumission corporelle, que les pécheurs peuvent aussi faire licitement. Mais il n'en est pas de même du ministère spirituel auquel on applique ceux qui sont ordonnés. Car ce ministère en fait des intermédiaires entre Dieu et le peuple. C'est pourquoi ils doivent briller par la pureté de la conscience aux yeux de Dieu et par leur bonne renommée devant les hommes.

***Objection N°3.***

Toute grâce donne un remède contre le péché. Or, on ne doit pas refuser à ceux qui sont dans le péché un remède qui puisse leur faire du bien. Par conséquent, puisque la grâce est conférée dans les sacrements de l'ordre, il semble qu'on doive donner aussi ce sacrement aux pécheurs.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il y a des remèdes qui demandent une forte nature, parce qu'autrement on ne les prendrait pas sans danger, et il y en a qu'on peut donner à ceux qui sont faibles. De même dans les choses spirituelles il y a des sacrements qui sont établis pour servir de remède au péché ; on doit les conférer aux pécheurs, comme le baptême et la pénitence. Mais il y en a d'autres qui confèrent la perfection de la grâce et qui demandent que l'homme ait déjà été fortifié par la grâce elle-même.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Lév., 21, 17) : Tout homme de la race d'Aaron qui sera souillé d'une tache n'offrira pas les pains à son Dieu et n'approchera pas de l'autel pour le servir. Par tache, comme le dit la Glose (interl. et ord. Hesych.), on entend toute espèce de vice. Donc celui qui se sent coupable d'un péché quelconque ne doit pas être admis aux ordres sacrés.

Saint Jérôme dit (sup. illud Tit., chap. 3 : Nemo te contemnat) que non seulement les évêques, les prêtres et les diacres doivent avoir le pus grand soin de servir d'exemple par leurs discours et leur conduite au peuple dont ils sont les chefs ; mais encore les ordres inférieurs et absolument tous ceux qui servent dans la maison de Dieu, parce qu'un fléau redoutable pour l'Église de Dieu, c'est que les laïques soient meilleurs que les clercs. La sainteté de la vie est donc requise pour tous les ordres.

***Conclusion.***

Puisque l'on encourrait le reproche de présomption si l'on ne craignait pas de s'approcher pour recevoir les ordres avec un péché mortel sur la conscience, la sainteté de vie est nécessaire à ceux qui les reçoivent, non de nécessité de sacrement, mais de nécessité de précepte divin.

Il faut répondre que, suivant l'expression de saint Denis (De eccles. hier., chap. 3), comme les êtres les plus purs et les plus brillants quand ils sont remplis des splendeurs du soleil, répandent sur les autres corps une lumière plus vive à l'imitation de l'astre du jour, de même dans toutes les choses divines on ne doit pas avoir l'audace de se faire le chef des autres si par toutes ses dispositions intérieures on ne s'est pas rendu semblable à Dieu en reproduisant en soi, autant que possible, ses perfections. Par conséquent, puisque dans tous les ordres on est établi le chef des autres pour les choses divines, on pèche mortellement, comme un présomptueux, quand on s'en approche avec la conscience que l'on est dans le péché mortel. C'est pourquoi la sainteté de la vie est requise pour l'ordre de nécessité de précepte, mais non de nécessité de sacrement. Ainsi dans le cas où un pécheur est ordonné, il a néanmoins l'ordre, mais il a péché en le recevant.

## Article 2 : Exige-t-on qu'on sache toute l'Écriture sainte ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on exige la science de toute l'Écriture sainte. Car celui de la bouche duquel on doit rechercher la connaissance de la loi doit en avoir la science. Or, les laïques recherchent de la bouche du prêtre cette connaissance, comme le dit Malachie (chap. 2). Il doit donc avoir la science de toute la loi.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le prêtre a deux choses à faire, l'une principale qui se rapporte au corps véritable du Christ, et l'autre secondaire qui se rapporte à son corps mystique. La seconde dépend de la première, mais non réciproquement. C'est pourquoi il y en a qu'on élève au sacerdoce auxquels on ne confie que la première de ces fonctions, comme les religieux qui n'ont pas charge d'âmes. On ne recherche pas de leur bouche la connaissance de la loi, mais on demande seulement qu'ils consacrent. C'est pour cela que ces prêtres ont la science suffisante s'ils savent ce qu'il faut pour pouvoir observer selon les rites ce qui regarde la célébration du sacrement. D'autres sont promus pour exercer la seconde fonction qui se rapporte au corps mystique de l'Église. C'est de la bouche de ceux-là que le peuple attend la loi. Ils doivent donc avoir la science de la loi, non pas au point de connaître toutes les questions difficiles[1], mais ils doivent connaître de la loi ce que le peuple en doit croire et observer[2]. Mais il appartient aux prêtres supérieurs, c'est-à-dire aux évêques, de savoir ce qui peut présenter des difficultés dans la loi, et ils doivent le savoir d'autant mieux que le rang qu'ils occupent est plus élevé.

***Objection N°2.***

1 Car ils doivent avoir recours à leurs supérieurs. †

2 C'est pour ce motif que le concile de Trente a exigé que les ordinands qui se préparent à la prêtrise soient examinés, pour qu'on s'assure sérieusement s'ils possèdent la science suffisante (sess. 23, chap. 14 De reformatione). †

Saint Pierre dit (1 Pierre, 3, 15) : Soyez toujours prêts à satisfaire à tous ceux qui vous demandent raison de la foi et de l'espérance que vous avez[1]. Or, il appartient à ceux qui ont une connaissance parfaite des saintes Écritures de rendre raison de ce qui regarde la foi et l'espérance. Par conséquent ceux qui sont élevés aux ordres, auxquels ces paroles s'adressent, doivent avoir cette science.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quand saint Pierre dit que l'on doit être prêt à rendre raison de sa foi et de son espérance, cela ne signifie pas qu'on doive prouver ce qui appartient à la foi ou à l'espérance, puisque l'un et l'autre ont pour objet les choses invisibles, mais il veut que l'on sache montrer en général la vérité de l'une et de l'autre, ce qui n'exige pas une grande science.

***Objection N°3.***

On lit mal ce qu'on ne comprend pas ; car lire sans comprendre ce n'est pas lire, comme le dit Caton (in Rudiment.). Or, il appartient au lecteur, qui est pour ainsi dire le dernier ordre, de lire l'Ancien Testament, comme on le voit (Sent. 4, dist. 24). Donc il faut qu'il comprenne l'Ancien Testament tout entier, et à plus forte raison cela est-il nécessaire aux autres ordres supérieurs.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il n'appartient pas au lecteur de donner au peuple l'intelligence de l'Écriture sainte[2], mais il doit seulement la lire. C'est pourquoi on n'exige pas de lui qu'il ait autant de science qu'il en faut pour comprendre l'Écriture sainte, mais il suffit qu'il sache bien prononcer. Et comme cette science s'apprend facilement et qu'il y en a beaucoup qui la possèdent, il s'ensuit qu'on peut croire avec probabilité que celui qui est ordonné acquerra cette science, s'il ne l'avait pas encore dans ce moment, surtout s'il semble en voie de l'acquérir.

Mais le contraire c'est qu'il y en a beaucoup qui sont promus au sacerdoce sans rien savoir absolument de toutes ces choses, même dans une foule d'ordres religieux. Il semble donc que cette science ne soit pas requise.

On lit dans les vies des Pères qu'on a promu au sacerdoce de simples moines qui étaient d'une vie très sainte. Cette science n'est donc pas requise dans les ordinands.

***Conclusion.***

L'ordre qu'on reçoit ne requiert que la science nécessaire pour en remplir les fonctions.

Il faut répondre que tout acte de l'homme qui doit être réglé a nécessairement besoin d'être dirigé par la raison. Ainsi pour remplir l'office d'un ordre, il faut avoir la science suffisante pour se diriger dans les exercices des fonctions de cet ordre. C'est pourquoi on requiert cette science de celui qui doit être promu aux ordres, mais on ne demande pas qu'il sache absolument toute l'Écriture sainte. On exige de lui plus ou moins, selon que son office s'étend à plus ou moins de choses. Ainsi il faut que ceux qui sont mis à la tête des autres et qui ont charge d'âmes sachent ce qui appartient à l'enseignement de la foi et des mœurs et que les autres sachent ce qui regarde les fonctions de leur ordre.

## Article 3 : Peut-on acquérir par le mérite d'une vie sainte les degrés de l'ordre ?

1 La Vulgate porte seulement de votre espérance. †

2 Car cela est réservé aux ordres supérieurs. †

## 36

***Objection N°1.***

Il semble qu'on puisse acquérir les degrés de l'ordre par le mérite d'une vie sainte. Car, comme le dit saint Chrysostome (alius auctor hom. 43, in op imperf.) : tout prêtre n'est pas saint, mais tout saint est prêtre. Or, on devient saint par le mérite d'une bonne vie. Donc on devient aussi prêtre et à plus forte raison arrive-t-on aux autres ordres.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Chrysostome[1] prend le nom de prêtre selon son étymologie, d'après laquelle le mot sacerdos est la même chose que sacra dans[2]. Car en ce sens tout juste a le nom de prêtre en tant qu'il vient en aide aux autres pour les faire participer aux choses saintes. Mais il ne le prend pas selon la signification qu'on lui donne, car le mot de prêtre a été choisi pour signifier celui qui donne les choses saintes dans la dispensation des sacrements.

***Objection N°2.***

Pour les choses naturelles elles sont placées dans un rang supérieur par là même qu'elles approchent de Dieu, et qu'elles participent à ses bontés, comme le dit saint Denis (De eccles. hierarch., chap. 4). Or, le mérite de la sainteté et de la science fait qu'on approche de Dieu davantage et qu'on reçoit aussi plus amplement ses faveurs. Don on est par là même placé dans un des degrés de l'ordre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les choses naturelles sont élevées en garde au-dessus des autres suivant qu'elles peuvent agir sur elles d'après leur forme. C'est pourquoi par là même qu'elles ont une forme plus noble elles sont placées dans un rang plus élevé. Mais les ministres de l'Église ne sont pas mis à la tête des autres pour qu'ils leur donnent quelque chose en vertu de leur propre sainteté[3], ils leur sont préposés comme les ministres et pour ainsi dire comme les instruments de cette influence qui se répand du chef dans les membres. C'est pourquoi il n'y a pas de parité quant à la dignité de l'ordre, quoiqu'il y ait de l'analogie quant à la convenance.

Mais c'est le contraire. La sainteté acquise peut se perdre, tandis que l'ordre qu'on a reçu une fois ne se perd jamais. L'ordre ne consiste donc pas dans le mérite même de la sainteté.

***Conclusion.***

Quoique l'ornement de la vertu convienne tout particulièrement aux ordinands et à ceux qui sont déjà ordonnés néanmoins il ne peut donner par lui-même l'ordre à personne.

Il faut répondre que la cause doit être proportionnée à son effet. C'est pourquoi comme il faut que la plénitude de la grâce existe dans le Christ d'où la grâce descend sur tous les hommes ; de même les ministres de l'Église auxquels il appartient[4] non de donner la grâce, mais les sacrements qui la confèrent, ne doivent pas être constitués dans les degrés de l'ordre en raison de ce qu'ils ont la grâce, mais en raison de ce qu'ils participent à un sacrement de la grâce.

1 D'ailleurs cet ouvrage n'est pas de saint Chrysostome ; mais c'est un ouvrage que les ariens ont composé ou altéré, d'après Bellarmin. †

2 Celui qui donne les choses sacrées. †

3 Parce que cela n'appartient qu'à Dieu. †

4 Ils ne la donnent du moins qu'instrumentalement. †

## Article 4 : Pèche-t-on en admettant aux ordres ceux qui n'en sont pas dignes ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne pèche pas en admettant aux ordres des indignes. Car l'évêque a besoin de coadjuteurs qui occupent les dernières charges. Or, il ne pourrait pas en trouver un nombre suffisant, s'il exigeait d'eux autant de qualité que les Pères en demandent. Par conséquent il semble excusable de promouvoir des sujets qui ne soient pas capables.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dieu n'abandonne jamais son Église au point qu'on ne trouve pas assez de ministres capables pour subvenir aux besoins du peuple en choisissant ceux qui sont dignes et en repoussant ceux qui sont indignes. Et si l'on ne pouvait trouver autant de ministres qu'il y en a maintenant, il vaudrait mieux en avoir peu de bons que d'en avoir beaucoup de mauvais, comme le dit saint Clément (Ep. 2 ad Jac. frat. Dom., ant. med.).

***Objection N°2.***

L'Église n'a pas seulement besoin de ministres pour la dispensation des choses spirituelles, mais encore pour le gouvernement des choses temporelles. Or, quelquefois ceux qui n'ont pas la science ou la sainteté de la vie peuvent être utiles pour le gouvernement des choses temporelles, soit à cause du pouvoir qu'ils ont dans le monde, soit à cause de leur habileté naturelle. Il semble donc qu'on pourrait les admettre aux ordres sans péché.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On ne doit chercher les choses temporelles qu'en vue des biens spirituels. Par conséquent on doit négliger tout avantage temporel et mépriser tout profit dans l'intérêt du bien spirituel.

***Objection N°3.***

Tout le monde est tenu d'éviter le péché autant qu'il le peut. Si donc un évêque pèche en ordonnant ceux qui ne le méritent pas, il doit faire avec le plus grand soin des recherches sur les mœurs et la science de ceux qui se présentent aux ordres, afin de savoir s'ils en sont dignes ; ce qui paraît ne se faire nulle part.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On exige non seulement que celui qui ordonne ne connaisse rien de contraire à la sainteté dans celui qui doit être ordonné, mais on demande encore que selon l'importance de l'ordre ou de la charge qu'il doit conférer il s'applique avec le plus grand soin à se rendre certain des qualités de ceux qui doivent être promus, au moins d'après le témoignage des autres. Et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Tim., 5, 22) : Ne vous pressez pas d'imposer les mains.

Mais c'est le contraire. C'est un plus grand mal d'admettre les méchants aux ordres sacrés que de ne pas corriger ceux qui sont déjà promus. Or, Héli a péché mortellement en ne corrigeant pas ses enfants de leur malice, et c'est pour cela qu'il est mort en tombant à la renverse, comme on le voit (1 Rois, chap. 4). Il semble donc qu'on ne soit pas sans péché quand on élève aux ordres des sujets qui n'en sont pas dignes.

Dans l'Église on doit préférer les choses spirituelles aux temporelles. Or, on pécherait mortellement, si on mettait en péril sciemment les biens temporels de l'Église. Par conséquent à

plus forte raison si on mettait en péril ses biens spirituels. Or, on les met en péril quand on élève aux ordres des sujets indignes, parce que quand la vie de quelqu'un est méprisable, comme le dit saint Grégoire (Hom. 12 in Evang.), sa prédication l'est aussi et pour la même raison toutes les choses spirituelles qui viennent de lui. Celui qui élève aux ordres des sujets indignes pèche donc.

***Conclusion.***

Puisqu'il y en a que le Seigneur a placés au-dessus de sa famille pour donner à chacun la mesure du froment qui lui revient, il pèche mortellement, comme étant coupable d'infidélité, celui qui élève aux ordres des sujets indignes.

Il faut répondre que d'après les paroles du Seigneur (Luc, chap. 12) le serviteur fidèle c'est celui qui a été placé au-dessus de sa famille pour distribuer à chacun la mesure de blé qui lui est destinée. C'est pourquoi il est coupable d'infidélité celui qui donne à quelqu'un les choses divines au-delà de la mesure qui lui revient. Et c'est ce que fait celui qui consent à promouvoir les sujets indignes. C'est pourquoi il commet un péché mortel comme étant infidèle envers le maître souverain, et surtout parce que cette action tourne au détriment de l'Église et de la gloire de Dieu que les bons ministres étendent et développent. Car celui qui mettrait en charge des serviteurs inutiles manquerait de fidélité envers son seigneur dans l'ordre temporel[1].

## Article 5 : Celui qui est dans le péché peut-il sans pécher faire usage de l'ordre qu'il a reçu ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble que celui qui est dans le péché puisse sans pécher faire usage de l'ordre qu'il a reçu. Car il pèche, s'il n'en fait pas usage, puisqu'il y est tenu par sa charge. Si donc il pèche aussi en en faisant usage, il ne peut pas éviter le péché ; ce qui répugne.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Celui qui en est là n'est pas perplexe au point d'être dans la nécessité de pécher ; parce qu'il peut quitter son péché ou résigner l'office qui lui imposait l'obligation de remplir les fonctions de son ordre.

***Objection N°2.***

Une dispense est un relâchement du droit. Donc quand même le droit lui défendrait d'user de l'ordre qu'il a reçu, cependant cela lui serait permis d'après une dispense.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On ne peut dispenser du droit naturel. Or, il est de droit naturel qu'on traite saintement les choses saintes, et à cet égard personne ne peut donner de dispense.

***Objection N°3.***

Celui qui communique avec quelqu'un dans le péché mortel pèche mortellement. Si donc un pécheur en faisant usage de l'ordre pèche mortellement, alors celui qui reçoit de lui les choses saintes ou qui les exige pèche aussi mortellement ; ce qui paraît absurde.

***Réponse à l'objection N°3 :***

1 De là les décrets d'Alexandre III (chap. Eam), d'Innocent III (chap. Cùm sit), d'Honorius III (chap. Quamvis), et les prescriptions du concile de Trente (sess. 23, chap. Reformationis, 5, 11, 12, 13, 14, 18). †

Tant qu'un ministre de l'Église qui est dans le péché mortel est toléré par l'Église, ses paroissiens doivent recevoir de lui les sacrements, parce qu'ils y sont obligés. Mais hors le cas de nécessité il n'y aurait pas de sûreté à l'engager à remplir quelques-unes des fonctions de son ordre, tant qu'on le supposerait dans le péché mortel. Cependant il pourrait quitter cet état, parce que l'homme est instantanément purifié par la grâce de Dieu.

***Objection N°4.***

S'il pèche en faisant usage de son ordre, tout acte d'ordre qu'il fait est donc un péché mortel, et comme il y a beaucoup d'actes qui concourent à l'exercice unique d'un ordre, il semble qu'il commette beaucoup de péchés ; ce qui paraît trop dur.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Toutes les fois que l'homme se montre dans un acte comme ministre de l'Église, s'il est dans le péché mortel, il pèche mortellement et il pèche autant de fois qu'il renouvelle cet acte, parce que, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 1), il n'est pas permis à ceux qui sont impurs de toucher les symboles, c'est-à-dire les signes sacramentels. Par conséquent, quand on touche les choses sacrées dans l'exercice de ses fonctions, on pèche mortellement. Mais il n'en serait pas de même si dans une nécessité on touchait ou l'on exécutait une chose sacrée, par exemple, dans le cas où il serait permis aussi à un laïque de le faire ; comme si on baptisait dans le cas de nécessité ou si on recueillait le corps du Christ jeté à terre.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dans son Épître à Démophile (quæ est chap. 8, à med.) dit : Celui qui n'est pas en état de grâce paraît audacieux en mettant la main aux choses sacerdotales ; il n'a ni crainte ni respect lorsqu'il remplit des fonctions divines dont il n'est pas digne, et lorsqu'il pense que Dieu ignore ce qu'il voit lui-même dans sa conscience, il croit tromper celui qu'il appelle faussement du nom de Père, et il ose prononcer, à l'imitation du Christ, je ne dirai pas des prières, mais d'impures et d'infâmes paroles sur les signes divins. Donc un prêtre qui exécute indignement les fonctions de son ordre est comme un blasphémateur et un trompeur, et par conséquent il pèche mortellement, et pour la même raison il en est de même de tous ceux qui sont dans un ordre quelconque.

La sainteté de la vie est requise dans celui qui reçoit un ordre pour qu'il soit capable d'en remplir les fonctions. Or, celui qui s'approche des ordres en état de péché mortel pèche mortellement. Donc à plus forte raison pèche-t-il mortellement toutes les fois qu'il remplit les fonctions de son ordre.

***Conclusion.***

Puisqu'il est de droit naturel que les choses saintes soient traitées saintement, hors le cas de nécessité on pèche mortellement, lorsqu'étant dans le péché mortel on fait usage de l'ordre qu'on a reçu.

Il faut répondre que la loi ordonne (Deut., chap. 16) qu'on exécute justement les choses qui sont justes. C'est pourquoi celui qui accomplit d'une manière indigne les fonctions qu'il doit remplir d'après son ordre, exécute injustement ce qui est juste, agit contre le précepte de la loi et par là même pèche mortellement. Et comme il n'est pas douteux que celui qui remplit une fonction sacrée dans l'état de péché mortel ne le fasse indignement, il s'ensuit qu'il est évident qu'il pèche mortellement[1].

**36**

1 Quand il s'agit des ordres mineurs il est probable que le péché n'est que véniel, à cause du défaut de gravité dans la matière. †

# QUESTION 37 : DE LA DISTINCTION DES ORDRES, DE LEURS ACTES ET DE L'IMPRESSION DU CARACTÈRE

Question 37 : De la distinction des ordres, de leurs actes et de l'impression du caractère.....253
Article 1 : Doit-on distinguer plusieurs ordres ?.....253
Article 2 : Y a-t-il sept ordres ?.....255
Article 3 : Doit-on distinguer les ordres en ordres sacrés et en ordres qui ne sont pas sacrés ?..258
Article 4 : Les actes des ordres sont-ils convenablement déterminés ?.....259
Article 5 : Le caractère s'imprime-t-il au prêtre dans la tradition du calice ?.....262

Nous devons ensuite nous occuper de la distinction des ordres, de leurs actes, et de l'impression du caractère.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. Doit-on distinguer plusieurs ordres ?[1]
2. Combien y en a-t-il ?[2]
3. Doit-on distinguer des ordres sacrés et d'autres qui ne le sont pas ?
4. Les actes des ordres sont-ils convenablement déterminés dans le Maître des sentences ?
5. En quel temps les caractères des ordres sont-ils imprimés ?[3]

## Article 1 : Doit-on distinguer plusieurs ordres ?

**37**

***Objection N°1.***

1 Quand il s'agit des ordres mineurs il est probable que le péché n'est que véniel, à cause du défaut de gravité dans la matière. †

2 Le concile de Trente distingue aussi sept ordres, et exclut ainsi la tonsure qui n'est pas un ordre, mais une disposition, une préparation à les recevoir. †

3 Sur cet article, voyez ce que nous avons dit plus haut au sujet des controverses qui existent parmi les théologiens, touchant la matière et la forme de ce sacrement. †

Il semble qu'on ne doive pas distinguer plusieurs ordres. Car plus une vertu est grande, et moins elle est multipliée. Or, le sacrement de l'ordre est plus noble que les autres sacrements, en ce qu'il place ceux qui le reçoivent dans un rang supérieur aux autres. Par conséquent puisqu'on ne distingue pas les autres sacrements en plusieurs parties qui reçoivent le nom du tout, on ne doit pas non plus distinguer ce sacrement en plusieurs ordres.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On donne les autres sacrements pour en recevoir certains effets, tandis qu'on confère l'ordre principalement pour accomplir certains actes. C'est pourquoi il faut qu'on distingue le sacrement de l'ordre selon la diversité des actes, comme on distingue les puissances par les actes.

***Objection N°2.***

Quand on fait une division, on divise le tout en parties intégrantes ou en parties subjectives. Ici on n'a pas divisé le tout en ses parties intégrantes, parce qu'alors elles ne recevraient pas le nom du tout. On l'a donc divisé en ses parties subjectives. Or, les parties subjectives reçoivent au pluriel le nom du genre éloigné, comme du genre prochain. Ainsi un homme et un âne forment plusieurs animaux et plusieurs corps animés. Par conséquent comme le sacerdoce et le diaconat forment plusieurs ordres, de même ils forment plusieurs sacrements, puisque le sacrement tient lieu de genre par rapport aux ordres.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La division de l'ordre n'est pas celle d'un tout intégral en ses parties, ni d'un tout universel, mais d'un tout potentiel[1]. La nature de ce tout c'est d'être tout entier selon son essence complète dans une chose et de n'être que suivant une certaine participation dans les autres. Car la plénitude entière de ce sacrement est dans un ordre, c'est-à-dire dans le sacerdoce, tandis qu'il n'y en a qu'une certaine participation dans les autres. C'est ce que signifient ces paroles du Seigneur à Moïse (Nomb., 11, 17) : Je prendrai de l'esprit prophétique qui est en vous, et je leur en ferai part, afin qu'ils portent avec vous le fardeau de ce peuple. C'est pourquoi tous les ordres ne font qu'un seul sacrement.

***Objection N°3.***

D'après Aristote (Eth., liv. 8, chap. 10), le gouvernement où il n'y a qu'un chef est une forme de gouvernement plus noble que l'aristocratie où les divers emplois sont occupés par des individus différents. Or, le gouvernement de l'Église doit être le plus noble. Il ne devrait donc pas y avoir dans l'Église une distinction d'ordres par rapport à des actes divers, mais toute la puissance devrait résider dans un seul, et par conséquent il ne devrait y avoir qu'un ordre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans une monarchie quoique toute la plénitude de la puissance réside dans le roi, cependant on n'exclut pas les pouvoirs des ministres qui sont une participation du pouvoir royal. Et il en est de même pour l'ordre, au lieu que dans l'aristocratie, la plénitude du pouvoir ne réside dans aucun, mais elle est dans tout le monde.

Mais c'est le contraire. L'Église est le corps mystique du Christ qui est semblable au corps naturel, d'après l'Apôtre (Rom., chap. 12, 1 Cor., chap. 12, Eph., chap. 1 et Col., chap. 1). Or, dans le corps naturel les membres ont des charges diverses. Il doit donc aussi y avoir dans l'Église divers ordres.

Le ministère du Nouveau testament est plus noble que celui de l'Ancien, comme on le voit (2 Cor., chap. 3). Or, dans l'Ancien Testament on sanctifiait non seulement les prêtres, mais encore les

1 Il y a des théologiens qui rapportent cette distinction à la division d'un tout universel en ses espèces, et Sylvius considère leur sentiment comme probable. †

lévites leurs ministres. Donc sous le Nouveau Testament on doit consacrer par le sacrement de l'ordre non seulement les prêtres, mais leurs ministres, et par conséquent il faut qu'il y ait plusieurs ordres.

***Conclusion.***

Pour que la sagesse de Dieu, qui brille surtout dans la distinction bien ordonnée des choses parût avec plus d'éclat, il a fallu qu'il n'y eût pas qu'un ordre sacré, mais qu'il y en eût plusieurs dans l'Église.

Il faut répondre que les ordres ont été multipliés dans l'Église pour trois raisons :

1. Pour manifester la sagesse de Dieu qui brille surtout dans la distinction bien ordonnée des choses aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre spirituel, ce qui est marqué par ce qui arriva à la reine de Saba qui en voyant l'ordre de ceux qui servaient Salomon, fut tout hors d'elle-même (3 Rois, 10, 4) par suite de l'admiration que lui inspira cette sagesse.
2. Pour venir en aide à la faiblesse humaine ; parce qu'un seul ne pourrait accomplir tout ce qui appartient aux mystères divins, sans être grandement surchargé. C'est pour cela qu'on distingue plusieurs ordres selon les différents emplois, c'est ce qui est évident, parce que le Seigneur (Nomb., chap. 11) donna à Moïse soixante-dix vieillards pour l'aider.
3. Pour donner aux hommes un moyen plus avantageux pour progresser, en en distribuant un plus grand nombre dans diverses charges pour les rendre tous les coopérateurs de Dieu. Car il n'y a rien de plus divin que ces fonctions, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 3). [Q38-1] ;

## Article 2 : Y a-t-il sept ordres ?

**37**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas sept ordres. Car les ordres de l'Église se rapportent aux actes hiérarchiques. Or, il n'y a que trois actes hiérarchiques : purifier, éclairer, perfectionner, et c'est d'après cela que saint Denis distingue trois ordres (De eccles. hier., chap. 5). Il n'y en a donc pas sept.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Denis parle des ordres, non comme sacrements, mais selon qu'ils se rapportent aux actions hiérarchiques. C'est pourquoi il distingue trois ordres d'après ces actions. Le premier de ces ordres, c'est-à-dire l'épiscopat, le produit toutes les trois ; le second c'est-à-dire le sacerdoce, n'en produit que deux ; le troisième ou le diaconat n'en produit qu'une, la prédication ; il appelle ministre celui qui l'exerce et sous ce nom il comprend tous les ordres inférieurs. Mais les ordres sont des sacrements[1] par suite de leur rapport avec le plus grand des sacrements. C'est pourquoi on peut considérer à ce point de vue le nombre des ordres.

***Objection N°2.***

Tous les sacrements tirent leur efficacité et leur autorité de l'institution du Christ ou au moins de ses apôtres. Or, dans l'enseignement du Christ et des apôtres, il n'est fait mention que des prêtres et des diacres. Il semble donc qu'il n'y ait pas d'autres ordres.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 Saint Thomas considère tous ces ordres comme autant de sacrements ; mais la question est controversée, et il nous paraît très probable que le sous-diaconat et les ordres mineurs ne sont pas des sacrements. †

Dans la primitive Église, à cause du petit nombre des ministres, on confiait tous les ministères inférieurs aux diacres, comme on le voit par saint Denis quand il dit (De eccles. hier., chap. 3) : Parmi les ministres, les uns se tiennent près des portes fermées du temple, les autres remplissent d'autres fonctions de leur ordre, et il y en a qui présentent aux prêtres sur l'autel le pain sacré et le calice de bénédiction. Néanmoins tous ces pouvoirs existaient dans le seul pouvoir du diacre, mais implicitement. Mais le culte divin s'est ensuite développé, et l'Église a donné explicitement à des ordres ce qu'elle possédait implicitement dans un seul. Et c'est dans ce sens que le Maître des sentences dit (loc. sup. cit.) qu'il s'est créé d'autres ordres.

***Objection N°3.***

Par le sacrement de l'ordre on est établi dispensateur des autres sacrements. Or, il n'y a que six autres sacrements. Il ne doit donc y avoir que six ordres.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les ordres ont principalement pour but le sacrement de l'eucharistie et que par suite ils se rapportent aux autres, parce que les autres sacrements découlent aussi de ce qui est contenu dans l'eucharistie. Par conséquent il ne faut pas distinguer les ordres d'après les sacrements.

***Objection N°4.***

Mais au contraire il semble qu'il devrait y en avoir un plus grand nombre. Car plus une vertu est élevée, et moins elle doit être multipliée. Or, la puissance hiérarchique existe d'une manière plus élevée dans les anges qu'en nous, comme le dit saint Denis (De eccles. hier., chap. 1, circ. med.). Par conséquent, puisqu'il y a neuf ordres dans la hiérarchie des anges, il devrait y en avoir autant dans l'Église ou même davantage.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Les anges diffèrent d'espèce, et c'est pour cela qu'il peut y avoir en eux une manière différente de recevoir les choses divines ; c'est aussi pour ce motif qu'on distingue parmi eux différentes hiérarchies. Mais dans les hommes il n'y a qu'une seule hiérarchie, parce qu'il n'y a qu'une manière de recevoir les choses divines, et cette manière est une conséquence de la nature de l'espèce humaine, c'est-à-dire qu'il faut qu'ils les reçoivent par les images des choses sensibles. C'est pourquoi la distinction des ordres parmi les anges ne peut exister par rapport à un sacrement, comme elle existe parmi nous ; elle ne peut exister que par rapport aux actions hiérarchiques que parmi eux tout ordre exerce sur ceux qui lui sont inférieurs. Sous ce rapport nos ordres correspondent aux leurs ; parce que dans notre hiérarchie il y a trois ordres qui sont distincts d'après les trois actions hiérarchiques, comme dans toute hiérarchie des anges.

***Objection N°5.***

La prophétie des psaumes est la plus noble de toutes les prophéties. Or, il y a un ordre pour lire les autres prophéties dans l'Église, celui de lecteur. Il devrait donc y avoir un autre ordre pour la récitation des psaumes, surtout puisque (Decret., dist. 21, chap. Cleros) le psalmiste est placé parmi les ordres le second après le portier.

***Réponse à l'objection N°5 :***

La fonction du psalmiste n'est pas un ordre, mais un office annexé à un ordre. Car comme les psaumes se chantent, le psalmiste reçoit pour ce motif le nom de chantre. Le chantre n'appartient pas à un ordre spécial, soit parce que tout le chœur peut chanter, soit parce qu'il n'a pas avec l'eucharistie un rapport spécial. Cependant parce que c'est un office, quelquefois on le compte parmi les ordres en prenant ce mot dans un sens large.

***Conclusion.***

On a établi avec raison sept ordres selon le nombre des fonctions qu'il fallait remplir pour conserver l'eucharistie et la traiter convenablement ; ces ordres sont ceux de prêtres, de diacres, de sous-diacres, d'acolytes, de lecteurs, d'exorcistes et de portiers.

Il faut répondre qu'il y en a qui montrent que ces ordres suffisent en les mettant en rapport avec les grâces gratuitement données dont parle l'Apôtre (1 Cor., chap. 12). Ainsi ils disent que le don de parler avec sagesse convient à l'évêque, parce que c'est à lui à ordonner les autres ; le don de parler avec science au prêtre, parce qu'il doit avoir la clef de la science ; la foi au diacre qui prêche l'Évangile ; les œuvres des vertus au sous-diacre qui se dévoue aux œuvres de perfection par le vœu de continence ; l'interprétation des discours à l'acolyte ; ce qui est signifié par la lumière qu'il porte ; la grâce de guérir les malades à l'exorciste ; le don des langues au psalmiste ; le don de prophétie au lecteur ; le discernement des esprits au portier qui repousse les uns et admet les autres. Mais cette explication ne vaut rien ; parce que les grâces gratuitement données ne sont pas données à la même personne comme les ordres. Car, selon l'expression de saint Paul (1 Cor., chap. 12), les grâces sont partagées. D'ailleurs dans cette énumération il y a des choses qui ne sont pas des ordres, comme la dignité de l'évêque[1] et l'office du psalmiste. — C'est pourquoi d'autres déterminent ces ordres d'après une certaine analogie avec la hiérarchie céleste dans laquelle on distingue les ordres selon qu'ils purifient, qu'ils éclairent et qu'ils perfectionnent. Ainsi ils disent que le portier purifie extérieurement en séparant les bons des méchants corporellement ; l'acolyte purifie intérieurement parce que par la lumière qu'il porte il signifie qu'il chasse les ténèbres intérieures. L'exorciste purifie de deux manières, parce qu'il chasse le démon qu'il trouble des deux façons. L'illumination qui se fait par l'enseignement a lieu par les lecteurs quant à la doctrine des prophètes, par les sous-diacres quant à celle des apôtres et par les diacres quant à celle de l'Évangile. La perfection commune, telle que celle de la pénitence, du baptême et des autres sacrements semblables, est produite par le prêtre ; la perfection d'excellence l'est par l'évêque, comme la consécration des prêtres et des vierges ; la perfection souveraine l'est par le pape dans lequel il y a la plénitude d'autorité. Mais ce sentiment n'est pas fondé ; soit parce que les ordres de la hiérarchie céleste ne se distinguent pas d'après ces actions hiérarchiques, puisque chacune d'elles convient à chaque ordre ; soit parce que d'après saint Denis (De eccles. hier., chap. 5) il ne convient qu'aux évêques de perfectionner, aux prêtres d'éclairer et à tous les ministres de purifier. — C'est pour ce motif que d'autres approprient les ordres aux sept dons, de manière que le don de sagesse qui nous nourrit du pain de vie et d'intelligence, comme le prêtre nous nourrit du pain céleste, répond au sacerdoce ; le don de crainte au portier parce qu'il nous sépare des méchants, et par conséquent les ordres intermédiaires répondent aux dons qui se trouvent entre l'un et l'autre. Mais cette appropriation ne vaut rien non plus, parce qu'on reçoit dans chaque ordre les sept dons du Saint-Esprit. — C'est pourquoi il faut dore que le sacrement de l'ordre se rapporte au sacrement de l'eucharistie, qui est le sacrement des sacrements, comme le dit saint Denis (De Eclles. hier, chap. 3). Car comme le temple, l'autel, les vases et les vêtements ont besoin d'être consacrés, de même aussi les ministres dont les fonctions se rapportent à l'eucharistie doivent l'être ; et cette consécration est le sacrement de l'ordre. C'est pour cela que la distinction des ordres doit se considérer d'après leur rapport avec l'eucharistie. Car le pouvoir d'ordre existe pour la consécration de l'eucharistie ou pour quelque ministère qui s'y rapporte. S'il existe de la première manière, alors c'est l'ordre des prêtres. C'est pour cette raison que quand on les ordonne ils reçoivent le calice avec le vin et la patène avec le pain et qu'on leur donne le pouvoir de consacrer le corps et le sang du Christ. La coopération des ministres a lieu par rapport au

1 Saint Thomas examine plus loin si l'épiscopat est un ordre (quest. 40, art. 5). †

sacrement lui-même ou par rapport à ceux qui le reçoivent. Si elle a lieu de la première manière, alors elle existe de trois façons :

1. Il y a le ministère par lequel le ministre coopère avec le prêtre dans le sacrement lui-même quant à sa dispensation, mais non quant à sa consécration que le prêtre seul fait, et ce ministère appartient au diacre. D'où il est dit (Sent. 4, dist. 24) qu'il appartient au diacre d'aider les prêtres dans tout ce qui se fait dans les sacrements du Christ ; ainsi il dispense lui-même le sang du Christ.
2. Il y a un ministère qui a pour objet de préparer la matière du sacrement dans les vases sacrés, et ce ministère appartient au sous-diacre. D'où il est dit (ibid.) qu'ils portent les vases du corps et du sang du Seigneur et qu'ils mettent l'offrande sur l'autel. C'est pourquoi dans leur ordination ils reçoivent le calice des mains de l'évêque, mais vide.
3. Il y a un ministère établi pour présenter la matière du sacrement, et il convient à l'acolyte. Car il prépare la burette avec le vin et l'eau, comme on le voit (ibid.). C'est pour cela qu'il reçoit une burette vide. Mais le ministère établi pour préparer ceux qui reçoivent le sacrement ne peut s'exercer que sur ceux qui sont impurs ; parce que ceux qui sont purs sont déjà aptes à le recevoir. Or, il y a trois sortes de souillures, d'après saint Denis (loc. sup. cit.). Car il y en a qui sont absolument infidèles et qui ne veulent pas croire, et ceux-là doivent être totalement éloignés de la vue des choses divines et de l'assemblée des fidèles. Ce soin appartient aux portiers. Il y en a d'autres qui veulent croire, mais qui ne sont pas encore instruits ; ce sont les catéchumènes. C'est pour leur instruction qu'on ordonne l'ordre des lecteurs ; et c'est pour cela qu'on les charge de leur apprendre les derniers rudiments de l'enseignement de la foi, c'est-à-dire de leur lire l'Ancien Testament. Enfin il y a les fidèles qui sont instruits, mais qui sont arrêtés par la puissance du démon ; ce sont les énergumènes. C'est pour eux qu'a été établi l'ordre des exorcistes. Telle est évidemment la raison du nombre et du degré des ordres. [Q40-4] ; [Q40-5] ;

## Article 3 : Doit-on distinguer les ordres en ordres sacrés et en ordres qui ne sont pas sacrés ?

**37**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas distinguer les ordres en ordres sacrés et en ordres qui ne le sont pas. Car tous les ordres sont sacrements. Or, tous les sacrements sont sacrés. Tous les ordres le sont donc.

***Objection N°2.***

D'après les ordres de l'Église on n'est destiné qu'à des offices divins. Or, tous ces offices sont sacrés. Donc tous les ordres le sont aussi.

Mais c'est le contraire. Les ordres sacrés empêchent de contracter mariage et le diriment quand il est contracté. Or, les quatre ordres inférieurs ne produisent pas ce double effet. Ce ne sont donc pas des ordres sacrés.

***Conclusion.***

Quoique tous les ordres considérés en eux-mêmes soient sacrés, cependant on les distingue avec raison en ordres sacrés et en ordres qui ne sont pas sacrés si on les considère par rapport à leur

matière qui est consacrée dans le sacerdoce, le diaconat et le sous-diaconat, mais qui ne l'est pas dans les autres.

Il faut répondre qu'on dit qu'un ordre est sacré de deux manières :

1. En lui-même. De la sorte tout ordre est sacré, puisque c'est un sacrement.
2. En raison de la matière sur laquelle ses fonctions s'exercent. Dans ce sens on appelle sacré l'ordre dont l'acte se rapporte à une chose consacrée. Il n'y a ainsi que trois ordres sacrés, le sacerdoce et le diaconat dont les actes ou les fonctions ont pour objet le corps et le sang consacré du Christ, et le sous-diaconat qui exerce son action sur les vases sacrés[1]. C'est pourquoi on leur prescrit la continence afin que ceux qui traitent les choses saintes soient purs et saints.

La réponse aux objections est par là évidente.

## Article 4 : Les actes des ordres sont-ils convenablement déterminés ?

**37**

***Objection N°1.***

Il semble que les actes des ordres ne soient pas convenablement déterminés (Sent. 4, dist. 24). Car on est préparé par l'absolution à recevoir le corps du Christ. Or, la préparation de ceux qui reçoivent ce sacrement appartient aux ordres inférieurs. C'est donc à tort que parmi les actes du prêtre on met l'absolution des péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il y a deux sortes de préparation pour ceux qui reçoivent le sacrement : l'une éloignée et ce sont les ministres qui la font ; l'autre prochaine qui rend immédiatement aptes à le recevoir. Celle-ci appartient aux prêtres ; parce que dans l'ordre naturel c'est le même agent qui fait que la matière est dans sa disposition dernière par rapport à la forme et qu'elle reçoit la forme. Et comme on est disposé de la manière la plus prochaine à l'égard de l'eucharistie par là même qu'on est purifié du péché, il s'ensuit que le prêtre est le ministre propre de tous les sacrements qui ont été établis principalement pour effacer les péchés, c'est-à-dire du baptême, de la pénitence et de l'extrême-onction.

***Objection N°2.***

Par le baptême on est immédiatement rendu semblable à Dieu en recevant le caractère qui imprime cette ressemblance. Or, la prière et l'offrande des oblations sont des actes qui se rapportent à Dieu immédiatement. Donc quiconque est baptisé peut produire ces actes, et il n'y a pas que les prêtres qui le puissent.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il y a des actes qui se rapportent à Dieu de deux manières.

1. De la part d'une personne seulement, comme faire des prières particulières, des offrandes et d'autres choses semblables. Tout homme qui est baptisé peut faire ces actes.

1 Ainsi c'est à trois ordres qu'est imposée l'obligation de réciter l'office. †

2. De la part de toute l’Église. Il n’y a que le prêtre qui produise ainsi des actes qui se rapportent à Dieu, parce qu’il n’y a que celui qui consacre l’eucharistie qui est le sacrement de l’Église universelle qui puisse parler au nom de toute l’Église.

***Objection N°3.***

Les actes différents appartiennent à des ordres divers. Or, il appartient au sous-diacre de mettre les offrandes sur l’autel et de lire l’épître. Les sous-diacres portent aussi la croix devant le pape. On ne doit donc pas placer ces actes parmi ceux du diacre.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Les offrandes faites par le peuple sont offertes par le prêtre. C’est pourquoi à l’égard des oblations il y a nécessairement deux sortes de ministère. L’un se rapporte au peuple, et c’est celui du sous-diacre qui reçoit du peuple les offrandes, les place sur l’autel ou les offre au diacre. L’autre se rapporte au prêtre, et il appartient au diacre qui offre les oblations au prêtre lui-même. C’est en cela que consiste l’acte principal de ces deux ordres, et c’est pour cela que l’ordre du diacre est supérieur. Quant à la lecture de l’Épître elle n’appartient au diacre que suivant qu’on attribue les actes des ordres inférieurs aux supérieurs ; il en est de même aussi du droit de porter la croix. Et cela se fait d’après la coutume de certaines Églises, parce que pour les actes secondaires il ne répugne pas que les coutumes varient.

***Objection N°4.***

L’Ancien et le Nouveau Testament renferment la même vérité. Or, il appartient aux lecteurs de lire l’Ancien Testament. Pour la même raison ils devraient lire le Nouveau et cet office ne devrait pas être celui des diacres.

***Réponse à l’objection N°4 :***

La doctrine est une préparation éloignée pour recevoir l’eucharistie, et c’est pour cela qu’on confie le soin de faire la lecture aux ministres. Mais la doctrine de l’Ancien Testament est encore plus éloignée que celle du Nouveau, parce qu’elle n’instruit au sujet de ce sacrement qu’en figure, et c’est pour cela qu’on donne à lire le Nouveau Testament plutôt aux ministres supérieurs qu’aux inférieurs. La doctrine du Nouveau Testament que le Seigneur nous a donnée par lui-même est aussi plus parfaite que sa manifestation par les apôtres. C’est pour ce motif qu’on confie l’Évangile aux diacres et l’Épître aux sous-diacres.

***Objection N°5.***

Les apôtres n’ont prêché rien autre chose que l’Évangile du Christ, comme on le voit (Rom., chap. 1). Or, on confie aux sous-diacres le soin d’exprimer tout haut l’enseignement des apôtres. Ils devraient donc aussi exprimer de la sorte la doctrine de l’Église.

***Objection N°6.***

D’après saint Denis (De eccles. hier., chap. 5), ce qui appartient à un ordre supérieur ne doit pas convenir à un ordre inférieur. Or, c’est l’acte des sous-diacres de servir avec la burette. On ne doit donc pas l’attribuer aux acolytes.

***Réponse à l’objection N°6 :***

L’acte de l’acolyte ne s’étend que sur la burette et non sur les choses qu’elle renferme, au lieu que l’acte du sous-diacre s’étend sur ce qui y est contenu. Car il met l’eau et le vin dans le calice et c’est encore lui qui verse l’eau sur les mains du prêtre. Le diacre comme le sous-diacre n’a d’acte que sur

le calice et non sur ce qu'il contient, au lieu que l'acte du prêtre s'exerce aussi sur ce qui y est contenu. C'est pourquoi comme le sous-diacre reçoit dans son ordination un calice vide et le prêtre un calice plein ; de même l'acolyte reçoit la burette vide, tandis que le sous-diacre la reçoit pleine. Il y a ainsi une certaine connexion entre ces ordres.

***Objection N°7.***

Les actes spirituels doivent l'emporter sur les actes corporels. Or, un acolyte ne produit qu'un acte corporel. L'exorciste n'a donc pas pour acte la fonction spirituelle de chasser les démons, puisqu'il est inférieur.

***Réponse à l'objection N°7 :***

Les actes matériels de l'acolyte se rapportent à l'acte des ordres sacrés d'une manière plus prochaine que l'acte de l'exorciste, quoique celui-ci soit spirituel d'une certaine manière. Car le ministère des acolytes s'étend sur les vases qui renferment la matière du sacrement quant au vin qui a besoin d'être contenu dans un vase à cause de son humidité. C'est pour cela que parmi les ordres mineurs l'ordre d'acolyte est le plus élevé.

***Objection N°8.***

On doit placer les unes près des autres les choses qui ont le plus de rapport. Or, la lecture de l'Ancien Testament doit se rapprocher le plus de la lecture du Nouveau qui convient aux ordres supérieurs. On ne devrait donc pas en faire la fonction du lecteur, mais plutôt celle de l'acolyte, et surtout puisque la lumière corporelle que portent les acolytes signifie la lumière de la doctrine spirituelle.

***Réponse à l'objection N°8 :***

L'acte des acolytes se rapporte d'une manière plus prochaine aux actes principaux des ministres supérieurs que l'acte des autres ordres mineurs, comme cela est évident par soi-même. Il en est de même aussi à l'égard des actes secondaires par lesquels ils disposent le peuple au moyen de la doctrine. Car l'acolyte figure visiblement la doctrine du Nouveau Testament en portant la lumière ; au lieu que le lecteur la figure autrement en la lisant. Il en est de même aussi de l'exorciste ; parce que comme l'acte du lecteur se rapporte à l'acte secondaire du diacre et du sous-diacre, de même l'acte de l'exorciste se rapporte à l'acte secondaire du prêtre, c'est-à-dire à l'acte de lier et d'absoudre qui délivre totalement l'homme de la servitude du démon. On voit en cela se manifester de la manière la plus régulière le développement de l'ordre. Car il n'y a que les trois ordres supérieurs qui coopèrent avec le prêtre relativement à son acte principal, c'est-à-dire la consécration du corps du Christ ; au lieu que quant à son acte secondaire qui consiste à lier et à absoudre, les ordres supérieurs et les ordres inférieurs coopèrent avec lui.

***Objection N°9.***

Dans tout acte d'un ordre spécial il doit y avoir une puissance spéciale que ceux qui sont ordonnés doivent avoir plus que les autres. Or, les portiers n'ont pas pour fermer et pour ouvrir les portes plus de puissance que les autres hommes. On ne doit donc pas considérer cela comme leur acte.

***Réponse à l'objection N°9 :***

Il y en a qui disent que dans l'ordre de portier on reçoit une certaine force divine pour pouvoir éloigner les autres de l'entrée de l'Église, comme le fit le Christ quand il chassa les vendeurs du temple. Mais ceci appartient plutôt à une grâce gratuitement donnée qu'à la grâce du sacrement. C'est pourquoi il faut dire qu'il reçoit la puissance de pouvoir remplir cette fonction d'office. Quoique les autres puissent faire la même chose, cependant ils ne peuvent pas le faire d'office. Et il

en est de même pour tous les actes des ordres mineurs que les autres peuvent faire licitement, quoiqu'ils n'aient pas titre ou charge pour le faire. C'est ainsi qu'on peut dire la messe dans une maison non consacrée[1], quoique la consécration d'une église se fasse pour qu'on y dise la messe.

***Conclusion.***

On a assigné à chaque ordre l'acte qui lui convient, c'est-à-dire celui par lequel l'ordinand est mis le plus prochainement en rapport avec le sacrement de l'eucharistie.

Il faut répondre que la consécration qui se fait dans le sacrement de l'ordre ayant pour but le sacrement de l'eucharistie, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 2, réponse N°3), l'acte principal de chaque ordre est celui d'après lequel on est mis en rapport avec le sacrement de l'eucharistie de la manière la plus prochaine. C'est aussi à ce point de vue qu'un ordre l'emporte sur l'autre, selon qu'un de ses actes se rapporte d'une manière plus prochaine à ce même sacrement. Mais parce qu'il y a beaucoup de choses qui se rapportent au sacrement de l'eucharistie comme étant le plus noble, il s'ensuit qu'il ne répugne pas qu'indépendamment de l'acte principal le même ordre en ait plusieurs autres, il doit en avoir d'autant plus qu'il est éminent, parce qu'une puissance s'étend à des choses d'autant plus nombreuses qu'elle est plus élevée.

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

## Article 5 : Le caractère s'imprime-t-il au prêtre dans la tradition du calice ?

**37**

***Objection N°1.***

Il semble que le caractère ne s'imprime pas au prêtre dans la tradition du calice. Car la consécration du prêtre se fait avec une onction, comme la confirmation. Or, dans la confirmation le caractère s'imprime dans l'onction elle-même. Donc il s'imprime aussi de la sorte dans le sacerdoce et non dans la tradition du calice.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans la confirmation on ne donne pas la charge d'opérer sur une matière extérieure. C'est pourquoi dans ce sacrement le caractère ne s'imprime pas dans l'exhibition de la chose matérielle, mais on le reçoit dans la seule imposition des mains et dans l'onction. Mais il en est autrement pour l'ordre sacerdotal, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

***Objection N°2.***

Le Seigneur a donné à ses disciples la puissance sacerdotale quand il a dit : Recevez l'Esprit-Saint ; ceux dont vous aurez remis les péchés, etc. (Jean, 20, 22). Or, l'Esprit-Saint est donné par l'imposition des mains. Le caractère de l'ordre est donc aussi imprimé dans l'imposition même des mains.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Seigneur a donné à ses disciples la puissance sacerdotale quant à l'acte principal, avant sa passion dans la cène, lorsqu'il a dit : Recevez et mangez. C'est pour cela qu'il a ajouté : Faites ceci en mémoire moi (Luc, 22, 19). Mais après sa résurrection il leur a donné le pouvoir sacerdotal, quant à l'acte secondaire qui consiste à lier et à délier.

1 Ce qui s'entend du cas où il y a nécessité. †

***Objection N°3.***

Comme on consacre les ministres, de même on consacre aussi leurs habits. Or, la bénédiction seule consacre les habits. Donc la consécration du prêtre se fait dans la bénédiction même de l'évêque.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Pour les habits on ne requiert pas d'autre consécration que de les destiner exclusivement au culte divin. C'est pourquoi la bénédiction suffit pour leur consécration, mais il en est autrement à l'égard de ceux qui sont ordonnés, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article).

***Objection N°4.***

Comme on donne le calice au prêtre, de même on lui donne le vêtement sacerdotal. Donc si on imprime le caractère en donnant le calice, pour la même raison on l'imprime aussi en donnant la chasuble, et par conséquent le prêtre aurait deux caractères ; ce qui est faux.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'habit sacerdotal ne signifie pas la puissance donnée au prêtre, mais la capacité que l'on requiert en lui pour qu'il exerce l'acte de sa puissance. C'est pourquoi le caractère n'est imprimé ni au prêtre, ni à aucun autre quand on lui donne l'habit.

***Objection N°5.***

L'ordre du diacre est plus conforme à l'ordre du prêtre que l'ordre de sous-diacre. Or, si le caractère était imprimé au prêtre dans la tradition du calice, le sous-diacre ressemblerait plus au prêtre que le diacre ; parce que le sous-diacre reçoit le caractère dans la tradition même du calice, tandis qu'il n'en est pas de même du diacre. Le caractère sacerdotal ne s'imprime donc pas dans la tradition du calice.

***Réponse à l'objection N°5 :***

La puissance du diacre tient le milieu entre la puissance du sous-diacre et celle du prêtre. Car le prêtre a directement pouvoir sur le corps du Christ, le sous-diacre ne l'a que sur les vases, tandis que le diacre l'a sur le corps du Christ contenu dans le vase. Ainsi il lui appartient non de toucher le corps du Christ, mais de le porter sur la patène et de dispenser le sang avec le calice. C'est pourquoi sa puissance n'a pu être exprimée relativement à son acte principal, ni par la tradition du vase seulement, ni par celle de la matière ; mais elle est exprimée relativement à son acte secondaire seulement en ce qu'on lui donne le livre des Évangiles et on comprend l'autre pouvoir dans celui-là. C'est ce qui fait que le caractère s'imprime quand on lui donne le livre.

***Objection N°6.***

L'ordre des acolytes approche plus de l'acte du prêtre par le pouvoir qu'il a sur la burette que par celui qu'il a sur le chandelier. Or, le caractère s'imprime dans les acolytes plutôt quand ils reçoivent le chandelier que quand ils reçoivent la burette, parce que le mot d'acolyte signifie celui qui porte un cierge. Donc le caractère ne s'imprime pas dans le prêtre quand il reçoit le calice.

***Réponse à l'objection N°6 :***

L'acte de l'acolyte par lequel il sert avec la burette est plus principal que celui par lequel il sert avec le chandelier, quoique son nom lui vienne de l'acte secondaire, parce qu'il est plus connu et qu'il lui est propre. C'est pourquoi le caractère est imprimé à l'acolyte quand on lui remet la burette par la vertu des paroles que l'évêque prononce.

Mais c’est le contraire. L’acte principal de l’ordre du prêtre c’est la consécration du corps du Christ. Or, il reçoit la puissance de le faire dans la tradition du calice. C’est donc alors que le caractère est imprimé.

***Conclusion.***

L’acte principal du prêtre consistant à consacrer le corps et le sang du Christ, le caractère sacerdotal lui est imprimé lorsqu’on lui donne le calice avec la forme déterminée des paroles sacramentelles.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. préc., réponse N°1), c’est au même qu’il appartient de donner la forme et de préparer la matière de la façon la plus prochaine pour la recevoir. C’est pourquoi en conférant les ordres l’évêque fait deux choses. Il prépare à recevoir l’ordre les ordinands et il leur donne le pouvoir d’ordre. Il les prépare en les instruisant de leur office propre et en faisant à leur égard quelque chose pour qu’ils soient après à recevoir leur pouvoir. Cette préparation consiste en trois choses : la bénédiction, l’imposition des mains et l’onction. Par la bénédiction ils sont destinés au service divin, et c’est pour cela qu’elle se donne à tous. Par l’imposition des mains il donne la plénitude de la grâce qui rend capable des grands emplois. C’est pourquoi cette cérémonie ne se fait que pour les diacres et les prêtres. Car la dispensation des sacrements leur convient quoiqu’elle convienne à l’un comme dispensateur principal et à l’autre comme ministre. L’onction consacre pour qu’on touche le sacrement. C’est pour cette raison que l’onction ne se fait qu’aux prêtres qui touchent le corps du Christ de leurs propres mains ; comme aussi on oint le calice qui contient le sang et la patène qui contient le corps. Mais on leur confère le pouvoir par là même qu’on leur donne quelque chose qui appartient à leur acte propre. Et parce que l’acte principal du prêtre consiste à consacrer le corps et le sang du Christ, il s’ensuit que le caractère sacerdotal s’imprime lorsqu’on donne le calice sous la forme déterminée des paroles sacramentelles.

**37**

# QUESTION 38 : DE CEUX QUI CONFÈRENT L'ORDRE

Question 38 : De ceux qui confèrent l'ordre.....265
Article 1 : N'y a-t-il que l'évêque qui confère le sacrement de l'ordre ?.....265
Article 2 : Les hérétiques et ceux qui sont retranchés de l'Église peuvent-ils conférer les ordres ? .....267

Nous devons ensuite nous occuper de ceux qui confèrent l'ordre.

À cet égard, deux questions se présentent :

1. N'y a-t-il que l'évêque qui puisse conférer ce sacrement ?[1]
2. Un hérétique ou tout autre qui est retranché de l'Église peut-il le conférer ?[2]

## Article 1 : N'y a-t-il que l'évêque qui confère le sacrement de l'ordre ?

**38**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas que l'évêque qui confère le sacrement de l'ordre. Car l'imposition des mains produit quelque chose pour la consécration. Or il n'y a pas que l'évêque qui impose les mains

1 Il est de foi que l'évêque seul est le ministre ordinaire de l'ordre ; c'est ce que le concile de Trente a défini contre les hérétiques qui prétendaient que l'autorité de l'évêque n'était pas supérieure à celle du prêtre (Voy. sess. 23, chap. 4 et 7). †

2 Cette question se trouve résolue d'après ce que l'on a vu sur l'administration des sacrements par des ministres indignes (3a pars, quest. 64, art. 5 et 9). †

aux prêtres qui sont ordonnés ; mais les prêtres qui sont présents le font aussi. Il n'y a donc pas que l'évêque qui confère les sacrements de l'ordre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans l'imposition des mains on ne confère pas le caractère sacerdotal de l'ordre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), mais la grâce qui les rend aptes à remplir leur fonction. Et parce qu'ils ont besoin d'une grâce très abondante, pour ce motif les prêtres imposent les mains avec l'évêque à ceux qui sont promus au sacerdoce ; mais il n'y a que l'évêque qui les impose aux diacres.

***Objection N°2.***

On donne la puissance d'ordre à quelqu'un quand on lui remet ce qui appartient à l'acte de son ordre. Or, l'archidiacre donne aux sous-diacres la burette avec l'eau, le plat et le linge à essuyer les doigts, et il donne de même aux acolytes le chandelier avec le cierge et une burette vides. Il n'y a donc pas que l'évêque qui confère le sacrement de l'ordre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'archidiacre étant pour ainsi dire le prince des ministres, il donne pour ce motif tout ce qui appartient au ministère. Ainsi il donne le cierge au moyen duquel l'acolyte sert le diacre en le portant devant lui à l'Évangile, et il donne la burette au moyen de laquelle il sert le sous-diacre. Il remet de même au sous-diacre les choses au moyen desquelles il sert les ordres supérieurs. Cependant l'acte principal du sous-diacre ne consiste pas dans ces choses, mais en ce qu'il coopère à l'égard de la matière du sacrement. C'est pourquoi il reçoit le caractère lorsque le calice lui est donné par l'évêque. Mais l'acolyte reçoit le caractère d'après les paroles de l'évêque, au moment où l'archidiacre lui remet les choses dont nous venons de parler, et il le reçoit plutôt lorsqu'on lui remet les burettes que quand on lui remet le chandelier. Il ne s'ensuit donc pas que l'archidiacre confère l'ordre.

***Objection N°3.***

Les choses qui sont d'un ordre ne peuvent être confiées à quelqu'un qui n'a pas cet ordre. Or, on charge des personnes qui ne sont pas évêques de conférer les ordres mineurs, comme les cardinaux-prêtres. Il n'appartient donc pas à l'ordre épiscopal exclusivement de conférer les ordres.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le pape qui a la plénitude de la puissance pontificale peut confier à quelqu'un qui n'est pas évêque ce qui appartient à la dignité épiscopale, pourvu que ces choses n'aient pas un rapport immédiat avec le corps véritable du Christ. C'est pourquoi en vertu de sa commission un simple prêtre peut conférer les ordres mineurs et confirmer ; mais quelqu'un qui n'est pas prêtre ne le pourrait pas. Un prêtre ne peut pas non plus conférer les ordres majeurs[1] qui ont un rapport immédiat avec le corps du Christ, à l'égard de la consécration duquel le pape n'a pas un pouvoir plus grand qu'un simple prêtre.

***Objection N°4.***

Celui à qui l'on confie le principal, on lui confie aussi l'accessoire. Or, le sacrement de l'ordre se rapporte à l'eucharistie comme l'accessoire au principal. Par conséquent, puisqu'un prêtre consacre l'eucharistie, il peut donc aussi conférer les ordres.

***Réponse à l'objection N°4 :***

1 On admet communément que le pape peut déléguer un simple prêtre pour le sous-diaconat, mais il n'en serait pas de même pour le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. †

Quoique le sacrement de l'eucharistie soit en soi le plus grand sacrement, cependant il ne place pas dans une charge ou un office comme le sacrement de l'ordre. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

***Objection N°5.***

Le prêtre est plus éloigné du diacre qu'un évêque d'un autre évêque. Or, un évêque peut en consacrer un autre. Donc un prêtre peut aussi promouvoir un diacre.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Pour communiquer à un autre ce qu'on a, on ne demande pas seulement qu'il soit près, mais encore qu'on en ait le pouvoir. Et parce qu'un prêtre n'a pas un pouvoir complet dans les offices hiérarchiques, comme l'évêque, il ne s'ensuit pas qu'il puisse faire des diacres, quoique cet ordre soit très près de lui.

Mais c'est le contraire. Les ministres sont appliqués au culte divin par les ordres d'une manière plus noble que les vases sacrées. Or, la consécration des vases appartient à l'évêque seul. Donc à plus forte raison la consécration des ministres.

Le sacrement de l'ordre est plus excellent que celui de la confirmation. Or, il n'y a que l'évêque qui confirme. Donc à plus forte raison n'y a-t-il que lui qui confère le sacrement de l'ordre.

Les vierges ne sont pas placées par la bénédiction dans un degré particulier de puissance spirituelle, comme ceux qui sont ordonnés. Or, il n'appartient qu'à l'évêque de bénir les vierges. À plus forte raison n'y a-t-il que lui qui puisse ordonner quelqu'un.

***Conclusion.***

Puisqu'en raison de l'excellence de sa puissance il n'y a que l'évêque qui confirme, qui consacre les vierges et qui place les autres dans les offices divins, il n'appartient non plus qu'à lui de conférer les ordres sacrés.

Il faut répondre que le pouvoir épiscopal est à la puissance des ordres inférieurs, ce que le pouvoir politique qui travaille au bien général est aux arts inférieurs et aux vertus qui se rapportent à un bien particulier, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 37, art. 1, dans le corps de l'article et ad 3). Or, le pouvoir politique, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 2), fait la loi aux inférieurs c'est-à-dire qu'il dit quel art on doit exercer, jusqu'à quel point et de quelle manière. C'est pourquoi il appartient à l'évêque de placer les autres dans tous les emplois ou dans tous les offices divins. Ainsi il n'y a que lui qui confirme parce que ceux qui sont confirmés ont pour office ou pour charge de confesser leur foi. C'est pourquoi il n'y a que lui qui bénit les vierges qui sont la figure de l'Église mariée au Christ, dont le soin leur est principalement confié. Il consacre aussi ceux qui doivent être élevés dans les ministères des ordres et il leur détermine en les consacrant les vases dont ils doivent user. C'est ainsi que dans les cités les charges séculières sont distribuées par celui qui a un pouvoir plus élevé, comme par le roi.

## Article 2 : Les hérétiques et ceux qui sont retranchés de l'Église peuvent-ils conférer les ordres ?

**38**

***Objection N°1.***

Il semble que les hérétiques et ceux qui sont retranchés de l'Église ne puissent conférer les ordres. Car c'est une plus grande chose de conférer les ordres que d'absoudre ou lier quelqu'un. Or, un hérétique ne peut ni absoudre, ni lier. Il ne peut donc pas conférer les ordres.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'effet de l'absolution n'est pas autre chose que la rémission des péchés qui est produite par la grâce. C'est pourquoi un hérétique ne peut absoudre, comme il ne peut conférer la grâce dans les sacrements. Il ne le peut pas non plus parce que la juridiction est requise pour absoudre et que celui qui est retranché de l'Église ne l'a pas.

***Objection N°2.***

Un prêtre séparé de l'Église peut consacrer, parce que le caractère par lequel il a ce pouvoir subsiste en lui d'une manière ineffaçable. Or, un évêque ne reçoit pas de caractère dans sa promotion. Il n'est donc pas nécessaire que la puissance épiscopale subsiste en lui après sa séparation de l'Église.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans l'ordination d'un évêque on lui donne un pouvoir subsiste perpétuellement en lui, quoiqu'on ne puisse pas lui donner le nom de caractère[1] parce que cette puissance ne le met pas directement en rapport avec Dieu, mais avec le corps mystique du Christ. Néanmoins, elle subsiste d'une manière indélébile, comme le caractère, parce qu'elle est donnée par une consécration.

***Objection N°3.***

Dans aucune société celui qui est banni ne peut disposer des emplois de la société. Or, les ordres sont les charges ou les offices de l'Église. Celui qui est hors de l'Église ne peut donc les conférer.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ceux qui sont ordonnés par les hérétiques, quoiqu'ils reçoivent l'ordre, ne reçoivent cependant pas le droit d'en user de manière qu'ils puissent licitement se servir des ordres qui leur ont été conférés pour la raison que l'objection indique.

***Objection N°4.***

Les sacrements tirent leur efficacité de la passion du Christ. Or, un hérétique n'est en rapport avec la passion du Christ, ni par sa propre foi, puisqu'il est infidèle, ni par la foi de l'Église, puisqu'il est séparé de son sein. Il ne peut donc pas conférer le sacrement de l'ordre.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Ils sont unis à la passion du Christ par la foi de l'Église ; parce que quoiqu'ils ne soient pas en elle par eux-mêmes, cependant ils y sont d'après la forme de l'Église qu'ils observent.

***Objection N°5.***

Dans la collation des ordres on exige la bénédiction. Or, un hérétique ne peut pas bénir, et même sa bénédiction se tourne en malédiction, comme on le voit par les autorités citées (4, dist. 25). Il ne peut donc pas conférer les ordres.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Ceci doit se rapporter au dernier effet des sacrements, comme le dit la troisième opinion.

1 D'après S. Thomas l'épiscopat n'imprime pas caractère, parce qu'il ne le considère pas comme un sacrement (Voy. plus loin quest. 40, art. 5). †

Mais c'est le contraire. On ne consacre pas de nouveau un évêque tombé dans l'hérésie, quand il se réconcilie. Il n'a donc pas perdu la puissance qu'il avait de conférer les ordres.

Le pouvoir de conférer les ordres est plus grand que le pouvoir des ordres eux-mêmes. Or, le pouvoir des ordres ne se perd pas pour cause d'hérésie ou de quelque autre faute semblable. Le pouvoir de conférer les ordres ne se perd donc pas non plus.

Comme celui qui baptise ne remplit qu'un ministère extérieur, de même celui qui confère les ordres ; mais c'est Dieu qui opère intérieurement. Or, celui qui est retranché de l'Église ne perd pour aucune raison le pouvoir de baptiser. Il ne perd donc pas non plus celui de conférer les ordres.

***Conclusion.***

Puisque le pouvoir donné avec la consécration ne peut jamais en aucun cas se perdre tant que la chose consacrée subsiste, les évêques hérétiques et retranchés de l'Église peuvent conférer les ordres sacrés comme les autres sacrements, mais ceux qu'ils ordonnent ne reçoivent pas la grâce des ordres qu'ils leur confèrent, ni le droit d'en remplir les fonctions.

Il faut répondre qu'à cet égard le Maître des sentences rapporte quatre opinions (loc. cit.). En effet il y en a qui ont dit que les hérétiques, tant qu'ils sont tolérés par l'Église, ont le pouvoir de conférer les ordres, mais qu'ils ne l'ont plus une fois qu'ils en sont retranchés, et qu'il en est de même des dégradés et des autres qui sont dans le même état. C'est la première opinion. Mais il ne peut en être ainsi, parce que tout pouvoir donné avec une consécration ne peut être détruit d'aucune manière, tant que la chose dure, et la consécration elle-même ne peut être anéantie. Car une fois qu'un autel ou le chrême ont été consacrés, ils restent consacrés à jamais. Par conséquent puisque l'on donne le pouvoir épiscopal avec une consécration, il faut qu'il subsiste perpétuellement, quelque faute que l'on commette, et quand même on serait retranché de l'Église. — C'est pourquoi d'autres ont dit que ceux qui sont retranchés de l'Église et qui ont eu le pouvoir épiscopal, pendant qu'ils étaient dans son sein, conservent le pouvoir d'ordonner les autres et de les promouvoir, mais que ceux qu'ils ont promus n'ont pas la même puissance. C'est la quatrième opinion. Mais cela ne peut pas être non plus, parce que si ceux qui ont été promus dans l'Église conservent le pouvoir qu'ils ont reçu, il est évident qu'en faisant usage de leur pouvoir ils produisent une véritable consécration. C'est ce qui fait qu'ils transmettent véritablement toute la puissance qui se donne avec la consécration. Par conséquent ceux qu'ils ordonnent ou qu'ils élèvent aux ordres ont la même puissance qu'eux. — C'est pour ce motif que d'autres ont dit que ceux qui sont séparés de l'Église peuvent conférer les ordres et les autres sacrements, pourvu qu'ils observent la forme voulue et qu'ils aient l'intention exigée. Ils prétendent qu'ils les confèrent quant au premier effet qui est la collation du sacrement, et quant au dernier qui est la collation de la grâce. C'est la seconde opinion. Mais cette opinion ne peut pas non plus se soutenir, parce que par là même qu'on communique sous le rapport des sacrements avec un hérétique retranché de l'Église, on pèche ; on s'approche ainsi du sacrement dans de mauvaises dispositions et on ne peut obtenir la grâce, à moins qu'il ne s'agisse du baptême dans le cas de nécessité. — C'est pourquoi d'autres disent qu'ils confèrent véritablement les sacrements, mais qu'ils ne donnent pas avec eux la grâce, non à cause de l'inefficacité des sacrements, mais à cause des péchés de ceux qui reçoivent d'eux les sacrements contrairement à la défense de l'Église. C'est la troisième opinion qui est la véritable.

**38**

# QUESTION 39 : DES EMPÊCHEMENTS DU SACREMENT DE L'ORDRE

Question 39 : Des empêchements du sacrement de l'ordre.....270
Article 1 : Le sexe féminin empêche-t-il de recevoir l'ordre ?.....270
Article 2 : Les enfants et ceux qui n'ont pas l'usage de raison peuvent-ils recevoir les ordres ? .....272
Article 3 : La servitude empêche-t-elle quelqu'un de recevoir les ordres ?.....273
Article 4 : Doit-on pour cause d'homicide être empêché de recevoir les ordres ?.....275
Article 5 : Doit-on empêcher les enfants illégitimes de recevoir les ordres ?.....276
Article 6 : Les défauts corporels doivent-ils être un empêchement ?.....277

Nous devons ensuite nous occuper des empêchements du sacrement de l'ordre.

À cet égard, six questions se présentent :

1. Le sexe féminin empêche-t-il de recevoir l'ordre ?[1]
2. Du défaut de raison.
3. De la servitude.
4. De l'homicide.
5. De la naissance illégitime.
6. Des défauts du corps.

1 Il est de foi contre les cataphrygiens qu'on ne peut conférer les ordres à une femme. †

## Article 1 : Le sexe féminin empêche-t-il de recevoir l'ordre ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que le sexe féminin n'empêche pas de recevoir l'ordre. Car l'office du prophète est plus grand que celui du prêtre ; parce que le prophète est médiateur entre Dieu et les prêtres, comme le prêtre est médiateur entre Dieu et le peuple. Or, les femmes ont rempli quelquefois l'office de prophète, comme on le voit (4 Rois, chap. 22). Donc l'office du prêtre peut aussi leur convenir.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La prophétie n'est pas un sacrement, mais un don de Dieu. Par conséquent, on n'exige pas là la signification, mais seulement la chose. Et parce que sous le rapport de la chose, à l'égard des biens qui appartiennent à l'âme, la femme ne diffère pas de l'homme, puisque l'on trouve quelquefois des femmes qui valent mieux qu'une foule d'hommes quant à l'âme, il s'ensuit qu'elles peuvent recevoir le don de prophétie et d'autres dons de ce genre, quoiqu'elles ne puissent pas recevoir le sacrement de l'ordre.

***Objection N°2.***

Comme l'ordre appartient à une certaine prééminence, de même aussi l'office de supérieur, le martyre et l'état religieux. Or, on confie des charges de supérieures aux femmes dans le Nouveau Testament, comme on le voit à l'égard des abbesses, et dans l'Ancien Testament, comme on le voit par l'exemple de Déborah qui jugea le peuple d'Israël (Juges, chap. 4). Le martyre et l'état religieux leur conviennent aussi. Donc l'ordre de l'Église leur convient également.

***Objection N°3.***

La puissance des ordres repose sur l'âme. Or, le sexe ne se rapporte pas à l'âme. La diversité des sexes ne produit donc pas de distinction à l'égard de ceux qui reçoivent les ordres.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Tim., 2, 12) : Je ne permets pas aux femmes d'enseigner publiquement, ni de prendre autorité sur leur mari.

Pour les ordinands on exige préalablement qu'ils aient la tonsure, quoiqu'elle ne soit pas de nécessité de sacrement. Or, la tonsure ne convient pas aux femmes, comme on le voit (1 Cor., chap. 11). Il ne leur convient donc pas non plus de recevoir les ordres.

***Conclusion.***

Puisque les femmes ont un état de soumission et que par conséquent on ne peut représenter en elles la signification du sacrement de l'ordre, elles ne peuvent recevoir ce sacrement d'aucune manière.

Il faut répondre qu'il y a des choses qui sont requises dans celui qui reçoit l'ordre comme étant nécessaires au sacrement. Si elles manquent, on ne peut recevoir le sacrement, ni la chose du sacrement. Il y a d'autres choses qui sont requises non de nécessité de sacrement, mais de nécessité de précepte par convenance pour le sacrement lui-même. Sans ces conditions on reçoit le sacrement, mais on ne reçoit pas la chose du sacrement. On doit donc dire que le sexe masculin est requis pour recevoir les ordres, non seulement de la seconde manière, mais encore de la première. Ainsi quand même on ferait à une femme tout ce qu'on fait dans les ordres, elle recevrait cependant pas ce sacrement. Car un sacrement étant un signe à l'égard des choses qui se font dans le sacrement, on requiert non seulement la chose, mais encore sa signification. C'est ainsi que nous avons dit (quest. 32,

art. 2), que pour l'extrême-onction on exige qu'on soit malade pour signifier qu'on a besoin de guérison. Par conséquent comme dans le sexe féminin on ne peut signifier une supériorité de degré, parce que l'état de la femme est un état de soumission, il s'ensuit qu'elle ne peut recevoir le sacrement de l'ordre. — Il y en a qui ont dit que le sexe masculin est de nécessité de précepte, mais qu'il n'est pas de nécessité de sacrement. Car dans le droit (chap. Mulieres, dist. 32, et chap. Diaconissam 27, quest. 1), il est fait mention d'une diaconesse et d'une femme qui était prêtre (presbyter). Mais dans cet endroit on appelle diaconesse[1] celle qui participe aux fonctions du diacre, c'est-à-dire celle qui lit les homélies dans l'église, et on donne le nom de presbytera à une veuve, parce que le mot presbyter signifie vieillard.

La réponse à la seconde et à la troisième objection est par là même évidente. D'ailleurs il est dit des abbesses qu'elles n'ont pas une supériorité ordinaire, elles ne l'ont que par commission à cause du péril qu'il y aurait de faire cohabiter des hommes avec des femmes. Quant à Déborah elle a eu l'autorité dans l'ordre temporel, mais non pour les choses sacerdotales, comme maintenant encore les femmes peuvent temporellement dominer.

## Article 2 : Les enfants et ceux qui n'ont pas l'usage de raison peuvent-ils recevoir les ordres ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que les enfants et ceux qui n'ont pas l'usage de raison ne puissent recevoir les ordres. Car, comme on le voit (4, dist. 25), les canons ont établi un âge certain et un temps déterminé à l'égard de ceux qui reçoivent les ordres. Or, il n'en serait pas ainsi si les enfants pouvaient recevoir le sacrement de l'ordre. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Tout ce qui est de nécessité de précepte n'est pas de nécessité de sacrement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

***Objection N°2.***

Le sacrement de l'ordre est plus noble que le mariage. Or, les enfants et ceux qui n'ont pas l'usage de raison ne peuvent contracter mariage. Ils ne peuvent donc pas recevoir les ordres.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mariage est produit par le consentement qui ne peut exister sans l'usage de raison. Mais dans l'ordre on ne requiert pas d'acte de la part de ceux qui le reçoivent, ce qui est évident puisqu'on n'exprime aucun acte de leur part dans leur consécration. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

***Objection N°3.***

La puissance appartient au principe auquel se rapporte l'acte, d'après Aristote (De somn. et vigil., chap. 1). Or, l'acte de l'ordre requiert l'usage de raison. Donc la puissance d'ordre aussi.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'acte et la puissance appartiennent au même principe, mais, cependant quelquefois la puissance précède son usage, comme le libre arbitre. Et c'est aussi ce qui a lieu dans la circonstance actuelle.

1 On appelait ainsi des femmes qui avaient dans l'Église des charges qui avaient quelques rapports avec celles du diacre, ou du prêtre, ou de l'évêque. †

Mais c’est le contraire. Ceux qui ont été promus aux ordres avant l’âge de discrétion, on leur permet d’en remplir les fonctions sans qu’on réitère leur ordination, comme on le voit (extra, De cler. per saltum prom.). Or, il n’en serait pas ainsi, si elle n’avait pas reçu l’ordre. Un enfant peut donc recevoir les ordres.

Les enfants peuvent recevoir d’autres sacrements qui impriment caractère, comme le baptême et la confirmation. Pour la même raison ils peuvent donc aussi recevoir les ordres.

***Conclusion.***

Puisque dans le sacrement de l’ordre il n’y a aucun acte de la part de celui qui le reçoit qui soit nécessaire au sacrement, mais qu’il confère seulement de la part de Dieu un pouvoir spirituel, les enfants qui n’ont pas l’usage de raison reçoivent aussi véritablement les ordres pour ce qui est de l’essence du sacrement, quoiqu’on doive les éloigner des ordres majeurs, d’après les lois de l’Église.

Il faut répondre que l’enfance et les autres défauts qui enlèvent l’usage de la raison sont un empêchement pour l’acte. C’est pourquoi ceux qui sont dans cet état ne peuvent recevoir les sacrements qui exigent un acte de la part de celui auquel on les confère, comme la pénitence, le mariage et les autres sacrements du même genre. Mais parce que les puissances infuses sont avant les actes aussi bien que les puissances naturelles, quoique les puissances acquises soient postérieures ; et parce que en enlevant ce qui est après on n’enlève pas ce qui est avant, il s’ensuit que les enfants et ceux qui n’ont pas l’usage de la raison peuvent recevoir tous les sacrements dans lesquels on ne requiert pas d’acte de la part de celui qui les reçoit pour leur validité, mais où l’on donne de la part de Dieu une puissance spirituelle. Cependant il faut faire cette distinction ; c’est que pour les ordres mineurs on requiert par bienséance à cause de la dignité du sacrement l’âge de discrétion, mais il n’est exigé ni de nécessité ni de précepte[1], ni de nécessité de sacrement. Par conséquent, s’il y a nécessité et si on a des espérances de progrès, on peut promouvoir aux ordres mineurs certains enfants avant l’âge de discrétion et leur conférer ces ordres sans péché. Car quoiqu’ils ne soient pas capables de remplir alors les charges qui leur sont confiées, cependant ils pourront par l’habitude le devenir. Mais pour les ordres majeurs on requiert l’usage de raison, et par bienséance, et de nécessité de précepte[2], et à cause du vœu de continence qui leur est annexé, et parce qu’on leur confie le soin de toucher les sacrements. Pour l’épiscopat où l’on reçoit pouvoir sur le corps mystique du Christ, on requiert l’action de celui qui est chargé du soin pastoral des âmes. C’est pourquoi il est aussi nécessaire pour la consécration épiscopale qu’on ait l’usage de raison. Il y en a qui disent que l’usage de raison est requis de nécessité de sacrement pour tous les ordres, mais ils ne prouvent ce qu’ils avancent ni par la raison, ni par l’autorité[3].

## Article 3 : La servitude empêche-t-elle quelqu’un de recevoir les ordres ?

**39**

***Objection N°1.***

1 D’après le concile de Trente on ne doit pas tonsurer les enfants avant l’âge de sept ans, et il exige qu’ils aient été baptisés et confirmés, qu’ils sachent lire et écrire, et qu’ils connaissent les éléments de la foi. En France on ne confère les ordres mineurs que vers le temps où le sujet peut être appelé aux ordres majeurs. †

2 Pour le sous-diaconat, il faut vingt-et-un ans accomplis ; pour le diaconat vingt-deux ans accomplis ; pour la prêtrise vingt-quatre ans accomplis, et pour l’épiscopat trente ans accomplis, d’après le concordat de 1801. Le pape seul accorde les dispenses d’âge. †

3 Benoît XIV dit que l’ordination des enfants avant l’âge de raison est évident, mais que celui qui a été ainsi ordonné n’a point contracté l’obligation de la continence ni des autres devoirs que l’ordination impose (Instruct. super dubiis ad ritus Ecclesiæ et nationis Cophtorum.). †

Il semble que la servitude n’empêche pas quelqu’un de recevoir les ordres. Car la soumission corporelle ne répugne pas à l’autorité spirituelle. Or, il y a soumission corporelle dans l’esclave. Rien ne l’empêche donc de pouvoir recevoir l’autorité spirituelle que l’ordre confère.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Quand on reçoit un pouvoir spirituel on est obligé de faire certaines choses corporellement ; c’est pourquoi la servitude corporelle est un empêchement.

***Objection N°2.***

Ce qui est une occasion d’humilité ne doit pas empêcher de recevoir un sacrement. Or, la servitude a ce caractère. C’est pourquoi l’Apôtre conseille d’en faire bon usage, si on le peut, plutôt que de devenir libre (1 Cor., chap. 8). Elle ne doit donc pas empêcher d’être promu aux ordres.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Il y a beaucoup d’autre choses qui n’empêchent pas de remplir les fonctions de l’ordre, et dont on peut prendre occasion de s’humilier. C’est pourquoi cette raison n’est pas concluante.

***Objection N°3.***

Il est plus honteux qu’un clerc soit vendu comme esclave que de promouvoir un serf à la cléricature. Or, on peut licitement vendre un serf comme esclave ; car l’évêque de Nole, saint Paulin, se vendit lui-même pour être esclave, comme on le voit (in dialog. Greg., liv. 3, chap. 1). À plus forte raison un serf peut-il être promu aux ordres.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Saint Paulin agi ainsi poussé par l’esprit de Dieu et d’après l’abondance de sa charité ; ce que l’événement a prouvé, car par sa servitude il a affranchi de l’esclavage une multitude d’individus appartenant à son troupeau. On ne doit pas en tirer de conséquence ; parce que où est l’esprit du Seigneur, là est la liberté (2 Cor., 3, 17).

***Objection N°4.***

Mais au contraire. Il semble que la servitude soit un empêchement quant à la nécessité de sacrement. Car une femme ne peut pas recevoir l’ordre en raison de sa sujétion. Or, il y a dans l’esclave une sujétion plus grande, parce que la femme n’est pas donnée à l’homme pour servante, et c’est pour cela qu’elle n’a pas été tirée de ses pieds. Donc un serf ne peut pas recevoir ce sacrement.

***Réponse à l’objection N°4 :***

Les signes sacramentels représentent d’après une ressemblance naturelle. Or, la femme est soumise par nature, mais il n’en est pas de même du serf. C’est pour cela qu’il n’y a pas de parité.

***Objection N°5.***

Du moment qu’on reçoit un ordre on est tenu de servir pour en remplir les fonctions. Or, un serf ne peut pas tout à la fois servir son maître charnel et remplir ses fonctions spirituelles. Il semble donc qu’il ne puisse recevoir un ordre, parce que le maître doit conserver ses droits.

***Réponse à l’objection N°5 :***

Si un serf est ordonné, et que son maître le sache, s’il ne réclame pas, il devient par là même affranchi. Mais si on l’ordonne à l’insu du maître, alors l’évêque et celui qui l’a présenté sont tenus de donner au maître le double de la valeur du serf, s’ils ont su qu’il était serf. Autrement si le serf a

des ressources il doit se racheter lui-même, sans cela il retomberait sous la servitude de son maître, quoiqu'il fût dans l'impossibilité de remplir les fonctions de son ordre.

***Conclusion.***

Les serfs n'étant pas maîtres d'eux-mêmes ne peuvent être promus aux ordres sacrés ; cependant ils les reçoivent véritablement si on les leur confère.

Il faut répondre qu'en recevant l'ordre l'homme est attaché au service de Dieu. Et comme on ne peut donner à un autre ce qui n'est pas à soi, le serf qui n'est pas maître de lui-même ne peut par ce motif être promu aux ordres. Si cependant on l'ordonne, il reçoit l'ordre ; puisque la liberté n'est pas de nécessité de sacrement, quoiqu'elle soit de nécessité de précepte ; puisqu'elle n'empêche pas le pouvoir, mais seulement son acte et son exercice. Il en est de même à l'égard de tous ceux qui sont liés par rapport aux autres, comme ceux qui sont enchaînés par des comptes à rendre ou par d'autres affaires.

## Article 4 : Doit-on pour cause d'homicide être empêché de recevoir les ordres ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que pour cause d'homicide on ne doive pas être empêché de recevoir les ordres sacrés. Car les ordres actuels tirent leur origine de l'office des lévites comme on le voit (4, dist. 24, quest. 3, art. 1, quest. 1 ad 1). Or, les lévites ont consacré leurs mains en versant le sang de leurs frères, comme on le voit (Ex., chap. 32). Donc dans le Nouveau Testament on ne doit pas être empêché de recevoir les ordres, parce qu'on a versé le sang.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La loi ancienne infligeait la peine du sang, mais il n'en est pas de même de la loi nouvelle. C'est pourquoi il n'en est pas des ministres de la loi ancienne comme de ceux de la loi nouvelle dont le joug est doux, et le fardeau léger (Matth., chap. 11).

***Objection N°2.***

On ne doit pas empêcher quelqu'un de recevoir un sacrement, parce qu'il fait un acte de vertu. Or, quelquefois on répand le sang par justice, comme le fait un juge, et celui qui a cette charge pécherait s'il ne le faisait pas. On n'est donc pas empêché à cause de cela de recevoir un sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On n'encourt pas l'irrégularité à cause du péché seulement, mais principalement parce qu'une personne n'est plus apte à administrer le sacrement de l'eucharistie. C'est pourquoi le juge et tous ceux qui prennent part à une condamnation à mort sont irréguliers, parce qu'il ne convient pas aux ministres de ce sacrement de répandre le sang.

***Objection N°3.***

La peine n’est due qu’à la faute. Or, quelquefois on commet un homicide sans faire de faute, comme quand on tue quelqu’un en se défendant, ou par hasard. On ne doit donc pas encourir la peine de l’irrégularité.

***Réponse à l’objection N°3 :***

On ne fait que les choses dont on est la cause, c’est-à-dire ce qui est volontaire dans l’homme. C’est pourquoi celui qui tue un homme sans le savoir d’une manière fortuite, ne reçoit pas le nom d’homicide ; il n’encourt pas l’irrégularité, à moins qu’il ne se soit occupé d’une chose illicite[1], ou qu’il n’ait négligé de prendre les précautions qu’il devait, parce qu’alors son acte devient volontaire. Mais ce n’est pas parce qu’il n’est pas coupable qu’il est exempt de l’irrégularité, car on l’encourt sans faire de faute. C’est pourquoi, bien que celui qui commet un homicide ne pèche pas en se défendant, il n’en est pas moins irrégulier[2].

Mais c’est le contraire. Plusieurs décrets canoniques[3] et la coutume de l’Église y sont opposés.

***Conclusion.***

L’homicide étant ce qu’il y a de plus opposé à a paix, dont l’eucharistie est le sacrement, ceux qui le commettent sont éloignés des ordres sacrés d’après le précepte de l’Église, mais non par nécessité de sacrement.

Il faut répondre que tous les ordres se rapportent au sacrement de l’eucharistie qui est le sacrement de la paix que l’effusion du sang du Christ nous a donnée. Et comme l’homicide est ce qu’il y a de plus contraire à la paix et que les homicides ressemblent plus à ceux qui ont mis le Christ à mort qu’au Christ immolé, auquel tous les ministres du sacrement de l’eucharistie doivent ressembler, il s’ensuit qu’il est de nécessité de précepte que celui qu’on ordonne ne soit pas un homicide, quoique ce ne soit pas de nécessité de sacrement.

## Article 5 : Doit-on empêcher les enfants illégitimes de recevoir les ordres ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble qu’on ne doive pas empêcher les enfants illégitimes de recevoir les ordres. Car le fils ne doit pas porter l’iniquité du père (Ez., chap. 18). Or, il la porterait s’il était empêché à cause de cela de recevoir les ordres. Donc, etc.

***Réponse à l’objection N°1 :***

L’irrégularité n’est pas une peine due à l’iniquité. C’est pourquoi il est évident que quoique les enfants illégitimes soient irréguliers, ils ne portent pas pour cela l’iniquité de leur père.

***Objection N°2.***

1 Il faut de plus que cette chose ait été dangereuse de sa nature, et qu’elle eut ainsi par elle-même un certain rapport avec l’homicide. †

2 Autrefois on était irrégulier si on venait à tuer quelqu’un même dans le cas de légitime défense, comme le dit saint Thomas (2a 2æ, quest. 64, art. 7, Réponse N°5). Mais depuis la Clémentine (tit. Si furiosus), il n’en est plus de même. †

3 (chap. Miror et Clericum et chap. De his cler., dist. 1, et chap. Continebatur De homic. volunt.) †

Un défaut personnel est un empêchement plus grand qu'un défaut étranger. Or, on n'est pas toujours empêché de recevoir les ordres par une faute qu'on aurait commise contre les mœurs. On ne doit donc pas non plus en être empêché par une faute commise par son père.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les fautes qu'on a commises par ses propres actions peuvent être effacées par la pénitence et par un acte contraire, mais il n'en est pas de même des défauts qui viennent de la nature. C'est pourquoi il n'en est pas d'un acte coupable comme d'une origine vicieuse.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Deut., 23, 2) : Celui qui est bâtard, c'est-à-dire né d'une femme prostituée, n'entrera point dans l'Église du Seigneur jusqu'à la dixième génération. On doit donc encore moins le promouvoir aux ordres.

***Conclusion.***

Ceux qui sont ordonnés étant élevés au-dessus des autres dans une dignité qui serait obscurcie par une origine vicieuse, les enfants illégitimes sont empêchés de recevoir les ordres de nécessité de précepte plutôt que de nécessité de sacrement.

Il faut répondre que ceux qui sont ordonnés sont élevés en dignité au-dessus des autres. C'est pourquoi par convenance on exige un certain éclat non de nécessité de sacrement, mais de nécessité de précepte ; par exemple, on demande qu'ils aient bonne réputation, que leurs mœurs soient pures et qu'ils n'aient pas fait de pénitence publique. Et comme l'éclat de l'homme est obscurci par une origine vicieuse, il s'ensuit qu'on écarte des ordres ceux qui sont nés d'une manière illégitime ; à moins qu'ils n'aient obtenu dispense ; et la dispense s'accorde d'autant plus difficilement que leur origine est plus honteuse.

## Article 6 : Les défauts corporels doivent-ils être un empêchement ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que les défauts du corps ne doivent pas empêcher de recevoir les ordres. Car on ne doit pas ajouter l'affliction à celui qui est affligé. On ne doit donc pas être privé de recevoir les ordres parce qu'on est affligé d'un défaut corporel.

***Objection N°2.***

Pour l'acte de l'ordre on exige plutôt l'intégrité de la raison que l'intégrité du corps. Or, on peut être ordonné avant l'âge de raison ; on peut dont l'être aussi avec des défauts corporels.

Mais c'est le contraire. Sous l'ancienne loi on interdisait le service divin à ceux qui en étaient là (Lév., chap. 21) ; à plus forte raison doit-on le leur interdire sous la loi nouvelle. Nous parlerons de la bigamie dans le traité du mariage (quest. 66).

***Conclusion.***

On éloigne des ordres sacrés ceux qui ont dans leurs membres des défauts notables ou qui ne pourraient en remplir les fonctions.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), on devient incapable de recevoir les ordres soit parce qu'on est empêché d'en remplir les fonctions, soit parce

que la personne n’a pas les dehors qu’elle devrait avoir. C’est pourquoi ceux qui ont un défaut dans leurs membres sont empêchés de recevoir l’ordre, si ce défaut est de nature à leur imprimer une tache notable qui nuise à la considération extérieure de la personne, comme si on avait le nez coupé, ou bien s’ils ne peuvent sans danger remplir les fonctions de leur ordre[1]. Autrement les défauts corporels ne sont pas un empêchement. Toutefois cette intégrité est exigée de nécessité de précepte, mais non de nécessité de sacrement.

La réponse aux objections est par là même évidente.

**39**

# QUESTION 40 : DES CHOSES QUI SONT ANNEXÉES AU SACREMENT DE L’ORDRE


Question 40 : Des choses qui sont annexées au sacrement de l’ordre.....278
Article 1 : Ceux qui sont ordonnés doivent-ils porter la tonsure ?.....278
Article 2 : La tonsure est-elle un ordre ?.....280
Article 3 : Quand on reçoit la tonsure renonce-t-on aux biens temporels ?.....281
Article 4 : Au-dessus de l’ordre sacerdotal doit-il y avoir une puissance épiscopale ?.....282
Article 5 : L’épiscopat est-il un ordre ?.....283
Article 6 : Peut-il y avoir au-dessus des évêques un supérieur dans l’Église ?.....285
Article 7 : Les vêtements des ministres ont-ils été convenablement déterminés dans l’Église ? 287


Nous devons enfin nous occuper des choses qui sont annexées au sacrement de l’ordre.

À cet égard sept questions se présentent :

1. Ceux qui sont ordonnés doivent-ils avoir la tonsure ?
2. La tonsure est-elle un ordre ?
3. En recevant la tonsure renonce-t-on aux biens temporels ?
4. Au-dessus de l’ordre sacerdotal doit-il y avoir une puissance épiscopale ?[2]

1 Ainsi sont irréguliers ceux qui sont aveugles, qui n’ont qu’un bras, qu’une main, ou qui ont perdu le pouce ou l’index, ou qui sont boiteux au point de ne pouvoir se soutenir sans un bâton, ou dont les mains tremblent, ou qui ne peuvent boire de vin, etc. †

5. L’épiscopat est-il un ordre ?[3]
6. Au-dessus des évêques peut-il y avoir une puissance supérieure dans l’Église ?
7. Les vêtements des ministres ont-ils été convenablement institués dans l’Église ?

## Article 1 : Ceux qui sont ordonnés doivent-ils porter la tonsure ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble que ceux qui sont ordonnés ne doivent pas avoir la tête rasée. Car le Seigneur menace de captivité et de dispersion ceux qui seront ainsi rasés, comme on le voit (Deut., 32, 42) : Je me réjouirai de la captivité du chef dénudé des ennemis ; et ailleurs (Jérem., 49, 32) : Je disperserai à tous les vents ces gens qui se coupent les cheveux en couronne. Or, les ministres du Christ ne méritent pas la captivité, mais la liberté. La tonsure ne leur convient donc pas.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Le Seigneur fait ces menaces contre ceux qui se soumettaient à cette cérémonie pour le culte du démon.

***Objection N°2.***

La vérité doit répondre à la figure. Or, la couronne a été préalablement figurée sous l’ancienne loi par la tonsure des Nazaréens, comme on le voit (4, dist. 24). Par conséquent puisque les Nazaréens n’étaient pas ordonnés pour le ministère divin, il semble qu’on ne doive pas tonsurer les ministres de l’Église. La même conséquence paraît encore résulter de ce que les frères convers, qui ne sont pas des ministres de l’Église, sont tondus dans les ordres religieux.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Les choses qui se faisaient sous l’Ancien Testament représentaient imparfaitement ce qui existe sous le nouveau. C’est pourquoi les choses qui appartiennent aux ministres du Nouveau Testament n’étaient pas seulement signifiées par les offices des lévites, mais encore par tous ceux qui professaient une certaine perfection. Or, les Nazaréens professaient une certaine perfection en se dépouillant de leur chevelure, parce qu’ils signifiaient par là le mépris des biens temporels. Cependant ils ne les faisaient pas couper en forme de couronne, mais ils les faisaient tondre tout à fait, parce que ce n’était pas encore le temps du sacerdoce royal et parfait. De même on tond aussi les convers parce qu’ils renoncent aux biens temporels, mais on ne les rase pas, parce qu’ils ne sont pas occupés au service divin, dans lequel ils doivent contempler en esprit les choses divines.

***Objection N°3.***

Les cheveux signifient les choses superflues, parce que les cheveux naissent du superflu. Or, les ministres de l’autel doivent se dépouiller de toute superfluité. Donc ils doivent totalement se raser la tête et non en forme de couronne.

***Réponse à l’objection N°3 :***

2 Il est de foi contre Aërius et les hérétiques modernes que l’épiscopat est supérieur au sacerdoce quant à l’ordre et quant à la juridiction, comme l’a défini le concile de Trente (sess. 23, chap. 4 et can. 6 et 7). †

3 Il y a controverses sur cette question ; mais il nous semble plus probable que l’épiscopat est un ordre ou un sacrement, d’après ce que dit le concile de Trente (sess. 23, chap. 4), et d’après les autorités et les raisons que l’on peut citer à l’appui de ce sentiment. †

La forme de la couronne ne doit pas seulement signifier le mépris des choses temporelles, mais encore la dignité royale. C'est pourquoi on ne doit pas enlever absolument tous les cheveux. D'ailleurs on ne doit pas le faire non plus dans la crainte que cela ne paraisse pas convenable.

Mais c'est le contraire. Car, d'après saint Grégoire (implic. sup. illud. 4 Ps. pœnitent. Et reges ut serviant), servir Dieu c'est régner. Or, la couronne est un signe de royauté. Donc la couronne convient à ceux qui s'appliquent au ministère divin.

Les cheveux sont donnés pour couvrir la tête, comme on le voit (1 Cor., chap. 11). Or, les ministres de l'autel doivent avoir l'âme à découvert. La tonsure ne leur convient donc pas.

***Conclusion.***

Il est convenable que ceux qui reçoivent les ordres sacrés portent la tonsure, qui est un signe de royauté et de perfection.

Il faut répondre qu'il est convenable que ceux qui sont employés au service divin, portent la tonsure à la manière d'une couronne en raison de ce qu'elle figure. Car la couronne est un signe de royauté et de perfection, puisqu'elle est circulaire. Or, ceux qui sont employés au service divin obtiennent la dignité royale et doivent être parfaits en vertu. Elle leur convient encore en raison de ce qu'on leur enlève les cheveux. On rase la tête au sommet dans la crainte que leur esprit ne soit éloigné de la contemplation des choses divines par les préoccupations temporelles, et on la tond dans la partie inférieure dans la crainte que leurs sens ne s'engagent dans les choses de la terre.

## Article 2 : La tonsure est-elle un ordre ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble que la tonsure soit un ordre. Car dans les actes de l'Église les choses spirituelles répondent aux choses corporelles. Or, la couronne est un signe corporel que l'Église emploie. Il semble donc qu'il y ait une marque intérieure qui lui répondre, et que par conséquent en recevant la tonsure il y ait un caractère qui s'imprime et que ce soit un ordre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La tonsure a intérieurement quelque chose de spirituel qui lui répond, comme l'objet désigné répond au signe, mais ce n'est pas une puissance spirituelle. C'est pourquoi la tonsure n'imprime pas de caractère et n'est pas un ordre.

***Objection N°2.***

Comme il n'y a que l'évêque qui donne la confirmation et les autres ordres, de même il n'y a que lui qui tonsure. Or, le caractère s'imprime dans la confirmation et les autres ordres. Donc il s'imprime aussi dans la tonsure, et par conséquent, etc.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la tonsure n'imprime pas de caractère, cependant elle destine l'homme au culte divin. C'est pourquoi cette destination doit se faire par le souverain ministre[1], c'est-à-dire par l'évêque, qui bénit aussi les vêtements, les vases et toutes les autres choses qui servent au culte divin.

***Objection N°3.***

L'ordre implique un certain degré de dignité. Or, un clerc, par là même qu'il est clerc, est établi dans un degré au-dessus du peuple. Donc la tonsure par laquelle on devient clerc est un ordre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Par là même qu'on est clerc, on est dans un état plus élevé qu'un laïque ; cependant on n'a pas un plus grand degré de puissance, ce qui est requis pour l'ordre.

Mais c'est le contraire. Un ordre ne se donne que dans la célébration de la messe. Or, on donne la tonsure sans célébrer l'office de la messe. Elle n'est donc pas un ordre.

En conférant un ordre on fait mention de la puissance qu'on donne. Comme on n'en fait pas mention lorsqu'on tonsure, ce n'est donc pas un ordre.

***Conclusion.***

Puisque la tonsure ne confère aucune puissance particulière, et qu'elle ne fait que destiner à des choses qui se font généralement dans l'Église, ce n'est pas un ordre, mais elle est plutôt une préparation aux ordres.

Il faut répondre que les ministres de l'Église sont séparés du peuple pour vaquer au culte divin. Or, dans le culte divin, il y a des choses qui doivent être faites par des puissances déterminées, et c'est pour cela que le pouvoir spirituel de l'ordre est donné. Il y en a qui sont faites généralement pour toute l'assemblée, comme chanter les louanges de Dieu. On n'exige pas pour cela un pouvoir d'ordre, mais il suffit qu'on soit destiné à cet office, et c'est ce que fait la tonsure. C'est pourquoi elle n'est pas un ordre, mais une préparation à l'ordre.

## Article 3 : Quand on reçoit la tonsure renonce-t-on aux biens temporels ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble que quand on reçoit la tonsure on renonce aux biens temporels. Car lorsqu'on est tonsuré on dit : Le Seigneur est la portion de mon héritage. Or, comme le dit saint Jérôme (Epist. ad Nepot.), le Seigneur dédaigne d'être la portion de ceux qui possèdent des biens temporels. Ils renoncent donc aux biens temporels.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Seigneur dédaigne de devenir le partage de quelqu'un de manière qu'on aime comme les autres choses et qu'on mette sa fin en lui et dans les biens de ce monde ; mais il ne dédaigne pas devenir le partage de ceux qui possèdent les choses de ce monde sans se laisser éloigner par elles du culte divin.

***Objection N°2.***

1 D'ailleurs les abbés peuvent tonsurer les réguliers soumis à leur juridiction. †

La justice des ministres du Nouveau Testament doit l'emporter sur les ministres de l'Ancien, comme on le voit (Matth., chap. 5). Or, les ministres de l'Ancien Testament, c'est-à-dire les lévites ne reçurent pas leur portion d'héritage avec leurs frères (Deut., chap. 10 et chap. 18). Les ministres du Nouveau Testament ne doivent donc rien posséder.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les lévites sous l'Ancien Testament avaient droit à l'héritage paternel, mais ils ne partageaient pas avec les autres tribus, parce qu'ils devaient être dispersés au milieu d'elles ; ce qui n'aurait pu se faire, s'ils avaient reçu comme les autres tribus une portion déterminée du territoire.

***Objection N°3.***

Hugues de saint Victor dit (De sacram., liv. 2, part. 3), qu'après qu'on a été fait clerc on doit être entretenu aux frais de l'Église. Or, il n'en serait pas ainsi si l'on conservait son patrimoine. Il semble donc qu'on y renonce en se faisant clerc.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Si les clercs promus aux ordres sacrés sont dans le besoin, l'évêque qui les a ordonnés est tenu de pourvoir à leur subsistance[1] ; autrement il n'y est pas tenu. Mais ils sont tenus, d'après l'ordre qu'ils ont reçu, de servir à l'église. Les paroles de Hugues de Saint-Victor s'entendent de ceux qui n'ont pas de quoi vivre.

Mais c'est le contraire. Jérémie fut de l'ordre sacerdotal, comme on le voit (Jér., chap. 1). Or, il a eu la possession d'un héritage, comme il l'a dit (Jér., chap. 32). Les clercs peuvent donc avoir des biens patrimoniaux.

S'ils ne pouvaient en avoir, on ne verrait pas alors de différence entre les religieux et les clercs séculiers.

***Conclusion.***

Les clercs qui reçoivent la tonsure étant destinés par là au culte divin, auquel la possession des biens temporels ne répugne pas, ils ne doivent jamais renoncer à leur patrimoine et aux autres biens temporels.

Il faut répondre que les clercs en recevant la tonsure ne renoncent pas à leur patrimoine ni aux autres biens temporels ; parce que la possession des biens de la terre n'est pas contraire au culte divin auquel les clercs sont destinés ; mais leur excessive sollicitude y est opposée. Car, comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 10, chap. 17), ce qu'il y a de coupable c'est l'affection déréglée des richesses et non leur possession.

## Article 4 : Au-dessus de l'ordre sacerdotal doit-il y avoir une puissance épiscopale ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble qu'au-dessus de l'ordre sacerdotal il ne doive pas y avoir de puissance épiscopale. Car, comme le dit le Maître des sentences (4, dist. 24), l'ordre sacerdotal a pris son origine d'Aaron. Or, sous

1 Le concile de Trente défend d'ordonner des clercs qui n'aient pas de bénéfice ou qui n'aient pas les ressources suffisantes pour vivre (sess. 21, chap. 2). †

l'ancienne loi il n'y avait personne au-dessus d'Aaron. Sous la loi nouvelle il ne doit donc pas y avoir de puissance au-dessus de la puissance sacerdotale.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Aaron fut prêtre, et pontife, c'est-à-dire prince des prêtres. La puissance sacerdotale a donc tiré de lui son origine en tant qu'il fût prêtre et qu'il offrait des sacrifices, ce qui était aussi permis aux prêtres inférieurs ; mais elle ne tire pas de lui son origine, en tant qu'il fut pontife et qu'il y avait des choses qu'il pouvait faire par sa puissance, comme d'entrer une fois par an dans le saint des saints, ce qui n'était pas permis aux autres.

***Objection N°2.***

La puissance s'ordonne d'après les actes. Or, il n'y a pas d'acte sacré qui puisse être plus grand que la consécration du corps du Christ, qui est l'objet du pouvoir sacerdotal. Il ne doit donc pas y avoir de puissance épiscopale au-dessus de celle-là.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il n'y a pas de puissance supérieure au prêtre par rapport à cet acte, mais par rapport à un autre, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article).

***Objection N°3.***

Le prêtre en offrant représente la figure du Christ dans l'Église, qui s'offrit pour nous à son Père. Or, dans l'Église personne n'est plus grand que le Christ, parce qu'il est le chef de l'Église. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme les perfections de toutes les choses naturelles préexistent en Dieu selon qu'il en possède les types, de même le Christ a été le modèle de toutes les fonctions ecclésiastiques. Chaque ministre de l'Église porte donc sous un rapport le type du Christ, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (4, dist. 24). Et celui qui est au-dessus des autres c'est celui qui représente le Christ avec le plus de perfection. Or, le prêtre représente le Christ en ce qu'il a rempli par lui-même un ministère tandis que l'évêque le représente en ce qu'il a établi d'autres ministres et fondé l'Église. Il appartient par conséquent à l'évêque de destiner un clerc au service divin, comme s'il établissait le culte divin à l'imitation du Christ. C'est pour cela qu'on dit spécialement de l'évêque comme du Christ qu'il est l'époux de l'Église.

Mais c'est le contraire. La puissance est d'autant plus élevée qu'elle s'étend à plus de choses. Or, le pouvoir sacerdotal, comme le dit saint Denis (Eccels. hier., chap. 5), n'a pour effet que de purifier et d'illuminer, tandis que celui de l'évêque peut en outre perfectionner. Le pouvoir épiscopal doit donc être au-dessus du pouvoir sacerdotal.

Les offices et les charges de l'Église doivent être mieux ordonnés que les charges humaines. Or, pour les charges humaines l'ordre exige que dans chaque office on en prépose un qui soit le chef de cet office, comme on met un général à la tête des soldats. On doit donc aussi placer au-dessus des prêtres quelqu'un qui en soit le chef, et c'est l'évêque. Donc le pouvoir épiscopal est au-dessus du pouvoir sacerdotal.

***Conclusion.***

Il a fallu que dans l'Église il y eût au-dessus de l'ordre sacerdotal le pouvoir de l'évêque dont le prêtre reçoit la juridiction pour lier et délier.

Il faut répondre que le prêtre a deux actes : l'un principal, c'est la consécration du corps du Christ ; l'autre secondaire qui consiste à préparer le peuple à recevoir ce sacrement, comme nous l'avons dit[1]. Quant au premier acte, la puissance du prêtre ne dépend pas d'une autre puissance supérieure que de la puissance divine ; mais quant au second, il dépend d'une autre puissance supérieure, c'est-à-dire d'une puissance humaine. Car toute puissance qui ne peut s'exercer sans certaines dispositions préalables, dépend de la puissance qui établit ces dispositions. Or, le prêtre ne peut lier et délier qu'autant qu'il a préalablement la juridiction d'autorité par laquelle ceux qu'il absout lui sont soumis. Mais il peut consacrer toute matière déterminée par le Christ, et on ne requiert pas autre chose pour ce qui est de nécessité de sacrement, quoique par convenance on présuppose l'acte épiscopal relativement à la consécration de l'autel, des vêtements, etc. Ainsi il est évident qu'il faut que la puissance épiscopale soit au-dessus de la puissance sacerdotale, quant à l'acte secondaire du prêtre, mais non quant à l'acte premier.

## Article 5 : L'épiscopat est-il un ordre ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble que l'épiscopat soit un ordre. Car saint Denis (De eccles. hier., chap. 5) distingue trois ordres dans la hiérarchie de l'Église, l'évêque, le prêtre et le ministre. Et le maître des sentences dit aussi (4, dist. 24) : qu'il y a l'ordre des évêques.

***Objection N°2.***

L'ordre n'est rien autre chose qu'un degré de puissance pour la dispensation des choses spirituelles. Or, les évêques peuvent conférer des sacrements que ne peuvent pas conférer les prêtres ; comme la confirmation et l'ordre. Donc l'épiscopat est un ordre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'ordre, selon qu'il est un sacrement qui imprime caractère, se rapporte spécialement au sacrement de l'eucharistie qui renferme le Christ lui-même, parce que le caractère nous rend semblables au Christ. C'est pour cela que quoiqu'on donne à l'évêque dans son ordination une certaine puissance spirituelle par rapport à quelques sacrements, cette puissance n'a pas la nature du caractère. C'est pour ce motif que l'épiscopat n'est pas un ordre selon que l'ordre est un sacrement.

***Objection N°3.***

Dans l'Église il n'y a qu'une puissance spirituelle d'ordre ou de juridiction. Or, les choses qui appartiennent à la puissance épiscopale ne sont pas de juridiction, autrement on pourrait les confier à quelqu'un qui ne serait pas évêque, ce qui est faux. Elles appartiennent donc à la puissance d'ordre. L'évêque a donc un ordre que n'a pas un simple prêtre, et par conséquent l'épiscopat est un ordre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La puissance épiscopale n'est pas seulement une puissance de juridiction, mais encore une puissance d'ordre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article et art. préc.), suivant que l'ordre se prend en général[2].

1 (quest. 37, art. 2, dans le corps de l'article et Réponse N°1, et art. 4) †

2 Sylvius observe que S. Thomas lui-même paraît avoir soutenu l'opinion contraire dans son opuscule sur la perfection de la vie spirituelle (chap. 24) et dans son commentaire sur S. Paul (2 Tim., chap. 1), et qu'il a ainsi rétracté le sentiment qu'il avait embrassé dans sa jeunesse. †

Mais c'est le contraire. Un ordre ne dépend pas d'un autre ordre précédent, quant à la nécessité du sacrement. Or, la puissance épiscopale dépend de la puissance sacerdotale, parce que personne ne peut recevoir la puissance épiscopale, s'il n'a préalablement la puissance sacerdotale. L'épiscopat n'est donc pas un ordre.

Les ordres majeurs ne se confèrent que le samedi. Or, la puissance épiscopale se confère le dimanche, comme cela est décidé[1]. L'épiscopat n'est donc pas un ordre.

***Conclusion.***

On peut dire que l'épiscopat est un ordre, non comme un sacrement qui se rapporte à l'eucharistie, mais seulement comme un office qui se rapporte aux actions sacrées.

Il faut répondre que l'ordre peut se considérer de deux manières :

1. Comme sacrement, et c'est ainsi, comme nous l'avons dit (quest. 37, art. 2, dans le corps de l'article et Réponse N°1, et art. 4), que tout ordre se rapporte au sacrement de l'eucharistie. Par conséquent, puisque l'évêque n'a pas un pouvoir supérieur au prêtre, sous ce rapport l'épiscopat n'est pas un ordre.
2. L'ordre peut être considéré comme un office qui se rapporte à certaines actions sacrées. Dans ce sens l'évêque ayant un pouvoir au-dessus du prêtre pour les actions hiérarchiques, qui se rapportent au corps mystique du Christ, l'épiscopat est un ordre. Et c'est dans ce sens que parlent les autorités alléguées.

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

## Article 6 : Peut-il y avoir au-dessus des évêques un supérieur dans l'Église ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne puisse pas y avoir dans l'Église un supérieur au-dessus des évêques. Car tous les évêques sont les successeurs des apôtres. Or, la puissance qui a été donnée à l'un des apôtres, c'est-à-dire à saint Pierre (Matth., chap. 16), l'a été à tous les apôtres (Jean, chap. 20). Donc tous les évêques sont égaux et l'un n'est pas au-dessus des autres.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique la puissance de lier et de délier ait été donnée d'une manière générale aux apôtres, cependant pour marquer un ordre à l'égard de cette puissance, elle a été d'abord donnée à saint Pierre seul pour montrer qu'elle devait descendre de lui dans les autres. C'est pour cela que Notre-Seigneur lui a dit au singulier (Luc, 22, 32) : Affermis tes frères, et ailleurs (Jean, 21, 17) : Pais mes brebis, c'est-à-dire, d'après saint Jean Chrysostome, sois le chef de tes frères à ma place, afin que t'ayant reconnu pour mon lieutenant ils t'honorent dans toute la terre et t'affermissent sur le trône où tu es assis.

1 Decret. dist. 75, chap. Ordinationes ex Anacleto et chap. Quod die dominico ex Leone I. †

***Objection N°2.***

Le rite de l'Église doit être plus conforme au rite des Juifs qu'à celui des Gentils. Or, la distinction de la dignité épiscopale et l'élévation de l'un au-dessus de l'autre, comme on le voit (4, dist. 24), a été introduite par les Gentils ; mais elle n'existait pas sous la loi ancienne. Dans l'Église un évêque ne doit donc pas être au-dessus d'un autre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le culte des Juifs n'était pas répandu dans divers royaumes et dans différentes provinces, mais il n'existait que dans une seule nation. C'est pourquoi il n'était pas nécessaire qu'on distinguât d'autres pontifes au-dessous de celui qui avait la puissance principale. Mais le culte de l'Église, comme celui des Gentils, s'est répandu parmi des nations diverses. C'est pourquoi il faut que sous ce rapport l'état de l'Église ressemble plus à la religion des Gentils qu'à celle des Juifs.

***Objection N°3.***

Une puissance supérieure ne peut être conférée par un inférieur ni une égale par un égal, parce que selon saint Paul (Héb., 7, 7) : Sans aucun doute c'est à l'inférieur à recevoir la bénédiction de celui qui est au-dessus de lui. Par conséquent un prêtre n'ordonne pas un évêque, ni un autre prêtre ; mais un évêque ordonne un prêtre. Or, un évêque peut ordonner un évêque, quel qu'il soit ; car l'évêque d'Ostie consacre le pape. La dignité épiscopale est donc égale dans tous les évêques, et par conséquent un évêque ne doit pas être soumis à un autre, comme il est dit (4, dist. 24).

***Réponse à l'objection N°3 :***

La puissance du prêtre est surpassée par la puissance de l'évêque, comme par une puissance d'un autre genre ; au lieu que la puissance de l'évêque est surpassée par celle du pape, comme par une puissance du même genre. C'est pourquoi un évêque peut faire tous les actes hiérarchiques que peut faire le pape dans l'administration des sacrements, mais un prêtre ne peut pas faire tous les actes que peut faire l'évêque dans la collation des sacrements. C'est pour ce motif que par rapport aux choses qui appartiennent à l'ordre épiscopal tous les évêques sont égaux. C'est pour cela que tout évêque peut en consacrer un autre[1].

Mais c'est le contraire. On lit dans le concile de Constantinople[2] : Nous honorons d'après les Écritures et d'après les règles et les définitions des canons le saint évêque de l'ancienne Rome comme le premier et le plus grand des évêques, et après lui l'évêque de Constantinople. Donc un évêque est au-dessus d'un autre.

Saint Cyrille, évêque d'Alexandrie, dit : Restons attachés, comme ses membres, au siège apostolique des pontifes romains, notre chef, auquel nous devons demander ce qu'il faut croire, ce qu'il faut observer, le vénérant et le priant plus que tous les autres, parce que c'est à lui qu'il appartient de reprendre, de corriger, de statuer, de disposer, de lier et de délier à la place de celui qui l'a bâti ; il n'a donné dans sa plénitude ce qui lui appartient à aucun autre qu'à lui seul, devant lequel tous baissent la tête de droit divin, et auquel les primats du monde obéissent comme à Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. Les évêques sont donc soumis aussi à quelqu'un de droit divin.

***Conclusion.***

1 Ce qui s'entend de la validité de l'acte, car pour la licité il dépend du pape pour l'exercice de sa puissance. †

2 (sc. 1, gener. 2, can. 5, et Constant. 4, gen. 8, chap. 21, et conc. Chalced., gener. 4, art. 16, sub fin.) †

Il est conforme à la raison que pour conserver l'unité de l'Église il y ait au-dessus du pouvoir épiscopal qui régit les Églises particulières le pouvoir du souverain pontife qui régit l'Église universelle.

Il faut répondre que partout où il y a plusieurs gouvernements qui se rapportent à un seul, il faut qu'il y ait un gouvernement général qui soit placé au-dessus des gouvernements particuliers. Car dans toutes les vertus et dans tous les actes, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 1 et 2), il y a un ordre qui répond à l'ordre des fins. Or, le bien commun est plus divin que le bien particulier. C'est pourquoi au-dessus du pouvoir directif qui se propose un bien spécial, il faut qu'il y ait un pouvoir universel qui se rapporte au bien général. Autrement il ne pourrait pas y avoir de lien qui les ramène à l'unité. C'est pourquoi puisque l'Église entière ne fait qu'un corps, il faut pour conserver cette unité qu'il y ait, par rapport à l'Église entière, une puissance directive placée au-dessus de la puissance épiscopale qui doit régir chaque Église en particulier. Telle est la puissance du pape[1]. C'est pourquoi ceux qui nient cette puissance sont appelés schismatiques, comme s'ils divisaient l'unité de l'Église. Entre un simple évêque et le pape il y a d'autres degrés de dignités[2] qui correspond aux degrés d'union, d'après lesquels une communauté ou une réunion de fidèles en renferme une autre. Ainsi la communauté de la province renferme celle de la cité ; celle d'un royaume embrasse celle d'une province, et celle du monde entier embrasse celle d'un royaume.

## Article 7 : Les vêtements des ministres ont-ils été convenablement déterminés dans l'Église ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble que les vêtements des ministres n'aient pas été convenablement déterminés par l'Église. Car les ministres du Nouveau Testament sont tenus à la chasteté plus que les ministres de l'Ancien. Or, parmi les vêtements des ministres de l'Ancien Testament, il y avait le caleçon qu'ils mettaient en signe de chasteté. À plus forte raison devrait-il se trouver parmi les vêtements des ministres de l'Église.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On prescrivait la continence aux prêtres de l'ancienne loi seulement pendant le temps qu'ils vaquaient à leur ministère. C'est pourquoi, en signe de la chasteté qu'ils devaient alors observer, ils se servaient de caleçons dans l'oblation des sacrifices. Mais les ministres du Nouveau Testament sont tenus à une continence perpétuelle. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

1 Il est de foi que le souverain pontife est de droit divin le chef de toute l'Église catholique. †

2 Ces dignités intermédiaires sont l'archevêque dont les évêques sont les suffragants, le primat ou le patriarche auxquels on peut en appeler de la sentence de l'archevêque, et le pape qui couronne toute la hiérarchie. †

***Objection N°2.***

Le sacerdoce du Nouveau testament est plus noble que celui de l'Ancien. Or, les prêtres de l'ancienne loi avaient des mitres, ce qui est le signe de la dignité. Donc les prêtres de la loi nouvelle doivent aussi en avoir.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La mitre n'était pas le signe d'une dignité, car elle était une espèce de chapeau comme le dit saint Jérôme (Epist. ad Fabiol., circ. med.). Mais la tiare qui était le signe d'une dignité n'était donnée qu'aux pontifes, comme maintenant la mitre n'appartient qu'à eux.

***Objection N°3.***

Le prêtre est plus rapproché des ordres des ministres que l'ordre épiscopal. Or, les évêques se servent des vêtements des ministres ; ils ont la dalmatique qui est le vêtement du diacre, et la tunique qui est le vêtement du sous-diacre. Donc à plus forte raison les simples prêtres doivent-ils en faire usage.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La puissance des ministres existe dans l'évêque comme dans sa source, mais elle n'existe pas ainsi dans le prêtre, parce qu'il ne confère pas ces ordres. C'est pour ce motif que l'évêque se sert des habits des ministres plutôt que le prêtre.

***Objection N°4.***

Sous l'ancienne loi le pontife portait l'éphod qui signifiait le fardeau de l'Évangile, comme le dit Bède (De tabernac., liv. 3, chap. 4). Or, cette charge incombe principalement à nos pontifes. Ils doivent donc avoir l'éphod.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Au lieu de l'éphod on se sert de l'étole qui est employée pour signifier la même chose que l'étole.

***Objection N°5.***

Sur le rational dont se servaient les pontifes de l'ancienne loi étaient écrits les mots : Doctrine et vérité. Or la vérité a été manifestée surtout sous la loi nouvelle. Donc le rational convient aux pontifes de la loi nouvelle.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Le pallium a remplacé le rational.

***Objection N°6.***

La lame d'or sur laquelle on avait écrit le nom adorable de Dieu était le plus noble des ornements de l'ancienne loi. On eût donc dû la conserver sous la loi nouvelle.

***Réponse à l'objection N°6 :***

Notre pontife a la croix au milieu de cette lame d'or, comme le dit Innocent III (De myst. missæ, liv. 1, chap. 51 et suiv.), les sandales au lieu du caleçon, l'aube au lieu l'habit de lin, le ceinturon au lieu du baudrier, la tunique au lieu du vêtement qui descendait jusque sur les talons, l'amict au lieu de l'éphod, le pallium au lieu du rational et la mitre au lieu de la tiare.

***Objection N°7.***

Les choses que portent extérieurement les ministres de l'Église sont les signes de la puissance intérieure. Or l'archevêque n'a pas un pouvoir d'un autre genre que l'évêque, comme nous l'avons dit (art. préc. et 4, dist. 24). Il ne doit donc pas avoir le pallium que n'ont pas les évêques.

***Réponse à l'objection N°7 :***

Quoiqu'il n'ait pas la puissance d'un autre genre, cependant il possède la même puissance à un degré élevé ; c'est pourquoi pour désigner cette perfection on lui donne le pallium qui l'enveloppe de toutes parts.

***Objection N°8.***

La plénitude de la puissance réside dans le pontife de Rome. Or, il n'a pas de bâton pastoral. Les autres évêques ne doivent donc pas en avoir.

***Réponse à l'objection N°8 :***

Le souverain pontife ne se sert pas de la crosse, parce que saint Pierre l'envoya pour ressusciter un de ses disciples qui devint ensuite évêque de Trèves. C'est pour ce motif que le pape porte la crosse dans le diocèse de Trèves, mais qu'il ne la porte pas ailleurs. — Ou bien encore c'est pour montrer qu'il n'a pas une puissance restreinte, ce que signifie la forme recourbée de la crosse.

***Conclusion.***

Tous les ministres de l'Église ont reçu pour remplir leurs fonctions sacrées des habits différents, selon ce que l'Église, dirigée par l'Esprit-Saint, a jugé convenable pour chacun d'eux.

Il faut répondre que les habits des ministres désignent la capacité qu'ils doivent avoir pour traiter les choses divines. Or, comme il y a des choses qui sont requises de tous et comme il y en a qu'on requiert des supérieurs sans les requérir des inférieurs, il s'ensuit qu'il y a des vêtements qui sont communs à tous les ministres et il y en a qui n'appartiennent qu'aux supérieurs. C'est pourquoi l'amict qui couvre les épaules et qui signifie la force qu'ils doivent avoir pour remplir les offices divins auxquels ils sont destinés convient à tous les ministres. Il en est de même de l'aube qui signifie la pureté de la vie et du cordon qui indique la répression de la chair. Mais le sous-diacre porte en outre à sa main gauche le manipule qui signifie la purification des moindres taches, parce que le manipule est comme un mouchoir dont on se sert pour s'essuyer le visage. Car le sous-diacre est le premier qui soit admis à toucher les choses saintes. Il a une tunique étroite qui signifie la doctrine du Christ. C'est pour cela que sous l'ancienne loi on attachait au bas de sonnettes. Car les sous-diacres sont aussi les premiers qui soient admis à annoncer la doctrine de la loi nouvelle. Le diacre a de plus une étole sur l'épaule gauche pour montrer qu'il est employé dans l'administration des sacrements, et il a une dalmatique[1] pour désigner qu'il est établi principalement comme dispensateur des sacrements. Car il dispense le sang du Christ, et dans la dispensation il faut de la largesse. Mais au prêtre on met l'étole sur les deux épaules, pour montrer qu'il a reçu plein pouvoir de dispenser les sacrements, non comme ministre d'un autre, et c'est pour cela que l'étole descend jusqu'en bas. Il a la chasuble qui signifie la charité, parce qu'il consacre le sacrement de la charité, c'est-à-dire l'eucharistie. Quant aux évêques on leur ajoute neuf ornements de plus qu'aux prêtres ; ce sont les souliers, les sandales, le cordon, la tunique, la dalmatique, le maître, les gants, l'anneau et la crosse, parce qu'il y a neuf choses qu'ils peuvent en outre de ce que peuvent les prêtres. Ainsi ils peuvent ordonner les clercs, bénir les vierges, consacrer les pontifes, imposer les mains, dédier les basiliques, déposer les clercs, tenir les synodes, faire le saint chrême, consacrer les vêtements et les vases. Ou bien les souliers désignent la droiture des pas, les sandales qui couvrent les pieds le mépris des choses terrestres ; le cordon qui lie l'étole avec l'aube, l'amour de l'honnêteté ; la

1 Qui est un vêtement large et qui est ainsi appelé parce qu'il fut d'abord en usage dans la Dalmatie. †

tunique la persévérance, parce qu'il est dit que Joseph avait une longue tunique qui lui descendait jusqu'aux talons qui désignent l'extrémité de la vie ; la dalmatique représente la largesse dans les œuvres de miséricordes ; les gants la prudence dans les actions ; la mitre la science des deux Testaments, et c'est pour cela qu'elle a deux pointes ; la crosse la sollicitude pastorale qui doit recueillir ceux qui s'égarent[1], soutenir ceux qui sont faibles[2] et aiguillonner ceux qui sont lents[3]. De là ce vers : Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta. Recueillez ceux qui s'égarent, soutenez les infirmes et aiguillonnez ceux qui sont lents. L'anneau signifie les sacrements de la foi qui font de l'Église l'épouse du Christ. Car les évêques sont les époux de l'Église à la place du Christ. Les archevêques ont en outre le pallium en signe de leur pouvoir privilégié. Car il représente le collier d'or que ceux qui étaient victorieux avaient autrefois l'habitude de porter.

**40**

# QUESTION 41 : DU MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME UN DEVOIR NATUREL


Question 41 : Du mariage considéré comme un devoir naturel.....290
Article 1 : Le mariage est-il de droit naturel ?.....290
Article 2 : Le mariage est-il de précepte ? [Obligatoire].....292
Article 3 : L'acte du mariage est-il licite ?.....294
Article 4 : L'acte du mariage est-il méritoire ?.....296


1 Ce que signifie la partie recourbée de la crosse. †

2 Ce qu'indique la tige. †

3 Ce que signifie la pointe qui est à l'extrémité inférieure. †

Après avoir parlé de l’ordre nous devons nous occuper du mariage.

Nous devons nous en occuper :

1. Comme devoir naturel ;
2. Comme sacrement ;
3. Selon qu’on le considère en lui-même et d’une manière absolue.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Est-il de droit naturel ?
2. Est-il de précepte ?[1]
3. Son acte est-il licite ?
4. Peut-il être méritoire ?

## Article 1 : Le mariage est-il de droit naturel ?

**41**

***Objection N°1.***

Il semble que le mariage ne soit pas naturel. Or, le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les animaux. Car dans les autres animaux il y a union des sexes sans le mariage. Le mariage n’est donc pas de droit naturel.

***Réponse à l’objection N°1 :***

La nature de l’homme prote à une chose de deux manières :

1. Parce qu’elle est d’accord avec la nature du genre, et cela est commun à tous les animaux ;
2. Parce qu’elle est d’accord avec la nature de la différence, par laquelle l’espèce humaine va au-delà du genre en tant qu’elle est raisonnable. C’est ainsi que l’acte de la prudence ou de la tempérance est naturel. Et comme la nature du genre, quoiqu’elle soit la même dans tous les animaux, n’existe cependant pas de la même manière dans tous, de même elle ne produit pas dans tous le même mode d’inclination, mais elle varie selon ce qu’il convient à chaque être. Ainsi la nature de l’homme considérée par rapport à la différence porte au mariage quant à la seconde raison que nous avons donnée. C’est pourquoi Aristote (loc. sup. cit. et Polit., Liv. 1, chap. 1) donne cette raison pour les hommes, suivant qu’ils sont au-dessus des autres animaux. Mais quant à la première raison l’homme est porté au mariage par la nature considérée du côté du genre. D’où Aristote dit que la procréation des enfants est commune à tous les animaux. Cependant la nature n’y porte pas de la même manière dans tous les animaux. Car il y a des animaux dont les petits aussitôt qu’ils sont nés peuvent suffisamment se procurer leur nourriture, ou dont la mère suffit à leur entretien. Pour ceux-là il n’y a pas une détermination particulière du mâle à l’égard de la femelle. À l’égard de ceux dont les petits ont besoin du soutien de l’un et de l’autre, mais pour un temps court, on remarque qu’il y a accouplement du mâle et de la femelle pendant ce temps, comme on le voit à l’égard des oiseaux. Mais pour l’homme, comme l’enfant a besoin des soins de ses parents pendant longtemps, il y a par rapport au père et à la mère la détermination la plus marquée à laquelle la nature du genre porte.

1 Le mariage n’est pas de précepte pour les individus, puisque le concile de Trente a condamné ceux qui niaient que la virginité et le célibat fussent plus parfait que le mariage (sess. 24, can. 10). †

***Objection N°2.***

Ce qui est de droit naturel se trouve dans tous les hommes à tous les états. Or, le mariage n'a pas existé dans tous les états où le genre humain s'est trouvé. Car, comme le dit Cicéron (rhetor., scil. de invent., circ. princ.), à l'origine les hommes vivaient dans les forêts, et alors personne ne connaissait ses propres enfants, et il n'y avait pas de ces alliances dans lesquelles le mariage consiste. Le mariage n'est donc pas naturel.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ces paroles de Cicéron peuvent être vraies par rapport à certaines nations, si on entend par origine le principe le plus prochain d'un peuple par lequel il s'est distingué des autres ; car la chose à laquelle la raison naturelle porte n'arrive pas toujours à se réaliser dans tous les hommes. Mais ce qu'avance Cicéron ne peut être vrai universellement parce que l'Écriture nous apprend que dès le commencement du genre humain il y a eu des mariages.

***Objection N°3.***

Les choses naturelles sont les mêmes chez tout le monde. Or, le mariage n'existe pas de la même manière chez tout le monde, puisqu'il se célèbre de différentes manières selon la différence des lois. Il n'est donc pas naturel.

***Réponse à l'objection N°3 :***

D'après Aristote (Eth, liv. 7, circ. fin.) la nature humaine n'est pas immuable, comme la nature divine. C'est pourquoi les choses qui sont de droit naturel changent selon les divers états et les différentes conditions des hommes, quoique ce qui existe naturellement dans les choses divines ne varie d'aucune manière.

***Objection N°4.***

Les choses sans lesquelles on peut satisfaire l'intention de la nature ne paraissent pas naturelles. Or, la nature a pour but de conserver l'espèce au moyen de la génération qui peut avoir lieu sans le mariage, comme on peut le voir dans les fornicateurs. Le mariage n'est donc pas naturel.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La nature n'a pas seulement pour but de donner l'être aux enfants, mais encore de les faire parvenir à l'état d'homme parfait, et c'est pour cela que le mariage est nécessaire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Il est dit au commencement des Digestes (l. Juri operam, ff. De just. et jure) que c'est de la nature que descend l'union de l'homme et de la femme que nous appelons mariage.

Aristote dit (Eth., liv. 8, chap. 12) : L'homme est porté par sa nature à vivre dans l'union conjugale plus encore qu'à vivre en société. Or, l'homme est naturellement fait pour vivre en société, comme le dit le même philosophe (Polit., liv. 1, chap. 2). Il est donc naturellement fait pour le mariage et par conséquent le mariage est naturel.

***Conclusion.***

Le mariage est naturel, non parce qu'il vient de la nature, mais parce que la nature y pousse très vivement dans l'intérêt des enfants et pour les services mutuels que se rendent l'homme et la femme.

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

1. Selon qu'elle est nécessairement produite d'après les principes de la nature, comme il est naturel au feu de s'élever. Le mariage n'est pas ainsi naturel, ni aucun des choses qui s'accomplissent par l'intermédiaire du libre arbitre.
2. On appelle naturelle une chose par laquelle la nature a de l'inclination, mais qui s'accomplit par l'intervention du libre arbitre.

C'est ainsi qu'on dit naturels les actes des vertus ou les vertus elles-mêmes. Le mariage est naturel de la sorte, parce que la raison naturelle y porte de deux manières :

1. Quant à sa fin principale qui est le bien des enfants. Car la nature ne se propose pas seulement la génération des enfants, mais elle veut encore qu'on les forme et qu'on les élève jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'état parfait de l'homme qui est l'état de la vertu. D'où Aristote dit (Eth., liv. 8, chap. 11 et 12) : que nous recevons trois choses de nos parents, l'être la nourriture et l'éducation. Mais un enfant ne pourrait pas être élevé et instruit par son père, s'il n'avait pas des parents certains et déterminés, et il n'en aurait pas, s'il n'y avait pas entre un homme et une femme déterminées ce lien que le mariage produit.
2. Par rapport à la fin secondaire du mariage qui est le secours mutuel que les époux se prêtent pour les affaires domestiques. Car comme la raison naturelle prescrit aux hommes d'habiter ensemble parce que l'homme seul ne peut se suffire pour tout ce qui appartient à la vie, d'où l'on dit que l'homme est naturellement social ; de même parmi les choses dont on a besoin pour la vie humaine, il y a des travaux qui conviennent aux hommes et d'autres aux femmes. Par conséquent la nature porte l'homme à s'unir à la femme et c'est dans cette union que le mariage consiste. Aristote donne ces deux causes (Eth., liv. 8, loc. Cit.). [Q42-2] ;

## Article 2 : Le mariage est-il de précepte ? [Obligatoire]

**41**

***Objection N°1.***

Il semble que le mariage soit encore de précepte. Car un précepte oblige tant qu'il n'est pas révoqué. Or, la première institution du mariage a été de précepte, comme il est dit (4, dist. 26). On ne voit pas que ce précepte ait été jamais révoqué ; il a même été confirmé (Matth., 19, 6) : Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Le mariage est donc encore de précepte.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce précepte n'a pas été révoqué. Cependant il n'oblige pas tout le monde, pour la raison que nous avons donnée (dans le corps de l'article.), si ce n'est dans le temps où le petit nombre des hommes exigeait que chacun travaillât à la propagation de l'espèce.

***Objection N°2.***

Les préceptes de droit naturel obligent tout le temps. Or, le mariage est de droit naturel, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc, etc.

***Objection N°3.***

Le bien de l'espèce est meilleur que celui de l'individu, parce que le bien d'une nation est plus divin que le bien d'un seul homme d'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 2). Or, le précepte donné au premier homme pour la conservation de l'individu par rapport à la nutrition oblige encore. À plus forte raison le précepte du mariage qui appartient à la conservation de l'espèce.

***Objection N°4.***

Où la même raison obligatoire subsiste, la même obligation doit subsister. Or, les hommes étaient obligés dans les temps anciens au mariage pour que la multiplication du genre humain ne cessât pas. Par conséquent puisque la même chose s'ensuivrait si tout le monde pouvait librement s'abstenir du mariage, il semble que le mariage soit de précepte.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La nature humaine porte en général à des actes et à des devoirs différents, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article). Mais parce qu'elle existe de différentes manières dans les différents sujets, suivant qu'elle s'individualise dans tel ou tel homme, elle donne plus d'attrait à l'un pour une chose et à l'autre pour une autre, suivant la diversité des tempéraments des divers individus. Cette diversité de goût, jointe à la providence divine qui règle tout, fait que l'un choisit un emploi comme l'agriculture, et que l'autre en choisit un autre. De là il arrive que les uns préfèrent le mariage et que les autres aiment mieux la vie contemplative. Par conséquent il n'y a donc en cela aucun péril.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Cor., 7, 38) : Celui qui ne marie pas sa fille fait mieux, c'est-à-dire fait mieux que celui qui la marie. Le contrat de mariage n'est donc pas de précepte.

On ne doit récompenser personne pour la transgression d'un précepte. Or, on doit aux vierges une récompense spéciale, l'auréole. Le mariage n'est donc pas de précepte.

***Conclusion.***

Les hommes ne sont pas obligés par un précepte à se marier, puisque le mariage empêche la vie contemplative à laquelle il faut que quelques-uns se livrent pour la perfection de la société humaine.

Il faut répondre que la nature porte à quelque chose de deux manières :

1. Elle prote à une chose comme ce qui est nécessaire à la perfection de l'individu. Cette inclination oblige tout le monde, parce que les perfections naturelles sont communes à tous.
2. Elle porte à une chose qui est nécessaire à la perfection de la société, et comme il y a beaucoup de choses de cette nature, dont l'une empêche l'autre, cette inclination n'est pas obligatoire pour tous les hommes par manière de précepte. Autrement tout homme serait obligé de cultiver la terre, de construire des maisons et de se livrer à toutes les occupations de cette nature qui sont nécessaires à la société humaine. Mais l'inclination de la nature se trouve satisfaite quand ces divers devoirs se trouvent remplis par des individus différents. Par conséquent puisqu'il est nécessaire à la perfection de la société humaine qu'il y en ait qui vaquent à la vie contemplative qui est empêchée surtout par le mariage, l'inclination de la nature à l'égard du mariage n'oblige pas à titre de précepte, même d'après les philosophes. D'où Théophraste prouve qu'il ne convient pas au sage de se marier, comme le rapporte saint Jérôme (Cont. Jov., liv. 1, chap. 28).

La réponse à la seconde et à la troisième objection est évident d'après ce que nous avons dit.

## Article 3 : L'acte du mariage est-il licite ?

**41**

***Objection N°1.***

Il semble que l'acte du mariage soit toujours un péché. En effet, il est dit (1 Cor., 7, 29) : Que ceux qui sont mariés soient comme s'ils ne l'étaient pas. Or, ceux qui ne sont pas mariés ne pratiquent pas l'acte du mariage. Par conséquent, même ceux qui sont mariés pèchent dans cet acte.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'Apôtre, par ces mots, n'interdit pas l'acte du mariage, ni la possession de choses non plus quand il disait (1 Cor., 7, 31) : Que ceux qui usent de ce monde soient comme n'en usant pas ; mais il en interdit la jouissance, ce qui est visible par la façon dont il s'exprime dans les deux cas ; en effet, il ne dit pas s'ils ne l'étaient pas, ou n'en usant pas, mais comme s'ils ne l'étaient pas ou comme n'en usant pas.

***Objection N°2.***

Isaïe dit (59, 2) : Vos iniquités vous ont séparés d'avec votre Dieu. Or, l'acte du mariage sépare l'homme d'avec Dieu ; c'est pour cette raison que ceux qui devaient voir Dieu ne pouvaient s'approcher de leurs épouses (Ex., chap. 19) ; de plus saint Jérôme dit (Epist. ad Ageruch, à med. et cont Jov., liv. 1, chap. 18 ad fin.), que quand ils usaient de l'acte du mariage, l'Esprit-Saint ne touchait pas les cœurs des prophètes. C'est donc une iniquité.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Nous sommes unis à Dieu par l'habitude de la grâce ou par l'acte de contemplation et d'amour. Par conséquent, tout ce qui sépare de la première de ces deux unions est toujours un péché, tandis que ce qui sépare de la seconde n'en est pas toujours un ; puisqu'une occupation licite concernant les choses inférieures distrait l'esprit qui empêche son union actuelle avec Dieu, et c'est précisément ce qu'il se passe dans l'union charnelle où l'esprit est tenu occupé par l'intensité du plaisir. Pour cette raison, on imposait à ceux qui contemplaient les choses divines ou qui manipulaient les choses sacrées à ne pas s'approcher de leurs femmes pendant ce temps. Et c'est dans ce sens que l'on dit que l'Esprit-Saint, en ce qui concerne la révélation des choses cachées, ne touchait pas le cœur des prophètes quand ils usaient du mariage.

***Objection N°3.***

Ce qui est honteux par soi-même ne peut devenir un bien en aucun cas. Or, la concupiscence, qui se trouve toujours jointe à l'acte du mariage, est toujours honteuse. Par conséquent, cet acte est toujours un péché.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La honte de la concupiscence qui se trouve toujours jointe à l'acte du mariage est une honte non de faute, mais de peine, car elle provient du péché originel, étant donné que les puissances inférieures et les membres corporels n'obéissent pas à la raison. Et c'est ce que l'objection ne peut prouver.

***Objection N°4.***

Seul le péché a besoin d'excuses. Or, l'acte du mariage a besoin d'être excusé par la bénédiction du mariage, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 26). C'est par conséquent un péché.

***Réponse à l'objection N°4 :***

A proprement parler, on dit qu'une chose est excusable quand elle a quelque apparence de mal mais n'est pas un mal, ou ne l'est pas autant que ce qu'il en semble, car certaines choses excusent entièrement et d'autres en partie. Et comme l'acte du mariage, à cause de la corruption de la concupiscence, a l'apparence d'un acte désordonné, il est pour cette raison pleinement excusé par la bénédiction du mariage, afin de ne pas être un péché.

***Objection N°5.***

Les choses qui sont de même espèce doivent être jugées de la même manière. Or les rapports sexuels dans le mariage sont de la même espèce que l'acte de l'adultère, qui a le même but, à savoir

la propagation de l'espèce humaine. Donc, puisque l'acte de l'adultère est un péché, il en est de même de celui du mariage.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Bien qu'ils soient les mêmes en ce qui concerne leur espèce de nature, ils diffèrent en ce qui concerne leurs espèces morales, ce qui n'est pas la même chose en fonction d'une circonstance, à savoir les rapports sexuels avec sa femme et avec une autre que sa femme ; comme le fait de tuer un homme par violence ou pour la justice différencie les espèces morales, bien que les espèces de nature soient les mêmes, néanmoins, l'une est licite et l'autre illicite.

***Objection N°6.***

L'excès dans une passion en corrompt la vertu. Or, il y a toujours un excès de plaisir dans l'acte du mariage, au point qu'on peut en perdre la raison, qui est le principal bien de l'homme ; c'est pour cette raison qu'Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 11, ad fin.) qu'il est impossible dans cet acte que l'homme comprenne quoi que ce soit. L'acte du mariage est par conséquent toujours un péché.

***Réponse à l'objection N°6 :***

L'excès d'une passion, qui corrompt la vertu, n'empêche pas seulement l'acte de la raison, mais détruit même l'ordre de la raison ; ce que ne fait pas l'intensité du plaisir dans l'acte du mariage, bien que sur le moment l'homme n'est pas régi par la raison, il l'était cependant auparavant.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Cor., 7, 28) : Si une vierge se marie, elle ne pèche pas ; et (1 Tim., 5, 14) : Je veux donc que les jeunes veuves se marient et qu'elles aient des enfants. Or, on ne peut pas avoir d'enfants sans rapports charnels. Donc l'acte du mariage n'est pas un péché, sinon l'Apôtre ne l'aurait pas approuvé.

Aucun péché n'est de précepte. Or, l'acte du mariage est de précepte (1 Cor., 7, 3) : Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit. Par conséquent, ce n'est pas un péché.

***Conclusion.***

Puisque le mariage a été institué afin d'engendrer des enfants, son acte est toujours licite.

Il faut répondre que si nous supposons que la nature corporelle a été créée par le Dieu bon, il nous est impossible de dire que ce qui se rapporte à la conservation de la nature corporelle, et vers quoi la nature a de l'inclination, soit entièrement mauvais ; et c'est pour cette raison que comme l'inclination qui a pour but d'engendrer des enfants, par lesquels la nature se conserve est naturelle, il est impossible de dire que l'acte d'engendrer des enfants soit tout à fait illicite, de manière à n'y trouver aucun moyen de vertu ; à moins de supposer, comme certains ont été assez insensés pour l'avancer, que les choses corruptibles ont été créées par un dieu mauvais, d'où peut provenir l'opinion mentionnée dans le texte (Sent. 4, dist. 26). Et c'est pour cette raison une hérésie très mauvaise. [Q49-4] ;

## Article 4 : L'acte du mariage est-il méritoire ?

**41**

***Objection N°1.***

Il semble que l'acte du mariage ne soit pas méritoire. Car saint Chrysostome dit sur saint Matthieu (alius auctor hom. 1 in Op. imperf., inter med. et fin.) : Bien que le mariage n'entraîne pas de peine pour ceux qui l'utilisent, il ne leur octroie aucune récompense non plus. Or le mérite est lié à la récompense. Par conséquent, l'acte du mariage n'est pas méritoire.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La racine du mérite, en ce qui concerne la récompense essentielle, est la charité elle-même ; mais en ce qui concerne la récompense accidentelle, la raison du mérite consiste dans la difficulté de l'acte ; ainsi, l'acte du mariage n'est méritoire que de la première manière.

***Objection N°2.***

S'abstenir de ce qui est méritoire n'est pas digne d'éloge. Or, la virginité, qui empêche le mariage, est digne d'éloge. L'acte du mariage n'est donc pas méritoire.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'homme peut mériter pour un grand ou un petit bien. Par conséquent, quand il s'abstient d'en faire un petit afin d'en accomplir un plus grand, il est digne d'éloge, car il a préféré abandonner une œuvre méritoire moindre pour une plus grande.

***Objection N°3.***

Celui qui profite d'une indulgence qu'on lui fait, profite d'une faveur qu'il a reçue. Or un homme ne mérite pas en recevant une faveur. Par conséquent, l'acte du mariage n'est pas méritoire.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'indulgence concerne parfois un mal mineur, et on est indulgent de cette manière dans l'acte du mariage ; si le désir nous fait accomplir cet acte, mais dans la limite du mariage, c'est un péché véniel. Si le mouvement provient d'une vertu, il est méritoire, et n'a pas besoin d'indulgence, excepté dans le cas d'une indulgence accordée pour faire un bien moindre, ce qui est la même chose qu'une concession. Il est convenable que quelqu'un qui profite d'une concession de ce genre mérite, car la bonne utilisation de la libéralité de Dieu est méritoire.

***Objection N°4.***

Le mérite, à l'instar de la vertu, consiste dans la difficulté. Or, l'acte du mariage n'est pas difficile, mais il est plaisir. Il n'est donc pas méritoire.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La difficulté requise pour mériter la récompense accidentelle est une difficulté de labeur ; mais la difficulté requise pour la récompense essentielle est une difficulté à observer le moyen, et cette difficulté se trouve dans l'acte du mariage.

***Objection N°5.***

Ce qui ne peut être fait sans péché véniel n'est jamais méritoire, car un homme ne peut pas à la fois mériter et démériter. Or, il y a toujours un péché véniel dans l'acte du mariage, puisque même le premier mouvement dans ces plaisirs est un péché véniel. Par conséquent, l'acte susdit ne peut pas être méritoire.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Ces premiers mouvements, dans la mesure où ils sont des péchés véniels, sont des mouvements de l'appétit vers un plaisir désordonné, ce qui n'est pas le cas de l'acte du mariage, et ce que l'objection ne le prouve pas.

Mais c'est le contraire. Tout acte qui provient d'un précepte est méritoire, s'il est exécuté avec charité. Or, l'acte du mariage est de cette espèce, car il est dit [(1 Cor., 7, 3)] : Que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit. Par conséquent, etc.

Tout acte de vertu est méritoire. Or, l'acte précité est un acte de justice, car il est appelé le paiement d'une dette. Il est donc méritoire.

***Conclusion.***

L'acte du mariage est toujours méritoire s'il a pour cause le respect de la religion ou la justice.

Il faut répondre que puisqu'aucun acte qui provient d'une volonté délibérée n'est indifférent, comme nous l'avons dit dans le second livre[1], l'acte du mariage est toujours soit un péché soit un acte méritoire pour celui qui est en état de grâce. Car si le motif de l'acte du mariage est une vertu, que ce soit par justice pour payer sa dette, ou par religion, pour élever des enfants dans le culte de Dieu, il est méritoire. Mais si le motif vient de la luxure, ce que n'exclut pas la bénédiction du mariage, à savoir que le mari ne doit en aucun cas vouloir trouver une autre femme, c'est un péché véniel ; tandis que s'il est en dehors de la bénédiction du mariage, afin par exemple de faire cet acte avec n'importe quelle femme, c'est un péché mortel. La nature, quand elle agit d'après l'ordre de la raison, donne un acte de vertu ; mais si elle n'est pas dirigée par elle, donne alors un acte de luxure.

**41**

# QUESTION 42 : DU MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME SACREMENT

Question 42 : Du mariage considéré comme sacrement.....298
Article 1 : Le mariage est-il un sacrement ?.....298
Article 2 : Le sacrement a-t-il dû être institué avant le péché ?.....300

1 (Sent. 2, dist. 40, quest. 1, art. 3, et 1a 2æ, quest. 18, art. 9) †

Article 3 : Le mariage confère-t-il la grâce ?.....301
Article 4 : L'union charnelle appartient-elle à l'intégrité du mariage ?.....303

Nous devons ensuite nous occuper du mariage considéré comme sacrement.

À cet égard, il y a quatre questions qui se présentent :

1. Le mariage est-il un sacrement ?[1]
2. A-t-il dû être institué avant le péché ?
3. Confère-t-il la grâce ?[2]
4. L'union charnelle appartient-elle à l'intégrité du mariage ?

## Article 1 : Le mariage est-il un sacrement ?

**42**

***Objection N°1.***

Il semble que le mariage ne soit pas un sacrement. Car tout sacrement de la loi nouvelle a une forme qui est de l'essence du sacrement. Or, la bénédiction nuptiale que donnent les prêtres n'est pas de l'essence du mariage. Il n'est donc pas un sacrement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les paroles par lesquelles on exprime le consentement matrimonial, sont la forme de ce sacrement, mais non la bénédiction du prêtre qui es tune chose sacramentelle[3].

***Objection N°2.***

Le sacrement, d'après Hugues de Saint-Victor (De sacram., liv. 1, part. 9, chap. 2), est un élément matériel. Or, le mariage n'a pas pour matière un élément matériel. Ce n'est donc pas un sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le sacrement de mariage se consomme par l'acte[4] de celui qui en fait usage, comme la pénitence. C'est pourquoi comme la pénitence n'a pas une autre matière que les actes sensibles, qui tiennent lieu d'élément matériel, ainsi il en est du mariage.

***Objection N°3.***

Les sacrements tirent leur efficacité de la passion du Christ. Or, le mariage ne rend pas l'homme semblable à la passion du Christ, qui fut pénale, puisqu'il est joint à la délectation. Ce n'est donc pas un sacrement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique le mariage ne rende pas conforme à la passion du Christ quant à la peine, cependant il rend semblable à lui quant à la charité par laquelle il a souffert pour l'Église qu'il devait épouser.

***Objection N°4.***

1 Il est de foi contre les Arméniens, Luther, Calvin et les autres hérétiques que le mariage est un sacrement ; c'est ce qui a été défini par Eugène IV (Decret. ad Armenos), et par le concile de Trente (sess. 24, can. 1, et sess. 7, can. 1). †

2 Il est de foi que le mariage confère la grâce, d'après la définition du concile de Trente (sess. 7, can. 8, et sess. 24, can. 1). †

3 La plupart des théologiens considèrent ainsi la bénédiction nuptiale comme une cérémonie nécessaire de nécessité de précepte et non de nécessité de sacrement. †

4 Cet acte est le consentement que se donnent mutuellement les époux et qui est une chose sensible. †

Tout sacrement de la loi nouvelle produit ce qu'il figure. Or, le mariage ne produit pas l'union du Christ et de l'Église qu'il signifie. Ce n'est donc pas un sacrement.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'union du Christ avec l'Église n'est pas une chose contenue dans le mariage, mais une chose qu'il signifie, et qu'i n'y est pas contenue. Aucun sacrement ne produit une chose semblable. Mais le mariage en produit une autre qu'il contient et qu'il signifie, comme nous le dirons (réponse suivante). Le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 26) parle de la chose qui n'y est pas contenue, parce que son opinion était qu'il n'y avait pas de chose contenue dans ce sacrement.

***Objection N°5.***

Dans les autres sacrements il y a quelque chose qui est la chose et le sacrement. Or, on ne peut trouver cela dans le mariage puisqu'il n'imprime pas de caractère, autrement on ne le réitérerait pas. Ce n'est donc pas un sacrement.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Dans le sacrement de mariage il y a aussi trois choses : le sacrement seul qui résulte des actes qui apparaissent extérieurement ; la chose et le sacrement qui est l'obligation naturelle qui naît entre l'homme et la femme par suite de ces actes ; enfin la chose contenue qui est l'effet du sacrement ; la chose non contenue est celle que le Maître des sentences détermine (loc. cit.).

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Eph., 5, 32) : C'est un sacrement. Donc, etc.

Un sacrement est le signe d'une chose sacrée. Or, le mariage est un signe de cette nature. Donc, etc.

***Conclusion.***

Puisque le mariage donne à l'homme par le moyen de signes sensibles un remède contre le péché, il est un sacrement.

Il faut répondre qu'un sacrement implique un remède spirituel que l'on donne à l'homme contre le péché au moyen de signes sensibles. Par conséquent puisqu'on trouve cela dans le mariage on le compte parmi les sacrements.

## Article 2 : Le sacrement a-t-il dû être institué avant le péché ?

**42**

***Objection N°1.***

Il semble que la mariage n'ait pas dû être institué avant le péché. Car ce qui est de droit naturel n'a pas besoin d'être institué. Or, tel est le mariage, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 41, art. 1). Il n'a donc pas dû être institué.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les choses qui sont en général de droit naturel ont besoin d'institution quant à leur détermination qui doit varier selon les divers états. Ainsi il est de droit naturel qu'on punisse les maléfices, mais quand il s'agit d'appliquer une peine à telle ou telle faute, c'est au droit positif à la déterminer.

***Objection N°2.***

Les sacrements sont des remèdes contre le mal du péché. Or, on ne prépare le remède que pour la maladie. Il n'a donc pas dû être institué avant le péché.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mariage n'est pas seulement un remède contre le péché, mais il est principalement un devoir de nature. C'est à ce titre qu'il a été établi avant le péché, mais non comme remède.

***Objection N°3.***

Pour la même chose il suffit d'une seule institution. Or, le mariage a été institué après le péché, comme on le voit (Sent. 4, dist. 26). Il ne l'a donc pas été avant.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Selon les différentes choses qu'il faut déterminer dans le mariage, il ne répugne pas qu'il ait été établi à plusieurs fois. Ces différentes institutions ne se rapportent pas à la même chose sous le même rapport[1].

***Objection N°4.***

L'institution d'un sacrement doit venir de Dieu. Or, avant le péché les paroles qui appartiennent au mariage n'ont pas été dites par Dieu d'une manière déterminée, mais par Adam ; et les paroles que Dieu a dites (Gen., 1, 22) : Croissez et multipliez ont été adressées aux animaux pour lesquels le mariage n'existe pas. Le mariage n'a donc pas été établi avant le péché.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le mariage a été établi par Dieu avant le péché, quand il a formé la femme de la côte de l'homme pour lui servir de secours et qu'il leur a dit : Croissez et multipliez. Quoiqu'il ait aussi adressé les mêmes paroles aux autres animaux, ils ne doivent cependant pas les exécuter de la même manière que les hommes. Quant à Adam il a prononcé les paroles qu'il a dites étant inspiré de Dieu, pour qu'il comprît que l'institution du mariage était divine.

***Objection N°5.***

Le mariage est un sacrement de la loi nouvelle. Or, les sacrements de la loi nouvelle tirent leur origine du Christ. Le mariage n'a donc pas dû être institué avant le péché.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Le mariage considéré comme un sacrement de la loi nouvelle n'a pas été établi avant le Christ[2], comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Jésus-Christ dit (Matth., 19, 4) : N'avez-vous pas lu que celui qui a créé l'homme a fait dès le commencement un homme et une femme ?

1 C'est ce que saint Thomas exprime ainsi (sect. 4, dist. 34, quest. 1, art. 1) : Matrimonium inquantum est officium naturæ, statuitur jure naturali ; inquantum est officium communitatis, statuitur jure civili ; inquantum est sacramentum, statuitur jure divino. †

2 On croit que le Christ l'a institué en bénissant les noces de Cana, dans lesquelles il fit un miracle et dont il a béni les époux en les enrichissant de sa grâce. †

Le mariage a été établi pour la procréation des enfants. Or, avant le péché cette procréation était nécessaire à l'homme. Le mariage a donc dû être institué avant le péché.

***Conclusion.***

Le mariage, selon qu'il est un devoir de la nature, a été établi par Dieu avant le péché ; mais comme remède il ne l'a été qu'après.

Il faut répondre que la nature porte au mariage en se proposant un bien qui varie selon les différents états de l'homme. C'est pourquoi il faut qu'il soit diversement établi dans les divers états de l'humanité. C'est pour cela que le mariage a été établi avant le péché suivant qu'il a pour but la procréation des enfants qui était nécessaire, même quand le péché n'existait pas. Mais selon qu'il fournit un remède contre la plaie du péché, il a été institué après le péché sous la loi de nature. Il a été établi selon la détermination des personnes sous la loi de Moïse ; mais sous la loi nouvelle il a reçu son institution suivant qu'il représente le mystère de l'union du Christ et de l'Église, et c'est d'après cela qu'il est un sacrement de la loi nouvelle. Quant aux autres avantages qui résultent du mariage, comme l'amitié et les services mutuels que se rendent les époux, il est établi par la loi civile. Mais comme il est de l'essence d'un sacrement qu'il soit un signe et un remède, il s'ensuit que la nature du sacrement lui convient relativement à ce qu'il fut sous la loi ancienne et sous la loi nouvelle, mais par rapport à son institution primitive il n'était qu'un devoir naturel, et par rapport à la dernière il n'est qu'un devoir civil. [Q49-1] ;

## Article 3 : Le mariage confère-t-il la grâce ?

**42**

***Objection N°1.***

Il semble que la mariage ne confère pas la grâce. Car d'après Hugues de Saint-Victor (De sacram., liv. 1, part. 9, chap. 2, ant. med.) les sacrements confèrent la grâce invisible d'après leur sanctification. Or, le mariage n'a pas de sanctification qui soit son essence. Il ne confère donc pas la grâce.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme l'eau du baptême a reçu du contact de la chair du Christ la vertu de toucher le corps et de purifier le cœur ; de même le mariage confère la grâce, parce que le Christ l'a représenté dans sa passion, et cet effet ne résulte pas principalement d'une autre sanctification du prêtre.

***Objection N°2.***

Tout sacrement qui confère la grâce la confère d'après sa matière et sa forme. Or, les actes qui sont la matière du sacrement de mariage ne sont pas la cause de la grâce, car ce serait l'hérésie de Pélage que de dire que nos actes produisent la grâce. Les paroles qui expriment le consentement n'en sont pas la cause non plus, car il n'en résulte pas de sanctification. On ne reçoit donc la grâce d'aucune manière dans le mariage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme l'eau du baptême jointe à la forme des paroles n'opère pas immédiatement pour produire la grâce, mais pour imprimer le caractère ; de même les actes extérieurs et les paroles qui expriment directement le consentement produisent un nœud qui est le sacrement du mariage, et c'est ce nœud qui par la vertu de l'institution divine produit la grâce par manière de disposition.

***Objection N°3.***

La grâce qui a pour but de guérir la plaie du péché est nécessaire à tous ceux qui ont ce mal. Or, on trouve chez tout le monde la plaie de la concupiscence. Si donc dans le mariage on recevait une grâce contre ce mal, tout le monde devrait se marier et ce serait une grande folie que de s'en abstenir.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette raison serait concluante si on ne pouvait employer un remède plus efficace contre le remède de la concupiscence ; mais ceux qui ne font pas usage du mariage emploient un meilleur remède en se livrant aux œuvres spirituelles et à la mortification de la chair.

***Objection N°4.***

Une infirmité ne trouve pas son remède dans ce qui ajoute à son intensité. Or, le mariage rend la concupiscence plus ardente ; car, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. ult. ad fin.), l'appétit de la concupiscence est insatiable et toutes les actions qui ont de l'affinité avec elle ne font que l'accroître. Il semble donc que le mariage ne confère pas de grâce qui soit un remède contre la concupiscence.

***Réponse à l'objection N°4 :***

On peut donner un remède contre la concupiscence de deux manières :

1. De la part de la concupiscence elle-même pour qu'elle soit réprimée dans sa racine. Le mariage y remédie ainsi par la grâce qu'il confère.
2. De la part de son acte, et cela de deux façons. D'abord pour que l'acte auquel porte la concupiscence n'ait rien de honteux extérieurement, et c'est ce qu'on obtient par les biens du mariage qui légitiment la concupiscence charnelle. Ensuite pour empêcher de commettre des actes honteux, ce qui résulte de la nature même de l'acte du mariage. Car quand on satisfait la concupiscence dans l'acte du mariage, elle excite moins à d'autres jouissances charnelles. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Cor., 7, 9) : qu'il vaut mieux se marier que de brûler. Car quoique les actions qui ont de l'affinité avec la concupiscence soient par elles-mêmes de nature à l'accroître, cependant elles la répriment selon qu'elles sont réglées par la raison, parce que des actes bien ordonnés résulte des dispositions et des habitudes semblables.

Mais c'est le contraire. La définition et l'objet défini doivent être réciproques. Or, dans la définition du sacrement ont met la causalité de la grâce. Par conséquent puisque le mariage est un sacrement il doit être la cause de la grâce.

Saint Augustin dit (De bono viduit., chap. 8, circ. fin., et Sup. Gen. ad litt., liv. 9, chap. 7) que le mariage est pour servir de remède aux malades. Or, il n'est un remède qu'autant qu'il a une certaine efficacité. Il a donc de l'efficacité pour réprimer la concupiscence, et comme la concupiscence n'est réprimée que par la grâce, il s'ensuit qu'il confère la grâce.

***Conclusion.***

Le mariage qu'on contracte dans la foi du Christ a la vertu de conférer la grâce qui aide à faire les choses qui sont requises dans le mariage.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois opinions différentes. Il y en a qui ont dit que le mariage n'est cause de la grâce d'aucune manière, mais qu'il en est seulement le signe. Mais cette opinion n'est pas soutenable, parce que dans ce cas il ne l'emporterait en rien sur les sacrements de l'ancienne loi. Par conséquent il n'y aurait pas de raison pour le compter parmi les sacrements de la

loi nouvelle. Car il ne suffit pas de dire qu'il fournit un remède en satisfaisant la concupiscence, dans la crainte qu'elle ne se précipite dans le péché si on la comprimait avec excès, puisqu'il a produit le même effet sous la loi ancienne d'après la nature de son acte. — C'est pourquoi d'autres ont dit qu'il confère la grâce en ce qu'il éloigne du mal, parce qu'il excuse du péché l'acte qui serait une faute sans le mariage. Mais ce serait trop peu, parce que cet effet eut lieu aussi sous la loi ancienne. C'est pour ce motif qu'ils prétendent que cette grâce fait éloigner du mal en ce qu'elle retient la concupiscence pour l'empêcher de se porter en dehors des biens du mariage ; mais ils veulent qu'elle ne donne pas de secours qui aide à bien agir. Mais ce sentiment ne peut pas non plus se soutenir. Car c'est la même grâce qui empêche le péché et qui porte au bien, comme c'est la même chaleur qui enlève le froid et qui échauffe. — D'autres disent donc que le mariage, selon qu'il est contracté dans la foi du Christ, a la vertu de conférer la grâce qui aide à faire les choses qui sont requises dans le mariage. Et c'est plus probable[1] ; parce que toutes les fois que l'homme reçoit de Dieu une faculté, il reçoit aussi les secours pour qu'il puisse convenablement en faire usage, comme cela est évident d'après toutes les puissances de l'âme auxquelles correspondent des membres corporels au moyen desquels elles peuvent exercer leurs fonctions. Ainsi le mariage donnant à l'homme d'après l'institution divine d'user de la femme pour la procréation d'enfants, il lui donne aussi la grâce sans laquelle il ne pourrait pas faire cela convenablement, comme nous l'avons dit au sujet de la puissance d'ordre (quest. 35, art. 1). Ainsi cette grâce que l'on reçoit est la dernière chose contenue dans ce sacrement.

## Article 4 : L'union charnelle appartient-elle à l'intégrité du mariage ?

**42**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union charnelle appartient à l'intégrité du mariage. Car à l'institution même du mariage, il est dit (Gen., 2, 24) : Ils seront deux dans une seule chair. Or cela ne peut se faire sans union charnelle. Elle appartient par conséquent à l'intégrité du mariage.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Adam exprimait l'intégrité du mariage en ce qui concerne ces deux perfections, car une chose est connue par son opération.

***Objection N°2.***

Ce qui appartient à la signification d'un sacrement est nécessaire à ce même sacrement, comme nous l'avons dit (art. 2, et quest. 9, art. 1). Or, l'union charnelle appartient à la signification du mariage, comme il est dit (Sent. 4, dist. 26). Elle appartient donc à l'intégrité du sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La signification de la chose contenue est nécessaire au sacrement. L'union charnelle n'appartient pas à cette signification, mais à la chose non contenue, comme il l'apparaît d'après ce que nous avons dit plus haut (art. 1, Réponse N°4 et 5).

***Objection N°3.***

Ce sacrement est établi pour la conservation de l'espèce. Or, l'espèce ne peut être conservée sans qu'il n'y ait d'union charnelle. Elle appartient par conséquent à l'intégrité du mariage.

1 Saint Thomas, par ménagement pour les opinions contraires, dit seulement la sienne plus probable, parce qu'il n'y avait encore rien de défini à ce sujet. †

***Réponse à l'objection N°3 :***

Une chose n'atteint sa fin que par son acte propre. D'où, en partant du fait que la fin du mariage n'est pas atteinte sans union charnelle, il s'ensuit que celle-ci appartient à la seconde et non pas à la première intégrité.

***Objection N°4.***

Le mariage est un sacrement, étant donné qu'il fournit un remède contre la concupiscence, c'est pourquoi l'Apôtre dit (1 Cor., 7, 9) qu'il vaut mieux se marier que de brûler. Or, il ne peut fournir ce remède à ceux qui n'ont pas de rapports sexuels. Il s'ensuit donc la même conclusion que précédemment.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Avant l'union charnelle, le mariage est un remède par la vertu de la grâce qui y est donnée, même si ce n'est pas en vertu de l'acte, ce qui appartient à la seconde intégrité.

Mais c'est le contraire. Le mariage existait au paradis. Or, il n'y avait pas encore d'union charnelle. L'union charnelle n'appartient donc pas à l'intégrité du mariage.

Un sacrement, par son nom même, implique une sanctification. Or, le mariage est plus saint sans union charnelle, comme il est dit (Sent. 4, dist. 26). Par conséquent, l'union charnelle n'est pas de nécessité de sacrement.

***Conclusion.***

L'union charnelle ne se rapporte pas à la première mais à la seconde perfection du mariage.

Il faut répondre que l'intégrité est composée de deux parties : la première concerne la perfection première qui consiste dans l'essence même d'une chose ; la seconde concerne la perfection secondaire qui consiste dans l'opération. Donc, puisque l'union charnelle est une opération ou une utilisation du mariage, qui offre la possibilité de ce rapport sexuel, l'union charnelle appartient à la seconde et non pas à la première intégrité du mariage.

**42**

## QUESTION 43 : DU MARIAGE CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT AUX FIANÇAILLES

Question 43 : Du mariage considéré par rapport aux fiançailles.....305
Article 1 : Les fiançailles sont-elles la promesse d'un mariage futur ?.....305
Article 2 : L'âge de sept ans a-t-il été convenablement assigné pour contracter les fiançailles ? .....307
Article 3 : Les fiançailles peuvent-elles être dirimées ?.....310

Nous devons ensuite nous occuper du mariage considéré d'une manière absolue.

Nous avons à traiter :

1. Des fiançailles ;
2. De la nature du mariage ;
3. De sa cause efficiente ou du consentement ;
4. De ses biens ;
5. De ses empêchements ;
6. Des secondes noces ;
7. De certaines choses qui sont annexées au mariage.

Sur les fiançailles il y a trois questions à faire :

1. Qu'est-ce que les fiançailles ?
2. Quels sont ceux qui peuvent les contracter ?[1]
3. Les fiançailles peuvent-elles être dirimées ?

## Article 1 : Les fiançailles sont-elles la promesse d'un mariage futur ?

**43**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas convenable de dire que les fiançailles sont une promesse que l'on fait de s'épouser un jour, comme on le voit d'après les paroles du pape Nicolas Ier (in resp. ad consult. Bulgar., chap. 3). Car, comme le dit saint Isidore (Etym., liv. 9, chap. 8), on est marié non parce que l'on fait une promesse, mais parce qu'on s'engage et qu'on donne des garants. Or, le mot époux (sponsus) vient du mot fiançailles (sponsalia). C'est donc à tort qu'on appelle les fiançailles une promesse.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ces engagements et le don des époux sont la confirmation de la promesse, et c'est pour cela qu'elle tire de là son nom comme de ce qui est le plus parfait.

***Objection N°2.***

Celui qui promet une chose doit être contraint à l'exécuter. Or, ceux qui ont contracté des fiançailles ne sont pas forcés par l'Église à se marier. Les fiançailles ne sont donc pas une promesse.

***Réponse à l'objection N°2 :***

1 Les lois canoniques, dit Mgr Gousset, exigent pour la validité des fiançailles, au moins l'âge de sept ans. Mais les curés et les confesseurs devront faire tout ce qui dépendra d'eux pour détourner, non seulement de toute promesse, mais encore de toute pensée de mariage, les jeunes gens qui n'ont pas l'âge suffisant pour se marier. †

D’après cette promesse l’un est obligé envers l’autre à se marier, et celui qui ne tient pas sa promesse pèche mortellement, à moins qu’il n’en soit légitimement empêché. En ce sens l’Église le contraint en lui imposant une pénitence pour sa faute. Cependant au for contentieux elle ne force pas de se marier, parce que les mariages forcés ont ordinairement des suites fâcheuses à moins que par hasard il n’y ait eu serment, parce que dans ce cas on doit contraindre, d’après le sentiment de quelques-uns, celui qui a promis, quoique d’autres ne soient pas de cet avis pour le motif que nous avons donné, surtout si l’on avait à craindre le meurtre de sa femme[1].

***Objection N°3.***

Dans les fiançailles quelquefois il n’y a pas qu’une promesse, mais on y ajoute un serment et des arrhes. Il semble donc qu’on ne doive pas les définir seulement par la promesse.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Ces choses ne sont ajoutées que pour confirmer la promesse ; par conséquent elles ne sont pas autre chose que la promesse.

***Objection N°4.***

Les mariages doivent être libres et absolus. Or, les fiançailles se font quelquefois sous la condition de recevoir de l’argent. Il n’est donc pas convenable de dire qu’elles sont une promesse de mariage.

***Réponse à l’objection N°4 :***

Cette condition qu’on appose ne détruit pas la liberté du mariage. Car si elle est déshonnête[2] on doit l’écarter. Si elle est honnête, ou elle se rapporte au bien absolument comme quand on dit : Je vous épouserai si mes parents y consentent, et cette condition ne détruit pas la liberté des fiançailles, mais elle y ajoute la convenance ; ou bien elle a pour objet l’utile, comme quand on dit : Je ferai alliance avec vous si vous me donnez telle somme. Dans ce cas cette condition n’est pas mise comme si l’on vendait son consentement de mariage, mais on la regarde comme une promesse de dot. Le mariage ne perd donc pas pour cela sa liberté. Quelquefois on appose la condition d’argent à titre de peine. Alors cette condition n’est pas exigible parce que les mariages doivent être libres, et on ne peut exiger cette peine de celui qui ne veut pas contracter le mariage.

***Objection N°5.***

La promesse qui a pour objet les choses futures est blâmée (Jacques, chap. 4). Or, il ne doit rien y avoir de blâmable à l’égard d’un sacrement. On ne doit donc pas promettre de se marier dans un temps à venir.

***Réponse à l’objection N°5 :***

Saint Jacques n’a pas l’intention de défendre de faire absolument aucune promesse à l’égard des choses futures, mais il veut qu’on ne promette pas, comme si l’on avait l’assurance de vivre. Ainsi il enseigne qu’on doit ajouter la condition si Dieu le veut, et quand même on n’exprimerait pas cette condition par paroles, on devrait néanmoins l’avoir au fond du cœur.

***Objection N°6.***

1 Le mariage doit être libre. Tout ce qu’on peut exiger du fiancé qui ne veut plus tenir sa promesse, c’est qu’il fasse à l’autre partie une indemnité proportionnée au tort qu’il a causé. †

2 Toute condition déshonnête rend nulle la convention qui en dépend (Cod. civ., art. 1172). †

Le mot d'époux (sponsus) ne vient que des fiançailles (sponsalia). Or, on a le nom d'époux en vertu du mariage que l'on contracte présentement, comme on le voit (Sent. 4, dist. 27). Les fiançailles ne sont donc pas toujours la promesse d'un mariage futur.

***Réponse à l'objection N°6 :***

Dans le mariage on peut considérer l'union matrimoniale et son acte. Par la promesse (sponsio) de la première chose que l'on fait pour l'avenir, le nom d'époux (sponsus) se dit des fiançailles (sponsalibus) que l'on contracte par des paroles qui se rapportent à l'avenir. Par suite de la promesse de la seconde on reçoit aussi le nom d'époux, même quand le mariage est contracté per verba de præsenti, parce que par là même on promet l'acte du mariage. Cependant les fiançailles (sponsalia) proprement dites se disent de la première promesse et elles sont des choses sacramentelles qui sont à l'égard du mariage ce que l'exorcisme est à l'égard du baptême.

***Conclusion.***

Puisque le consentement à l'union conjugale exprimé au futur ne produit pas le mariage, les fiançailles (sponsalia) qui viennent du mot spondere ne sont pas le mariage, mais la promesse de se marier un jour.

Il faut répondre que le consentement à l'union conjugale exprimé per verba de futuro ne produit pas le mariage, mais une promesse de mariage, et c'est cette promesse qu'on appelle fiançailles (sponsalia) du verbe spondere, promettre, comme le dit saint Isidore (loc. cit.). Car avant l'usage des tables ils se donnaient réciproquement des cautions de mariage d'après lesquelles ils s'engageaient à consentir l'un envers l'autre aux droits du mariage et ils donnaient des garants. Cette promesse se fait de deux manières, absolument et sous condition. Absolument elle a lieu de quatre manières :

1. Par une simple promesse, quand on dit : Je vous prendrai pour mon épouse, et réciproquement.
2. En donnant des arrhes de fiançailles, comme de l'argent ou toute autre chose.
3. En donnant un anneau à titre d'arrhe.
4. En faisant intervenir le serment. Si cette promesse se fait sous condition, il faut distinguer. Car la condition peut être honnête, comme quand on dit : Je vous prendrai si mes parents y consentent, et alors la condition étant remplie la promesse oblige, et du moment qu'elle n'est pas remplie la promesse ne subsiste plus. Ou bien la condition est déshonnête, et elle peut l'être de deux façons, ou parce qu'elle est contraire aux biens du mariage, comme si l'on disait : Je vous épouserai si vous vous rendez stérile en prenant certains breuvages, et dans ce cas les fiançailles ne sont pas contractées, ou elle n'est pas contraire à ces biens, comme je vous épouserai si vous consentez à mes vols. Alors la promesse subsiste, mais il faut enlever la condition. [Q47-5] ;

## Article 2 : L'âge de sept ans a-t-il été convenablement assigné pour contracter les fiançailles ?

**43**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âge de sept ans n'ait pas été convenablement assigné pour contracter les fiançailles. Car un contrat qui peut être fait par d'autres ne requiert pas l'âge de raison dans ceux qu'il concerne. Or, les fiançailles peuvent être faites par les parents, à l'insu des deux parties qui en sont l'objet. Elles peuvent être donc faites avant l'âge de sept ans comme après.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Si avant l'âge de puberté les fiançailles sont contractées par un autre, les deux parties intéressées peuvent réclamer ou l'une des deux peut le faire. Par conséquent il n'y a rien de fait alors et il n'en résulte aucune affinité. C'est pourquoi les fiançailles qui sont contractées par d'autres personnes entre deux enfants n'ont de force qu'autant que les parties contractantes ne réclament pas quand elles sont arrivées à l'âge légitime ; si elles ne réclament pas, on les regarde comme consentant à ce que les autres ont fait.

***Objection N°2.***

Comme on requiert l'usage de raison pour contracter les fiançailles, de même on le requiert pour consentir au péché mortel. Or, saint Grégoire raconte (Dialog., liv. 4, chap. 18) qu'un enfant de cinq ans fut enlevé par le démon pour avoir fait un blasphème. On peut donc aussi contracter des fiançailles avant l'âge de raison.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il y en a qui disent que l'enfant dont parle saint Grégoire ne fut pas damné et qu'il ne pécha pas mortellement ; mais que cette vision eut lieu pour contrister le père qui avait péché dans cet enfant en ne le corrigeant pas. Mais cette opinion est expressément contraire à la pensée de saint Grégoire qui dit (loc. cit. in arg.) que le père en négligeant l'âme de ce petit enfant élevé un grand pécheur pour les flammes de l'enfer. — C'est pourquoi il faut dire que pour un péché mortel il suffit de consentir à une chose présente, tandis que dans les fiançailles le consentement a pour objet une chose future. Et comme il faut plus de discernement pour prévoir l'avenir que pour consentir à un acte présent, il s'ensuit que l'homme peut pécher mortellement avant de pouvoir s'obliger à quelque chose pour l'avenir.

***Objection N°3.***

Les fiançailles se rapportent au mariage. Or, pour le mariage on n'assigne pas le même temps pour les filles que pour les garçons. Pour les fiançailles on ne doit donc pas assigner l'âge de sept ans pour l'un et l'autre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Pour le temps où l'on peut contracter mariage, on requiert des dispositions non seulement du côté de la raison dont on doit avoir l'usage, mais encore du côté du corps qui doit être capable d'engendrer. Et comme les filles peuvent être aptes à l'acte de génération dès l'âge de douze ans, tandis que les garçons ne le sont que sur la fin de leur quatorzième année, comme le dit Aristote (Hist. anim., liv. 7, circ. princ. lib.) ; au lieu qu'ils ont l'un et l'autre en même temps l'usage de raison qui est la seule chose qui soit requise dans les fiançailles ; il s'ensuit que pour les fiançailles on détermine le même temps pour l'un et l'autre, tandis qu'on ne le fait pas dans le mariage.

***Objection N°4.***

Les parties peuvent contracter les fiançailles du moment que le mariage projeté peut leur plaire. Or, on voit souvent des signes de cette disposition dans les enfants avant sept ans. Donc ils peuvent contracter les fiançailles avant cette époque.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Cette disposition qui se trouve dans les enfants avant l'âge de sept ans ne provient pas ne provient pas de l'usage parfait de la raison puisqu'ils ne sont pas encore susceptibles de raisonner, mais elle résulte plutôt du mouvement de la nature que de la raison elle-même. C'est pourquoi cette inclination réciproque ne suffit pas pour les fiançailles.

***Objection N°5.***

Si on contractait les fiançailles avant la septième année et qu'ensuite après la septième année avant l'âge de puberté on fasse alliance per verba de præsenti, on considère qu'il y a fiançailles entre les parties contractantes. Or, cela ne résulte pas du second contrat ; parce qu'alors ils ne se proposent pas de contracter les fiançailles, mais le mariage. Donc cela résulte du premier, et par conséquent on peut contracter les fiançailles avant sept ans.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Quoique par le second contrat il n'y ait pas mariage dans ce cas, cependant ils montrent qu'ils ratifient leur première promesse, et c'est pour cela que le premier contrat est affermi par le second.

***Objection N°6.***

Dans les choses qui sont faites en commun par plusieurs ce qui manque à l'un est suppléé par l'autre, comme on le voit à l'égard de ceux qui traînent un navire. Or, le contrat de fiançailles est une action commune entre les contractants. Par conséquent si l'un a l'âge de puberté, il peut contracter les fiançailles avec une fille qui n'a pas sept ans ; parce que ce qui manque de temps à l'un est compensé par ce que l'autre a de trop.

***Réponse à l'objection N°6 :***

Ceux qui traînent un navire agissent comme une cause unique ; c'est pourquoi ce qui manque à l'un peut être supplée par l'autre. Mais ceux qui contractent des fiançailles agissent comme des personnes distinctes, parce que les fiançailles ne peuvent se faire qu'entre deux ; c'est pour cela qu'il faut qu'il y ait dans l'un et l'autre tout ce qu'il faut pour faire un contrat. Ce qui manque à l'un empêche donc les fiançailles et ne peut être supplée par l'autre.

***Objection N°7.***

Si on approche de l'âge de puberté et qu'on se marie per verba de præsenti auparavant, on croit qu'il y a mariage entre les contractants. Donc pour la même raison si avant l'âge de sept ans, pourvu qu'on en approche, on contracte per verba de futuro, on doit croire que les fiançailles existent.

***Réponse à l'objection N°7 :***

Pour les fiançailles également, si ceux qui les contractent ont à peu près l'âge de sept ans, le contrat est valide ; parce que d'après Aristote (Phys., liv. 2, text. 56) quand il manque peu de chose, c'est considéré comme rien. Il y en a qui donnent une latitude de six mois. Mais il vaut mieux qu'on s'en rapporte pour cette détermination à l'état des parties contractantes ; parce que l'usage de raison est plus précoce dans les uns que dans les autres.

***Conclusion.***

On peut contracter les fiançailles à la fin du premier septenaire, comme on peut contracter mariage et entrer en religion à la fin du second, et s'obliger civilement à la fin du troisième.

Il faut répondre que la septième année est l'époque que le droit a déterminée assez raisonnablement pour contracter les fiançailles. Car puisque les fiançailles sont des promesses qui regardent l'avenir, comme nous l'avons dit (art. préc.), il faut qu'elles soient faites par ceux qui peuvent faire de quelque manière une promesse. Et il n'y a que ceux qui peuvent prévoir l'avenir, ce qui suppose l'usage de raison. À l'égard du développement de la raison on distingue trois degrés, d'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 4, in fin.). Le premier quand on ne comprend pas par soi-même et qu'on ne peut apprendre d'un autre. Le second c'est quand on peut recevoir quelque chose d'un autre, mais

qu’on n’est pas capable de la considérer et de la comprendre par soi-même. Le troisième quand on peut recevoir d’un autre et considérer par soi-même. Et comme la raison se fortifie dans l’homme peu à peu suivant que le mouvement et la fluidité des humeurs se calment, il s’ensuit que l’homme est au premier état de la raison avant le premier septenaire, et c’est pour cela que pendant ce temps il n’est pas apte à aucun contrat et que par conséquent il ne peut se fiancer. On commence à arriver au second état sur la fin du premier septenaire. C’est pour cela qu’à dater de ce moment on envoie les enfants dans les écoles. L’homme commence à arriver à son troisième état sur la fin du second septenaire, relativement aux choses qui appartiennent à sa personne ; sa raison naturelle se fortifie alors ; mais par rapport aux choses qui sont hors de lui il les obtient sur la fin du troisième septenaire. C’est pourquoi avant le premier septenaire l’homme n’est apte à aucun contrat ; mais sur la fin du premier septenaire il commence à être apte à promettre quelque chose pour l’avenir, surtout à l’égard des choses auxquelles la raison naturelle incline le plus. Cependant il n’est pas apte à se lier par un lien perpétuel parce qu’il n’a pas encore une volonté ferme, et c’est pour cela que pendant ce temps il peut contracter les fiançailles. Mais sur la fin du second septenaire il peut s’obliger à l’égard de ce qui regarde sa personne, soit qu’il s’agisse d’entrer en religion, soit qu’il s’agisse de se marier. Après le troisième septenaire il peut s’obliger même à l’égard des autres choses. Ainsi la loi lui donne le pouvoir de disposer de ses biens après sa vingt-deuxième année.

## Article 3 : Les fiançailles peuvent-elles être dirimées ?

**43**

***Objection N°1.***

Il semble que les fiançailles ne puissent pas être dirimées quand l’un des deux entre en religion. Car je ne puis pas licitement m’obliger envers quelqu’un pour de l’argent que j’ai promis à un autre. Or, celui qui contracte des fiançailles promet son corps à une femme. Il ne peut donc pas s’offrir encore à Dieu en religion.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Cette promesse est détruite par la mort spirituelle, puisqu’elle n’est que spirituelle, comme on le dira (quest. 61, art. 2).

***Objection N°2.***

Il semble que les fiançailles ne doivent pas être dirimées quand l’une des parties s’en va dans un pays éloigné. Car dans le doute il faut toujours choisir le parti le plus sûr. Or, il serait plus sûr de l’attendre. Donc on est tenu de le faire.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Le doute provient de ce que l’une des parties ne se présente pas dans le temps marqué pour accomplir le mariage. Si ce n’est pas par sa faute que le mariage n’a pu s’accomplir, il peut licitement se marier à un autre sans faire de péché. Mais s’il est cause que le mariage n’a pas eu lieu, il doit faire pénitence du péché qu’il a commis en manquant à sa promesse ou en violant son serment, si le serment a eu lieu ; et il peut se marier avec un autre, s’il le veut, d’après le jugement de l’Église.

***Objection N°3.***

Il semble qu’elles ne soient pas dirimées par une infirmité que l’on encourt après qu’elles ont été contractées. Car on ne doit pas être puni pour une peine. Or, l’homme qui encourt une infirmité est

puni par là même qu'on lui enlève le droit qu'il avait sur celle qui lui avait été promise. Donc les fiançailles ne doivent pas être dirimées pour une infirmité corporelle.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Si avant de contracter mariage, un des fiancés vient à encourir une infirmité grave qui ruine sa santé[1], ou qu'il le déforme[2], ou qui soit contraire au bien des enfants[3], les fiançailles peuvent être dirimées dans la crainte qu'ils se déplaisent mutuellement et que le mariage ainsi contracté ait une mauvaise issue. On n'est pas puni alors pour une peine, mais il résulte d'une peine un dommage ; ce qui ne répugne pas.

***Objection N°4.***

Il semble qu'elles ne soient pas dirimées à cause d'une affinité qui survient, comme dans le cas où le fiancé aurait des rapports charnels avec la parente de sa fiancée, parce que dans ce cas la fiancée serait punie pour le péché du fiancé ; ce qui ne convient pas.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Si un fiancé a des rapports charnels avec la parente de sa fiancée ou réciproquement, les fiançailles doivent être alors dirimées. Pour établir le fait, la renommée seule suffit à cause du scandale que l'on doit éviter. Car les causes qui doivent produire leurs effets à l'avenir en sont empêchées non seulement par ce qui est, mais encore par ce qui doit arriver. Par conséquent comme l'affinité, si elle eût existé au moment où les fiançailles ont été contractées, eût empêché ce contrat, de même si elle se présente avant le mariage qui est un effet des fiançailles, elle empêche le premier contrat d'avoir son effet. Dans ce cas, on ne fait pas de tort à l'autre partie, mais on lui est utile, parce qu'on la dégage de quelqu'un qui par sa fornication s'est rendu odieux à Dieu.

***Objection N°5.***

Il semble que les fiancés ne puissent se dégager réciproquement. Car il y aurait une grande légèreté à faire tout d'abord un contrat et à le dissoudre ensuite. Or, l'Église ne doit pas le supporter. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Il y en a qui n'admettent pas ce cas. Mais ils sont en opposition avec le droit commun qui dit expressément (chap. Præterea hi, De spons. et matrim.) qu'à l'imitation de ceux qui contractent une société et qui se rendent ensuite la foi qu'ils se sont donnée, on peut tolérer avec patience que ceux qui ont contracté des fiançailles se rendent mutuellement leurs engagements. Ils répondent à cela que l'Église, dans la crainte qu'il n'arrive quelque chose de pire, le supporte, plutôt qu'elle l'autorise. Mais cette opinion ne semble pas d'accord avec l'exemple que cite la Décrétale. C'est pourquoi il faut dire qu'il n'y a pas toujours de la légèreté à rétracter ce que l'on a auparavant décidé ; parce que nos prévisions sont incertaines, comme le dit la Sagesse (9, 14).

***Objection N°6.***

Il semble que les fiançailles ne soient pas dirimées à cause de la fornication de l'une des parties. Car par les fiançailles l'un ne reçoit pas encore pouvoir sur le corps de l'autre, et par conséquent il semble qu'ils ne pèchent pas l'un contre l'autre, s'ils viennent à forniquer pendant ce temps. Les fiançailles ne doivent donc pas être dirimées.

***Réponse à l'objection N°6 :***

1 Comme l'épilepsie ou la paralysie. †

2 Comme s'il avait le nez coupé ou s'il perdait les yeux. †

3 Comme la lèpre qui a coutume de souiller les descendants. †

Quoique ceux qui ont contracté des fiançailles ne se soient pas encore mutuellement donné pouvoir sur leurs corps, cependant ils se rendent par là suspects l'un à l'autre relativement à la foi qu'ils devraient se garder à l'avenir. C'est pourquoi l'un peut prendre ses précautions à l'égard de l'autre, en dirimant ses fiançailles.

***Objection N°7.***

Il semble qu'elles ne soient pas dirimées par un contrat fait avec un autre per verba de præsenti. Car une seconde vente ne déroge pas à la première. Le second contrat ne peut donc pas déroger au premier.

***Réponse à l'objection N°7 :***

Cette raison serait concluante, si les deux contrats étaient de même nature ; mais le second contrat, le contrat de mariage, l'emporte sur le premier et c'est pour cela qu'il le détruit.

***Objection N°8.***

Il semble que les fiançailles ne puissent pas être dirimées par le défaut d'âge. Car ce qui n'est pas ne peut être dissous. Or, les fiançailles faites avant l'âge déterminé n'existent pas. Elles ne peuvent donc pas être dirimées.

***Réponse à l'objection N°8 :***

Quoique les fiançailles n'aient pas été véritables, il y a eu cependant une certaine espèce de fiançailles. C'est pourquoi dans la crainte qu'arrivé à l'âge légitime on ne paraisse approuver ce qui s'est fait, on doit demander la dissolution des fiançailles qui doit être prononcée par le jugement de l'Église pour le bon exemple.

***Conclusion.***

Les fiançailles sont dirimées de droit quand on entre en religion et quand l'une des parties contracte mariage avec un autre per verba de præsenti ; mais dans les autres cas elles sont dirimées d'après le jugement de l'Église.

Il faut répondre que les fiançailles contractées dans tous les cas que l'on vient d'énumérer sont dirimées, mais de différentes manières. Car dans deux cas, c'est-à-dire quand on entre en religion et quand l'une des parties contracte mariage avec un autre per verba de præsenti, les fiançailles sont dirimées de droit, tandis que dans les autres cas elles doivent être dirimées d'après le jugement de l'Église[1].

**43**

1 Pour la résiliation des fiançailles, il n'est pas nécessaire de recourir à l'officialité quand elles n'ont point été célébrées à l'Église. †

# QUESTION 44 : DE LA DÉFINITION DU MARIAGE

Question 44 : De la définition du mariage.....313
Article 1 : Le mariage est-il du genre de l'union ?.....313
Article 2 : Le mariage est-il convenablement nommé ?.....314
Article 3 : Le mariage est-il convenablement défini par le Maître des sentences ?.....316

Nous devons ensuite nous occuper de la définition du mariage.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Le mariage est-il dans le genre de l'union ?
2. Est-il convenablement nommé ?
3. Est-il convenablement défini ?[1]

## Article 1 : Le mariage est-il du genre de l'union ?

**44**

***Objection N°1.***

Il semble que le mariage ne soit pas du genre de l'union. Car le lien par lequel des choses sont liées diffère de leur conjonction, comme la cause de l'effet. Or, le mariage est un lien par lequel ceux qui sont mariés sont liés. Il n'est donc pas du genre de la conjonction.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le mariage est le lien par lequel on est lié formellement, mais non d'une manière efficiente. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'il soit autre chose que la conjonction.

***Objection N°2.***

Tout sacrement est un signe sensible. Or, aucune relation n'est un accident sensible. Le mariage, puisqu'il est un sacrement, n'est donc pas du genre de la relation, et par conséquent il n'est pas non plus du genre de la conjonction.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la relation elle-même ne soit pas un accident sensible, cependant ses causes peuvent être sensibles. Dans un sacrement on ne requiert pas que ce qui la chose et le sacrement soit sensible, et la conjonction dont nous parlons est la chose et le sacrement dans le mariage. Mais les paroles qui expriment le consentement, et qui sont le sacrement seul et la cause de cette conjonction, sont sensibles.

***Objection N°3.***

La conjonction est une relation d'équivalence comme d'égalité. Or, la relation d'égalité n'est pas numériquement une dans les deux extrêmes, comme le dit Avicenne. La conjonction n'est donc pas

1 Le Maître des sentences avait ainsi défini le mariage : Matrimonium est viri, mulierisque, maritalis conjunctio inter legitimas personas individuam vitæ consuetudinem retinens. †

une, et par conséquent si le mariage est du genre de la conjonction, il n'y a pas qu'un seul mariage entre deux époux.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La relation est fondée sur quelque chose comme sur sa cause, telle que la ressemblance sur la qualité, ou sur quelque chose comme sur son sujet, telle que la ressemblance dans les êtres semblables eux-mêmes. Et des deux côtés on peut considérer son unité et sa diversité. Par conséquent, comme pour la ressemblance la qualité n'est pas la même numériquement, mais spécifiquement dans deux êtres qui se ressemblent, et que d'autre part il y a deux sujets numériquement auxquels la ressemblance se rapporte, et qu'il en est de même de l'égalité ; il s'ensuit qu'il y a numériquement de toutes les manières une ressemblance et une égalité dans deux choses qui sont semblables et égales. Or, la relation qui forme le mariage a d'une part son unité dans chacun des deux extrêmes. Cette unité vient de sa cause, parce qu'il a pour but la même génération uniquement. Mais de la part du sujet il a une diversité numérique. C'est pourquoi cette relation est une du côté de la cause et multiple du côté du sujet. Selon qu'elle est multiple du côté du sujet on la désigne par les noms d'épouse et de mari, et selon qu'elle est une on l'exprime par le mot mariage (matrimonium).

Mais c'est le contraire. La relation est ce qui fait que certaines choses sont en rapport entre elles. Or, d'après le mariage, il y a des choses qui se rapportent les unes aux autres. Ainsi le mari est appelé l'homme de l'épouse et l'épouse la femme du mari. Le mariage est donc du genre de la relation et n'est pas autre chose que la conjonction.

L'union de deux choses en une même troisième ne se fait qu'après une conjonction. Or c'est ce que produit le mariage comme on le voit d'après ces paroles (Gen., 2, 24) : Ils seront deux dans une même chair. Le mariage est donc du genre de la conjonction.

***Conclusion.***

Le mariage est une conjonction de l'homme et de la femme pour engendrer et élever les enfants, et pour la vie domestique.

Il faut répondre que la conjonction implique une certaine union ; par conséquent, partout où il y a union de certaines choses il y a une conjonction. De plus, les choses qui se rapportent à un même but, on dit qu'elles sont unies par rapport à ce but, comme une foule d'hommes s'unissent pour faire une même armée ou pour faire le même commerce, d'où ils s'appellent mutuellement compagnons d'armes ou associés. C'est pourquoi le mariage étant cause que ceux qui le contractent s'unissent pour avoir des enfants pour les élever et mener ensemble la même vie de famille, il est constant qu'il y a dans le mariage une conjonction d'après laquelle le mari et l'épouse tirent leur nom, et cette conjonction se rapportant à un même but, on l'appelle pour cela mariage. L'union des corps et des âmes est la conséquence du mariage. [Q45-1] ; [Q48-1] ;

## Article 2 : Le mariage est-il convenablement nommé ?

**44**

***Objection N°1.***

Il semble que le mariage ne soit pas convenablement nommé. Car la dénomination doit se prendre de ce qui est le plus noble. Or, le père est plus noble que la mère. L'union de l'un et de l'autre doit donc tirer son nom du père plutôt que de la mère.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique le père soit plus noble que la mère, cependant à l'égard des enfants la mère a plus de charge que le père. — Ou bien il faut dire que la femme a été principalement créée pour aider l'homme à l'égard des enfants, tandis que l'homme n'a pas été fait pour cela. Par conséquent appartient plus à l'essence du mariage que le père.

***Objection N°2.***

Une chose doit se dénommer d'après ce qui est de son essence ; car la raison qu'un nom signifie est la définition, comme le dit Aristote (Met., liv. 4, text. 28). Or, les noces ne sont pas de l'essence du mariage. On ne doit donc pas donner au mariage le nom de noces.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quelquefois les choses essentielles sont connues par des choses accidentelles. C'est pourquoi elles peuvent être aussi nommées par des choses accidentelles, puisqu'on donne les noms pour faire connaître les choses.

***Objection N°3.***

L'espèce ne peut pas être proprement dénommée par ce qui appartient au genre. Or, la conjonction exprime le genre par rapport au mariage. On ne peut donc pas lui donner proprement le nom d'union conjugale.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quelquefois l'espèce tire son nom de ce qui appartient au genre à cause de l''imperfection de l'espèce, c'est-à-dire quand elle a complètement la nature du genre et qu'elle n'ajoute rien qui appartienne à la dignité. C'est ainsi que le propre accidentel retient le nom du propre qui lui est commun ainsi qu'à la définition. D'autres fois il en est ainsi à cause de la perfection de l'espèce, quand on trouve complètement dans une espèce la nature du genre et qu'on ne la trouve pas dans une autre. Ainsi l'animal tire sa dénomination de l'âme (anima), qui convient au corps animé qui est un genre d'animal, tandis que l'animation ne se rencontre pas d'une manière parfaite dans les êtres animés qui ne sont pas des animaux. Et il en est de même pour la proposition qui nous occupe. L'union que le mariage établit entre l'homme et la femme étant la plus grande, puisqu'elle a pour objet les âmes et les corps, on l'appelle pour ce motif union conjugale (conjugium).

Mais c'est le contraire. Car on a coutume de s'exprimer ainsi.

***Conclusion.***

C'est avec raison qu'on donne à ce sacrement le nom de mariage (matrimonium), puisque c'est surtout à la mère qu'incombe la charge d'élever les enfants, et on lui donne avec raison le nom de noces (nuptiæ), parce que dans la solennité du mariage on voile la tête des parties contractantes ; et on lui donne le nom d'union conjugale (conjugium) à cause de l'union de l'homme et de la femme.

Il faut répondre que dans le mariage il y a trois choses à considérer :

1. Son essence, qui est la conjonction, et c'est sous ce rapport qu'on lui donne le nom d'union conjugale.
2. Sa cause, qui est l'engagement qu'on contracte. Par rapport à cet engagement on li donne le nom de noces (nuptiæ), du mot nubo ; parce que dans la solennité de l'engagement qui consomme le mariage la tête de ceux qui le contractent est voilée.
3. Son effet, qui est la génération des enfants. On lui donne à cet égard le nom de mariage (matrimonium), parce que, selon la pensée de saint Augustin (Cont. Faust., liv. 19, chap. 26), la femme ne doit pas se marier pour autre chose que pour être mère. Le mot de matrimonium peut signifier la

charge de la mère (matris munium), parce que c'est aux femmes principalement qu'incombe la charge d'élever les enfants. Ou ce mot signifie matrem muniens, fortifiant la mère, parce qu'elle a dans la personne de son mari un défenseur et un protecteur ; ou bien ce mot revient à matrem monens, avertissant la femme qu'elle n'abandonne pas son mari pour s'attacher à un autre ; ou bien il signifie materia unius, la matière d'un seul, suivant l'étymologie du mot μόνος, et materia, parce que l'on s'unit dans le mariage pour produire matériellement une même génération ; ou enfin, selon saint Isidore (Etym., liv. 9, chap. ult.), le mot matrimonium vient des mots matre et nato, parce que par le mariage on devient mère d'un enfant. [Q45-4] ;

## Article 3 : Le mariage est-il convenablement défini par le Maître des sentences ?

**44**

***Objection N°1.***

Il semble que le mariage ne soit pas convenablement défini (Sent. 4, dist. 27). Car il faut que l'on fasse entrer le mot mariage dans la définition du mari ; parce que le mari est celui qui est uni à la femme par le mariage. Or, dans la définition du mariage on se sert des mots maritalis conjunctio. Il semble donc qu'il y ait un cercle dans ces définitions.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quelquefois les premiers principes d'après lesquels la définition doit se donner ne sont pas connus par rapport à nous. C'est pourquoi la définition de certaines choses on met des choses qui sont postérieures absolument, mais antérieures à notre égard. Ainsi dans la définition de la qualité, Aristote fait entrer le mot quale quand il dit (chap. De qualit.) : Qualitas est secundùm quam quales esse dicimur. De même dans la définition du mariage on met les mots conjunctio maritalis, union conjugale, pour signifier que le mariage est une union à l'égard des choses que requiert l'office du mari ; ce qui ne pouvait s'exprimer par un seul mot.

***Objection N°2.***

Comme le mariage fait que l'homme est le mari de la femme, de même il fait de la femme l'épouse du mari. On ne doit donc pas dire l'union du mari plutôt que l'union de la femme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Par cette différence on marque la fin de l'union, comme nous l'avons dit (art. préc.). Et parce que, selon l'expression de saint Paul (1 Cor., 11, 9) : L'homme n'existe pas pour la femme, mais la femme pour l'homme, il s'ensuit que cette différence doit se prendre de l'homme plutôt que de la femme.

***Objection N°3.***

Les habitudes sociales appartiennent au genre des mœurs. Or, souvent ceux qui se marient sont de mœurs bien différentes. On ne doit donc pas mettre dans la définition du mariage qu'ils doivent former une seule et même société.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme la vie civile n'implique pas l'acte particulier de tel ou tel individu, mais ce qui appartient à la société en général ; de même la vie conjugale n'est rien autre chose qu'un genre d'existence qui appartient à cette espèce d'association commune. C'est pourquoi les époux n'en sont pas moins unis d'une manière indissoluble par rapport à cette vie, quoiqu'ils soient divisés relativement aux actes particuliers de l'un et de l'autre.

***Objection N°4.***

On trouve encore d'autres définitions qu'on donne au mariage. Ainsi d'après Hugues de Saint-Victor[1], le mariage est le consentement légitime donné par deux personnes capables au sujet de leur union. D'après d'autres, le mariage est une société de vie commune et une communication du droit divin et humain. On demande en quoi ces définitions diffèrent.

***Conclusion.***

Le mariage est une union conjugale indissoluble entre personnes capables de se marier ensemble, laquelle les oblige à vivre perpétuellement dans une seule et même société.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans le mariage il y a trois choses à considérer : sa cause, son essence et son effet. D'après cela on définit le mariage de trois manières. Ainsi la définition de Hugues de Saint-Victor indique la cause, c'est-à-dire le consentement, et elle est évidente par elle-même. La définition que donne le Maître des Sentences désigne l'essence du mariage, c'est-à-dire l'union ; elle y ajoute la détermination du sujet en disant entre personnes légitimes ; elle marque aussi la différence spécifique des contractants par le mot (maritalis) conjugal ; parce que le mariage étant une union qui se rapporte au même but, cette union est spécifiquement déterminée par l'objet auquel elle se rapporte, et c'est ce qui appartient au mari. Elle désigne aussi la vertu de cette union, qui est indissoluble, en ajoutant le mot individuam. La troisième définition indique l'effet auquel le mariage se rapporte, c'est-à-dire la vie commune pour les affaires domestiques. Et comme toute communication est réglée par une loi, on désigne ce qui doit régler cette communication[2], c'est-à-dire le droit humain et divin. Quant aux autres échanges ou communications, comme celles qui regardent les négociant et les soldats, elles n'ont été établies que de droit humain.

La réponse à la quatrième objection est évidente d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.). [Q49-3] ;

**44**

1 (De sacram., liv. 2, part. 11, chap. 4 et tract. 7 Sum. Sent., chap. 6 in princ.) †

2 Cette définition s'exprime ainsi : Matrimonium est consortium communis vitæ, et communicatio divini et humani juris. †

# QUESTION 45 : DU CONSENTEMENT DU MARIAGE CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME

Question 45 : Du consentement du mariage considéré en lui-même.....318
Article 1 : Le consentement est-il la cause efficiente du mariage ?.....318
Article 2 : Faut-il que le consentement soit exprimé par des paroles ?.....320
Article 3 : Le consentement exprimé per verba de futuro produit-il le mariage ?.....321
Article 4 : Le consentement exprimé per verba de præsenti produit-il le mariage, si le consentement intérieur fait défaut ?.....322
Article 5 : Le consentement donné en secret per verba de præsenti produit-il le mariage ?.....323

Nous devons ensuite nous occuper du consentement.

Nous traiterons :

1. Du consentement considéré en lui-même ;
2. Du consentement affermi par le serment ou par des relations charnelles ;
3. Du consentement contraint et traditionnel ;
4. De l'objet du consentement.

À l'égard du consentement considéré en lui-même il y a cinq questions à examiner :

1. Le consentement est-il la cause efficiente du mariage ?[1]
2. Faut-il que le consentement soit exprimé par des paroles ?
3. Le consentement exprimé per verba de futuro produit-il le mariage ?
4. Le consentement exprimé extérieurement per verba de præsenti produit-il véritablement le mariage si le consentement intérieur fait défaut ?
5. Le consentement donné secrètement per verba de præsenti produit-il le mariage ?

## Article 1 : Le consentement est-il la cause efficiente du mariage ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble que le consentement ne soit pas la cause efficiente du mariage. Car les sacrements ne viennent pas de la volonté humaine, mais ils sont d'institution divine, comme nous l'avons montré[2]. Or, le consentement appartient à la volonté de l'homme. Il n'est donc pas la cause du mariage, comme il n'est pas non plus la cause des autres sacrements.

***Réponse à l'objection N°1 :***

1 Le consentement est la cause efficiente du mariage. C'est ce qu'a ainsi exprimé le pape Eugène IV dans son décret contre les Arméniens : Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de præsenti expressus. †

2 (Sent. 4, dist. 2, quest. 2, art. 4, et 3a pars, quest. 64, art. 2) †

La première cause des sacrements est la vertu divine qui opère le salut en eux, mais les causes secondes ou instrumentales sont les opérations matérielles qui tirent de l'institution divine leur efficacité, et c'est ainsi que le consentement est cause dans le mariage.

***Objection N°2.***

La même chose n'est pas la cause d'elle-même. Or, le mariage ne paraît pas être autre chose que le consentement ; parce que le consentement signifie l'union du Christ avec l'Église. Le consentement n'est donc pas la cause du mariage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mariage n'est pas le consentement lui-même, mais l'union de deux personnes qui tendent à une même chose, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1) ; le consentement produit cette union. Le consentement à proprement parler ne signifie pas l'union du Christ avec l'Église, mais la volonté du Christ par laquelle il est arrivé qu'il s'est uni avec l'Église. [Q48-1] ;

***Objection N°3.***

La cause de ce qui est un doit être unie. Or, le mariage est un entre deux individus, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1). Or, les consentements de deux individus sont divers, parce qu'ils appartiennent à des sujets divers et qu'ils ont pour objets des choses différentes, car d'un côté le consentement se rapporte à l'homme et de l'autre à la femme. Le consentement mutuel n'est donc pas la cause du mariage.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le mariage est un par rapport à l'objet auquel l'union se rapporte, quoiqu'il soit multiple du côté des sujets qui sont unis ; de même le consentement est un relativement à la chose à laquelle on consent, c'est-à-dire relativement à l'union elle-même, quoiqu'il soit multiple à l'égard des parties contractantes. Le consentement ne se rapporte pas directement à l'homme, mais à l'union avec l'homme de la part de la femme, et de même il se rapporte à l'union avec la femme de la part de l'homme.

Mais c'est le contraire. Saint Chrysostome dit (alius auctor, hom. 32 in op. imperf.) : Ce n'est pas l'acte charnel mais la volonté qui produit le mariage.

On n'obtient pouvoir sur ce qui appartient librement à une autre que par son consentement. Or, par le mariage les deux époux ont pouvoir sur le corps l'un de l'autre, comme on le voit (1 Cor., chap. 7), tandis qu'auparavant ils avaient l'un et l'autre toute liberté sur leur corps. Donc le consentement produit le mariage.

***Conclusion.***

L'union matrimoniale se faisant à la manière des obligations qui se forment dans les contrats matériels que la réciprocité du consentement produit, il en résulte que cette union ne peut avoir lieu qu'autant que l'homme et la femme y consentent mutuellement.

Il faut répondre que dans tous les sacrements il y a une opération spirituelle qui se produit par l'intermédiaire d'une opération matérielle qui en est le signe. C'est ainsi que dans le baptême l'ablution intérieure spirituelle se fait par l'ablution corporelle. Par conséquent puisque dans le mariage il y a une certaine union spirituelle, en tant que le mariage est un sacrement, et une certaine union matérielle, selon qu'il est un devoir de la nature et de la loi civile, il faut que la vertu divine opère l'union spirituelle par l'intermédiaire de l'union matérielle. Par conséquent puisque les liens

des contrats matériels sont formés par la réciprocité du consentement, il faut que l'union matrimoniale se fasse aussi de cette manière.

## Article 2 : Faut-il que le consentement soit exprimé par des paroles ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que le consentement soit exprimé par des paroles. Car comme le mariage soumet l'homme au pouvoir d'un autre, de même le vœu. Or, le vœu oblige par rapport à Dieu, quoiqu'il ne soit pas exprimé par des paroles. Le consentement produit donc aussi l'obligation du mariage, même sans être exprimé par des paroles.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans le vœu il n'y a pas une obligation sacramentelle, mais il n'y a qu'une obligation spirituelle, et c'est pour cela que pour être obligatoire il n'est pas nécessaire qu'il soit fait à la manière des obligations matérielles, comme le mariage.

***Objection N°2.***

Le mariage peut avoir lieu entre des personnes qui ne peuvent mutuellement s'exprimer leur consentement par paroles, soit parce qu'ils sont muets, soit parce qu'ils parlent diverses langues. L'expression du consentement par paroles n'est donc pas requise pour le mariage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique ceux qui sont dans ce cas ne puissent pas s'exprimer mutuellement leur volonté par des paroles, ils peuvent cependant le faire par des signes, et ces signes sont considérés comme des paroles[1].

***Objection N°3.***

Si on omet ce qui est de nécessité de sacrement, pour quelque motif que ce soit, le sacrement n'existe pas. Or, dans certains cas le mariage existe sans que l'on prononce aucune parole, comme quand la jeune fille garde le silence par pudeur, lorsque ses parents la présentent à son époux. L'expression des paroles n'est donc pas nécessaire pour le mariage.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit Hugues de Saint-Victor (tract. 7, Sum. Sent., chap. 6 à princ.) ceux qui se marient doivent consentir de telle sorte qu'ils s'agréent l'un l'autre de leur plein gré, et on juge qu'il en est ainsi du moment que dans l'engagement ils ne se contredisent pas[2]. Par conséquent les paroles des parents sont considérées dans ce cas comme si elles appartenaient à la fille ; car par là même qu'elle ne contredit pas, c'est un signe suffisant qu'elle les ratifie.

Mais c'est le contraire. Le mariage est un sacrement. Or, dans tout sacrement on requiert un signe sensible. Donc aussi dans le mariage, et par conséquent il faut au moins que les paroles expriment le consentement d'une manière sensible.

1 (Surdi et muti, dit Innocent III, possunt contrahere matrimonium per consensum mutuum sine verbsis (chap. Tuæ fraternitati, De sponsal. et matrim.) †

2 On ne doit pas se contenter ainsi d'un consentement présumé, mais on doit exiger que les deux parties expriment clairement et distinctement leur volonté. †

Dans le mariage le contrat se fait entre l'homme et la femme. Or, dans tout contrat il faut que les hommes expriment les paroles par lesquelles ils s'obligent mutuellement. Il faut donc aussi que dans le mariage le consentement soit exprimé par des paroles.

***Conclusion.***

Comme dans les contrats matériels, de même aussi dans l'union conjugale de l'homme et de la femme le consentement doit être exprimé par des paroles.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), l'union conjugale se fait à la manière de l'obligation dans les contrats matériels. Et comme les contrats matériels ne peuvent être faits qu'autant que ceux qui les contractent se manifestent l'un à l'autre leur volonté par des paroles, il faut aussi pour ce motif que le consentement que produit le mariage soit exprimé par des paroles ; afin que la prononciation des paroles soit au mariage ce que l'ablution extérieure est au baptême.

## Article 3 : Le consentement exprimé per verba de futuro produit-il le mariage ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble que le consentement exprimé per verba de futuro produise le mariage. Car ce que le présent est au présent, le futur l'est au futur. Or, le consentement exprimé per verba de præsenti produit le mariage dans le présent. Donc le consentement exprimé per verba de futuro produit le mariage dans l'avenir.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quand le consentement est exprimé per verba de præsenti, les paroles sont présentes et on consent présentement dans le même temps ; mais quand le consentement est exprimé per verba de futuro les paroles sont présentes, et le consentement se rapporte à l'avenir ; c'est pourquoi ils n'existent pas dans le même temps. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

***Objection N°2.***

Comme dans le mariage les paroles qui expriment le consentement produisent une obligation, de même aussi dans les autres contrats civils. Or, dans les autres contrats il est indifférent que l'obligation soit produite per verba de præsenti ou de futuro. Donc cela doit être aussi indifférent pour le mariage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans les autres contrats également celui qui se sert d'expressions au futur ne transfère pas à un autre la possession de sa chose ; comme s'il disait : Je vous donnerai ; mais il ne la transfère que quand il parle au présent.

***Objection N°3.***

Par le vœu de religion l'homme contracte un mariage spirituel avec Dieu. Or, le vœu de religion se fait per verba de futuro et oblige. Donc le mariage charnel peut aussi se faire de la même manière.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans le vœu de religion l'acte du mariage spirituel, c'est-à-dire l'obéissance et l'observance de la règle, s'exprimer per verba de futuro, mais il n'en est pas de même du mariage spirituel lui-même. Si on faisait vœu au futur de contracter ce mariage spirituel, ce mariage n'existerait pas non plus ; parce que par là on ne serait pas encore moine, mais on promettrait de l'être.

Mais c'est le contraire. Celui qui consent à prendre une femme per verba de futuro et qui prend ensuite une autre per verba de præsenti, doit, d'après le droit, avoir la seconde pour femme (chap. Sicut ex litteris, De spons. et matrim.). Or, il n'en serait pas inais, si le consentement per verba de futuro produisait le mariage. Car du moment que le mariage a été véritablement contracté avec une personne, on ne peut se marier avec une autre, tant qu'elle vit. Donc le consentement per verba de futuro ne produit pas le mariage.

Celui qui promet qu'il fera une chose ne la fait pas encore. Or, celui qui consent per verba de futuro, promet qu'il contractera mariage avec une personne. Il ne le contracte donc pas encore avec elle.

***Conclusion.***

Le consentement exprimé per verba de futuro ne produit pas le mariage, mais les fiançailles.

Il faut répondre que les causes sacramentelles produisent en signifiant : d'où il résulte qu'elles font ce qu'elles signifient. Par, conséquent, comme en exprimant per verba de futuro on ne signifie pas que l'on se marie, mais on promet de le faire, il s'ensuit que le consentement ainsi exprimé ne produit pas le mariage, mais la promesse de mariage qu'on désigne sous le nom de fiançailles.

## Article 4 : Le consentement exprimé per verba de præsenti produit-il le mariage, si le consentement intérieur fait défaut ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble que le consentement exprimé per verba de præsenti produise le mariage, si le consentement intérieur fait défaut. Car la fraude et le dol ne doivent servir à personne, d'après le droit (chap. Ex tenore, De rescriptis, et chap. Si vir, De cognat. spirit.). Or, celui qui exprime par des paroles un consentement qu'il n'a pas dans le cœur, commet une fraude. Il ne doit donc pas en tirer avantage pour s'affranchir de l'obligation du mariage.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il y a là deux choses :

1. Le défaut de consentement qui lui sert au for de la conscience pour le délivrer du lien du mariage, quoiqu'il ne lui serve pas au for de l'Église où l'on juge d'après les preuves alléguées ;
2. La fausseté dans les paroles. Cette fourberie ne sert ni au for de la conscience, ni au for de l'Église, parce que près de l'un et l'autre on est puni pour cela.

***Objection N°2.***

Le consentement mental d'un autre ne peut être connu de quelqu'un qu'autant qu'il est exprimé par des paroles. Si donc l'expression des paroles ne suffit pas, mais que le consentement intérieur soit requis dans les deux époux, dans ce cas ils ne pourront savoir s'ils sont véritablement mariés, et par conséquent on deviendra fornicateur quand on usera du mariage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si le consentement mental manque de la part de l'un des contractants, il n'y a mariage ni pour l'un ni pour l'autre, parce que le mariage consiste dans l'union mutuelle, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2). Cependant on peut probablement croire qu'il n'y a pas de tromperie, si l'on n'en voit pas des signes évidents ; parce que le bien doit se présumer de tout le monde si le contraire n'est pas prouvé. Par conséquent celui de la part duquel il n'y a pas de dol est excusé du péché par son ignorance.

***Objection N°3.***

S'il est prouvé qu'on a consenti à épouser une personne per verba de præsenti, on est forcé par la sentence d'excommunication à la prendre pour épouse, quoiqu'on prétende qu'on n'y a pas consenti mentalement, quand même on se serait ensuite marié avec une autre d'après un consentement mental exprimé verbalement. Or, il n'en serait pas ainsi, si le consentement mental était requis pour le mariage. Il n'est donc pas nécessaire.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans ce cas l'Église le force de s'en tenir à sa première épouse, parce qu'elle juge d'après ce qui se manifeste au-dehors : elle n'est pas trompée sous le rapport de la justice ou du droit, quoiqu'elle le soit sur le fait. Mais il doit subir l'excommunication plutôt que de s'approcher de sa première épouse, ou il doit s'enfuir au loin dans d'autres contrées.

Mais c'est le contraire. Innocent III dit (Decret., chap. Tua nos, De sponsal. et matrim.) en parlant de ce cas : Sans le consentement les autres choses ne peuvent consommer l'alliance conjugale.

L'intention est requise dans tous les sacrements. Or, celui qui ne consent pas de cœur n'a pas l'intention de contracter mariage. Donc le mariage n'a pas lieu.

***Conclusion.***

Le consentement exprimé par des paroles extérieures ne produit pas le mariage sans le consentement intérieur.

Il faut répondre que l'expression des paroles est au mariage ce que l'ablution extérieure est au baptême, comme nous l'avons dit (art. 2.). Par conséquent, comme on ne serait pas baptisé si on recevait l'ablution extérieure sans avoir l'intention de recevoir le sacrement, mais pour se jouer et tromper ; de même l'expression des paroles sans le consentement intérieur ne produit pas le mariage[1]. [Q46-2] ;

## Article 5 : Le consentement donné en secret per verba de præsenti produit-il le mariage ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble que le consentement donné en secret per verba de præsenti ne produise pas le mariage. Car une chose qui est au pouvoir de quelqu'un ne passe pas au pouvoir d'un autre sans le consentement de celui qui la possédait. Or, la fille est au pouvoir du père. Elle ne peut donc pas passer au pouvoir d'un mari, par le moyen du mariage, sans le consentement de son père, et par

1 Toutefois on ne peut autoriser celui qui n'a donné ainsi qu'un consentement simulé à se séparer de son conjoint, parce que de cette manière on pourrait rendre illusoire toute espèce d'engagement ; mais il doit vivre avec lui après avoir renouvelé son consentement, ce qui peut se faire sans aucune formalité, d'après la décision du pape Pie V. †

conséquent si elle donne son consentement en secret, quand même il serait exprimé per verba de præsenti, il n'y a pas de mariage.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Une fille n'est pas au pouvoir de son père comme une serve, au point de n'avoir pas puissance sur son corps ; mais elle est en son pouvoir comme sa fille pour l'élever, et c'est pour cela qu'en vertu de sa liberté elle peut se livrer au pouvoir d'un autre sans le consentement du père, comme un garçon ou une fille peuvent entrer en religion sans le consentement de leurs parents, puisqu'ils sont libres de leur personne.

***Objection N°2.***

Comme dans le mariage notre acte est pour ainsi dire de l'essence du sacrement, ainsi il en est de même pour la pénitence. Or, le sacrement de pénitence n'est consommé que par l'intermédiaire des ministres de l'Église qui sont les dispensateurs des sacrements. Le mariage ne peut donc être ratifié en secret sans la bénédiction du prêtre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Notre acte dans la pénitence, quoiqu'il soit de l'essence du sacrement, n'est cependant pas suffisant pour produire l'effet le plus prochain du sacrement, c'est-à-dire l'absolution des péchés. C'est pourquoi il faut que l'acte du prêtre intervienne pour achever le sacrement. Mais dans le mariage nos actes sont une cause suffisante pour indiquer son effet le plus prochain qui est l'obligation, parce que celui qui est maître de lui-même peut s'obliger à l'égard d'un autre. C'est pour cela que la bénédiction du prêtre n'est pas requise dans le mariage, comme étant de l'essence du sacrement[1].

***Objection N°3.***

Comme on peut baptiser en secret et ouvertement, l'Église ne défend pas de le faire en secret. Or, l'Église défend les mariages clandestins (chap. Cum inhibitio, De spons. clandest.). On ne peut donc pas se marier en secret.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On a aussi défendu de recevoir le baptême d'un autre que d'un prêtre, sinon dans le cas de nécessité. Mais le mariage n'est pas un sacrement nécessaire ; c'est pourquoi il n'y a pas de parité. Les mariages clandestins sont défendus à cause des dangers qui en résultent ordinairement. Car souvent dans ce cas il y a fraude ; puis quand on se repent de ce que l'on a fait subitement, on passe souvent à d'autres alliances, et il en arrive une foule d'autres maux. D'ailleurs, indépendamment de cela, ils ont quelque chose de honteux.

***Objection N°4.***

Le mariage ne peut être contracté entre ceux qui sont parents au second degré, parce que l'Église l'a défendu. Or, l'Église a défendu de même les mariages clandestins. Ils ne peuvent donc pas être de vrais mariages.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Les mariages clandestins n'ont pas été prohibés comme étant contraires à ce qui est de l'essence du mariage, comme on prohibe les mariages entre des personnes illégitimes qui n'offrent pas la matière exigée par ce sacrement. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

1 Pour qu'un mariage ne soit pas clandestin, il faut qu'il ait été célébré en présence de deux ou trois témoins, et par devant le curé de la paroisses où les parties contractantes ont leur domicile. Voyez le concile de Trente, sess. 24 decret. de reformat. matrim. †

Mais c’est le contraire. En posant la cause, on pose l’effet. Or, la cause suffisante du mariage c’est le consentement exprimé per verba de præsenti. Donc que ce consentement soit donné en public ou en secret, le mariage en résulte.

Le sacrement existe partout où la matière et la forme voulue du sacrement se trouvent. Or, dans le mariage secret il y a la matière voulue, puisqu’il y a là les personnes légitimes pour contracter, et il y a aussi la forme voulue, puisqu’il y a les paroles qui expriment le consentement de præsenti. Le mariage est donc véritable.

***Conclusion.***

Le consentement donné en secret, quoique mauvais et défendu par le droit, produit néanmoins le mariage s’il a lieu entre des personnes légitimes.

Il faut répondre que comme dans les autres sacrements il y a des choses qui sont de l’essence du sacrement, dont l’omission rend le sacrement nul, et il y en a d’autres qui appartiennent à la solennité du sacrement, dont l’omission ne l’empêche pas d’être valide, quoiqu’on pèche en les omettant ; de même le consentement exprimé per verba de præsenti entre des personnes capables de contracter produit le mariage. Car ces deux choses sont de l’essence du sacrement, tandis que toutes les autres n’appartiennent qu’à sa solennité, parce qu’on ne les emploie que pour le mariage se fasse plus convenablement. Par conséquent si on les omet, le mariage est véritable, quoique ceux qui le contractent ainsi pèchent, à moins qu’ils ne soient excusés par une cause légitime[1].

**45**

1 Avant le concile de Trente les mariages clandestins étaient prohibés par l’Église ; ils étaient illicites, mais valides, comme le reconnaît le concile lui-même ; mais d’après le décret de ce concile ils ont été annulés dans tous les États où ce décret a été promulgué. Comme la publication en a été faite en France, il résulte que parmi nous ces mariages ne peuvent être valides. †

# QUESTION 46 : DU CONSENTEMENT AUQUEL VIENT S'ADJOINDRE LE SERMENT OU L'UNION CHARNELLE

Question 46 : Du consentement auquel vient s'adjoindre le serment ou l'union charnelle.....326
Article 1 : Le serment adjoint au consentement exprimé per verba de futuro produit-il le mariage ?.....326
Article 2 : L'union charnelle faite après le consentement exprimé per verba de futuro produit-elle le mariage ?.....328

Nous devons ensuite considérer le consentement auquel vient s'adjoindre le serment ou l'union charnelle.

À cet égard deux questions se présentent :

1. Le serment joint au consentement exprimé per verba de futuro produit-il le mariage ?
2. L'union charnelle le produit-elle en venant s'adjoindre à ce même consentement ?

## Article 1 : Le serment adjoint au consentement exprimé per verba de futuro produit-il le mariage ?

**46**

***Objection N°1.***

Il semble que le serment adjoint au consentement exprimé per verba de futuro produise le mariage. Car personne ne peut s'obliger à agir contrairement au droit divin. Or, on est tenu de droit divin de remplir son serment, comme on le voit d'après ces paroles (Matth., 5, 33) : Vous vous acquitterez envers le Seigneur des serments que vous aurez faits. Donc aucune obligation postérieure ne peut dispenser l'homme de remplir le serment qu'il a fait auparavant. Par conséquent si après avoir donné son consentement à une personne per verba de futuro, et après l'avoir confirmé par un serment, on s'oblige envers un autre per verba de præsenti, il semble qu'on doive néanmoins observer son premier serment. Cependant il n'en serait pas ainsi si le serment n'avait pas ratifié le mariage. Donc le serment, joint au consentement exprimé per verba de futuro, produit le mariage.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il est de droit divin de remplir un serment licite, mais non de remplir un serment illicite. Par conséquent si une obligation subséquent rend illicite un serment, quoiqu'il ait été licite auparavant, celui qui n'observe pas le serment qu'il a fait auparavant ne déroge pas au droit divin. Et c'est précisément ce qui a lieu dans le cas présent. Car il jure illicitement celui qui promet illicitement, et il n'est pas permis de promettre ce qui appartient à autrui. Ainsi le consentement qui suit per verba de præsenti, par lequel on donne la propriété de son corps à un autre, rend le serment antérieur illicite, de licite, qu'il était auparavant.

***Objection N°2.***

La vérité divine est plus forte que la vérité humaine. Or, une chose est confirmée au moyen du serment, d'après la vérité divine. Par conséquent puisque les paroles qui expriment le consentement

per verba de præsenti et qui ne renferment que la vérité humaine rendent le mariage parfait, il semble que les paroles de futuro, confirmées par le serment, puissent produire beaucoup plutôt le même effet.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La vérité divine est la plus efficace pour confirmer la chose à laquelle on l'applique.

***Objection N°3.***

D'après saint Paul (Héb., 6, 16) : Le serment est la plus grande assurance que les hommes puissent se donner pour terminer leurs différends. Par conséquent dans le jugement on doit s'en tenir au serment plutôt qu'à une simple parole. Si donc on donne son consentement à une personne par une simple parole, per verba de præsenti, après avoir consenti à en prendre une autre avec serment, per verba de futuro, il semble que d'après le jugement de l'Église on doive être contraint à s'unir à la première et non à la seconde.

***Objection N°4.***

Les paroles prononcées simplement de futuro produisent les fiançailles. Or, le serment opère quelque chose. Il produit donc plus que les fiançailles. Et comme au-delà des fiançailles il n'y a que le mariage, il produit donc le mariage.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le serment opère quelque chose ; il ne produit pas une obligation nouvelle, mais il confirme celle qui a été prise, et par conséquent celui qui la viole pèche plus grièvement.

Mais c'est le contraire. Ce qui doit arriver n'existe pas. Or, le serment qui s'ajout au consentement n'empêche pas que les paroles de futuro signifient le consentement qui se rapporte à l'avenir. Le mariage n'existe donc pas encore.

Après que le mariage est parfait, il n'est pas nécessaire qu'un autre consentement intervienne par rapport au mariage lui-même. Or, après le serment il advient un autre consentement qui produit le mariage ; autrement il serait inutile de jurer que cela sera. Donc ce serment ne produit pas le mariage.

***Conclusion.***

Le consentement exprimé per verba de futuro ne produit nullement le mariage, quand même il serait appuyé par un serment.

Il faut répondre que le serment est employé pour confirmer ce que l'on dit. Par conséquent il confirme seulement ce que les paroles signifient, et il n'en change pas la signification. C'est pourquoi puisque les paroles de futuro doivent à leur signification même de ne pas produire le mariage, parce que ce que l'on promet dans l'avenir n'est pas encore fait, il s'ensuit que malgré le serment qu'on fait, le mariage n'est pas encore ratifié, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 28).

La réponse au troisième argument est évidente.

## Article 2 : L'union charnelle faite après le consentement exprimé per verba de futuro produit-elle le mariage ?

**46**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union charnelle faite après le consentement exprimé per verba de futuro produise le mariage, car consentir par l'acte est plus important que de le faire par la parole. Or, celui qui a une union charnelle consent par l'acte à la promesse qu'il a faite précédemment. Il semble par conséquent que ceci produise bien plus le mariage que quand on consent per verba de præsenti.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Celui qui a une union charnelle consent par l'acte à l'union sexuelle mais ne consent pas au mariage pour cela sauf d'après l'interprétation de la loi.

***Objection N°2.***

Le consentement ne doit pas être seulement explicite mais aussi interprétatif pour produire le mariage. Or, il n'y a pas de meilleure interprétation du consentement que l'union charnelle. Elle accomplit donc par ceci le mariage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'interprétation n'altère pas la vérité de la matière, mais change le jugement au sujet des choses externes.

***Objection N°3.***

Toute union charnelle en dehors du mariage est un péché. Or, il ne semble pas que la femme pèche en acceptant d'avoir une union charnelle avec son fiancé. Elle produit par conséquent le mariage.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Si la femme accepte de s'unir à son fiancé, parce qu'elle pense qu'il désire consommer le mariage, elle est excusée du péché, à moins qu'il n'y ait des signes clairs de fraude ; par exemple, s'ils diffèrent considérablement de par la naissance ou la fortune, ou si d'autres preuves évidentes apparaissent. Néanmoins, le fiancé est coupable de fornication, et devrait être puni pour la fraude qu'il a commise.

***Objection N°4.***

Le péché ne peut être remis tant que la restitution de ce qui a été pris n'a pas été faite, comme le dit saint Augustin (Epist. ad Macedon.). Or, un homme ne peut pas rendre ce qu'il pris à une femme qu'il a violée sous prétexte de mariage tant qu'il ne l'épouse pas. Il semble donc que, même s'il fait un contrat per verba de præsenti avec une autre, il soit obligé de garder la première ; ce qui ne peut être possible que s'il est marié à elle. Par conséquent, l'union charnelle faite après le consentement exprimé per verba de futuro produit le mariage.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Dans un cas de ce genre, le fiancé, avant son mariage avec l'autre femme, est obligé de se marier avec celle qui est sa fiancée, si elle est de rang supérieur ou égal au sien. Mais s'il s'est marié avec une autre femme, il n'est plus capable de remplir cette obligation, d'où il lui suffit de pourvoir aux frais de son mariage. Selon certains, il n'est pas même obligé de le faire si l'autre fiancé de la

femme est de bien plus haut rang qu'elle, ou s'il y a des signes évidents de fraude, parce qu'il peut supposer avec probabilité que sa fiancée n'a pas été trompée mais qu'elle faisait semblant de l'être.

Mais c'est le contraire. Le pape Nicolas Ier dit[1] : S'il manque le consentement du mariage, les autres choses, comme l'union charnelle, sont sans effet.

Ce qui vient après une chose ne la produit pas. Or, l'union charnelle vient après le mariage, comme l'effet suit la cause. Elle ne peut par conséquent pas produire le mariage.

***Conclusion.***

L'union charnelle accompagnée du consentement, d'après le for de l'Église, produit le mariage, et le for de la conscience le permet aussi, mais si le consentement intérieur manque, il ne le produit pas.

Il faut répondre que nous pouvons parler du mariage de deux manières.

1. Par rapport au for de la conscience, et dans ce cas aucune union charnelle ne peut accomplir le mariage dont la promesse a été faite per verba de futuro, si le consentement intérieur manque, parce que la parole, même exprimée au présent, ne peut produire le mariage en l'absence du consentement mental, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 4).
2. Par rapport au jugement de l'Église ; et puisque le jugement du for extérieur est donné en accord avec des preuves externes, et comme rien n'exprime plus clairement le consentement que l'union charnelle, il s'ensuit que, d'après le jugement de l'Église, l'union charnelle qui suit les fiançailles produit le mariage, à moins qu'il n'y ait des signes clairs de dol ou de fraude[2].

**46**

1 (resp. ad consult. Bulgar., chap. 3 et habet., chap. Tuas dudùm, De clandest. spons.) †

2 (extra, De sponsalib. et matrim., chap. Is qui fidem, ex Gregorio IX, et chap. Tua nos, ex Innocentio III) †

# QUESTION 47 : DU CONSENTEMENT CONTRAINT ET CONDITIONNEL

Question 47 : Du consentement contraint et conditionnel.....330
Article 1 : Un consentement peut-il être forcé ?.....330
Article 2 : La coaction de la crainte peut-elle agir sur un homme constant ?.....332
Article 3 : Le consentement contraint détruit-il le mariage ?.....333
Article 4 : Le consentement forcé produit-il le mariage de la part de celui qui use de contrainte ?
.....335
Article 5 : Le mariage est-il produit par un consentement conditionnel ?.....336
Article 6 : Peut-on être forcé par l'ordre de son père à se marier ?.....336

Nous devons ensuite nous occuper du consentement contraint et conditionnel.

À cet égard six questions se présentent :

1. Un consentement peut-il être contraint ?
2. La coaction de la crainte peut-elle agir sur un homme constant ?
3. Le consentement contraint détruit-il le mariage ?
4. Le consentement contraint produit-il le mariage par rapport à celui qui use de contrainte ?
5. Le consentement conditionnel produit-il le mariage ?[1]
6. Peut-on être forcé par son père à contracter mariage ?

## Article 1 : Un consentement peut-il être forcé ?

**47**

***Objection N°1.***

Il semble qu'un consentement ne puisse être contraint. Car la contrainte ne peut s'exercer sur le libre arbitre dans aucun de ses états, comme nous l'avons dit[2]. Or, le consentement est un acte du libre arbitre. Il ne peut donc pas être contraint.

***Objection N°2.***

La violence est la même chose que la contrainte. Or, la contrainte, d'après Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1), est une chose dont le principe est extérieur, en sorte que celui qui est l'objet de l'action n'y contribue en rien. Or, le principe de tout consentement est intérieur. Aucun consentement ne peut donc être contraint.

***Objection N°3.***

Tout péché est consommé par le consentement. Or, ce qui est la consommation du péché ne peut être contraint ; parce que d'après saint Augustin (De lib arb., liv. 3, chap. 18) personne ne pèche à l'égard de ce

1 Le consentement conditionnel de præsenti vel præterito ne rend pas le mariage invalide, mais il le rend illicite. les curés doivent refuser leur ministère à ces sortes de mariage. †

2 (Sent., liv. 2, dist. 25, quest. 1, art. 2) †

qu'il ne peut éviter. Par conséquent puisqu'en droit (liv. 1, ff. De eo quod metûs, etc.), on définit la violence une force qui est d'une si grande puissance qu'on ne peut la repousser, il semble que le consentement ne puisse pas être contraint ou violenté.

***Objection N°4.***

La domination est opposée à la liberté. Or, la contrainte appartient à la domination, comme on le voit dans une définition qu'en donne Cicéron. Car il dit que la violence est l'action d'une puissance dominatrice qui retient une chose dans des limites qui lui sont étrangères. La violence ne tombe donc pas sur le libre arbitre, et par conséquent elle ne tombe pas non plus sur le consentement qui est son acte.

Mais c'est le contraire. Une chose qui ne peut pas âtre ne peut en empêcher une autre. Or, la contrainte du consentement empêche le mariage, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 29). Le consentement peut donc être forcé.

Dans le mariage il y a un contrat. Or, dans les contrats la volonté peut être contrainte ; ainsi le législateur remet entièrement les choses dans leur premier état, parce qu'il ne considère pas comme valide ce qui est fait par violence ou par crainte (liv. 1, ff. sup. cit.). Il ne peut donc y avoir aussi dans le mariage un consentement forcé.

***Conclusion.***

Quoique dans le mariage le consentement ne puisse pas être absolument forcé, cependant il peut y avoir violence sous un rapport.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de contrainte ou de violence. L'une qui produit une nécessité absolue, c'est cette contrainte qu'Aristote dit (loc. sup. cit.) absolument violente, comme quand on pousse quelqu'un corporellement à un mouvement. L'autre qui produit une nécessité conditionnelle, et c'est celle-là qu'Aristote appelle une violence mixte, comme quand on jette ses marchandises à la mer dans la crainte d'un naufrage. Dans ce cas, quoique ce que l'on fait ne soit pas volontaire par lui-même, cependant cela est volontaire par rapport aux circonstances dans lesquelles on se trouve alors. Et comme les actes existent d'après les conditions particulières, il s'ensuit que cette action est absolument involontaire et qu'elle n'est involontaire que sous un rapport. Par conséquent cette violence ou cette contrainte peut exister dans le consentement qui est un acte de la volonté, tandis que la première ne le peut pas. Et comme cette contrainte résulte de ce qu'on redoute un danger imminent, il s'ensuit que cette violence est la même chose que la crainte qui force la volonté d'une certaine manière, au lieu que la première violence porte sur les actes corporels. Et parce que le législateur en considère pas seulement les actes intérieurs, mais plutôt les actes extérieurs, il en résulte que par la violence il entend la contrainte absolument ; et c'est pour cela qu'il distingue la violence de la crainte par opposition. Or, maintenant il s'agit du consentement intérieur, sur lequel ne porte pas la contrainte, mais la violence qui se distingue de la crainte. C'est pour ce motif que quant à ce qui regarde notre thèse, la contrainte est la même chose que la crainte. D'ailleurs la crainte d'après les jurisconsultes est le trouble que l'âme éprouve à cause du péril pressant ou futur (liv. sup. cit.).

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les premières raisons reposent sur la première espèce de contrainte, et les autres sur la seconde.

## Article 2 : La coaction de la crainte peut-elle agir sur un homme constant ?

**47**

***Objection N°1.***

Il semble que la coaction de la crainte n'agisse pas sur un homme constant. Car il est de la nature d'un homme constant de ne pas trembler dans les dangers. Par conséquent puisque la crainte est un trouble de l'âme qui résulte d'un péril imminent, il semble que l'homme constant ne soit pas forcé par la crainte.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le constant est intrépide, comme Aristote le dit du fort (Eth., liv. 3, chap. 6), il ne craint pas ce qu'il ne faut pas, ni où, ni quand cela n'est pas nécessaire.

***Objection N°2.***

La mort est la fin de toutes les choses redoutables, d'après Aristote (Eth., liv. 3, chap. 6), comme étant de toutes les choses redoutables celle qui occupe le premier rang. Or, ceux qui sont braves ne sont pas contraints par la mort ; parce que celui qui est courageux affronte les dangers de mort. Il n'y a donc pas de crainte qui agisse sur un homme brave.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les péchés sont les plus grands des maux, c'est pourquoi l'homme constant ne peut être forcé d'aucune manière à leur égard et même il doit mourir plutôt que de les supporter, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 6 et 9). Mais il y a des pertes corporelles qui sont moindres que d'autres ; les plus graves sont celles qui se rapportent à la personne ; comme la mort, les coups, le viol et la servitude. C'est pourquoi ces maux forcent l'homme constant à supporter d'autres peines corporelles. Ces maux sont renfermés dans ce vers : Stupri, sive statûs, verberis, atque necis. Que ces maux se rapportent à sa propre personne ou à celle des autres il n'y a pas de différence.

***Objection N°3.***

Parmi les autres périls les gens de bien craignent surtout pour leur réputation. Or, la crainte de la diffamation n'est pas considérée comme une crainte qui agit sur celui qui est grave, parce que, comme le dit la loi (liv. 7, ff. De eo quod metûs, etc.), la crainte de perdre sa réputation n'est pas comprise sous cette formule : Ce que l'on fait par crainte. Il n'y a donc pas de crainte qui agisse sur un homme brave.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la perte de la réputation soit un tort très grave, cependant on peut facilement y remédier. C'est pour ce motif que d'après le droit on ne considère pas la crainte de la diffamation comme ayant pouvoir sur un homme constant.

***Objection N°4.***

La crainte est coupable dans celui qui est contraint par elle ; parce qu'elle lui fait promettre ce qu'il ne veut pas tenir et par conséquent elle le fait mentir. Or, il n'est pas d'un homme brave de faire par une crainte quelconque un péché même le plus léger. Il n'y a donc pas de crainte qui agisse sur un homme brave.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'homme constant n'est pas forcé de mentir, parce qu'alors il veut donner ; mais néanmoins il veut ensuite demander la restitution ou du moins faire sa dénonciation au juge, s'il a promis de ne pas demander la restitution. Mais il ne peut pas promettre de ne pas faire de dénonciation ; parce que cet engagement étant contraire au bien de la justice il ne peut pas y être contraint, de manière à agir contrairement à la justice.

Mais c'est le contraire. Abraham et Isaac furent des hommes courageux. Or, ils ont eu peur, puisqu'ils ont dit par craintes que leurs épousés étaient leurs sœurs (Gen., chap. 17 et 26). Un homme brave peut donc être accessible à la crainte.

Partout où la violence mixte existe il y a une crainte coactive. Or, quelque brave qu'on soit on peut subir cette violence, car si on est en mer on jettera ses marchandises dans un temps de naufrage. La crainte peut donc agir sur un homme constant.

***Conclusion.***

la coaction de la crainte peut agir sur un homme constant, de manière qu'il tolère un mal moindre pour en éviter un plus grand.

Il faut répondre que quand on dit que la crainte frappe sur quelqu'un, c'est comme si l'on disait qu'il est contraint par la crainte. Or, on est contraint par la crainte quand pour éviter ce que l'on craint, on fait quelque chose qu'on ne ferait pas dans d'autres circonstances. Dans ce cas l'homme sage se distingue de l'inconstant sous deux rapports.

1. Quant à la qualité du péril qu'on redoute ; parce que l'homme sage et constant suit la droite raison par laquelle il sait ce qu'il doit laisser ou ce qu'il doit faire. Ainsi il sait qu'il doit toujours choisir le plus petit mal ou le plus grand bien. C'est pourquoi le sage est contraint par la crainte d'un mal plus grand à supporter un mal moindre ; mais il n'est pas contraint à supporter un mal plus grand pour en éviter un moindre. Au contraire l'inconscient est contraint à un plus grand mal par la crainte d'un mal moindre, c'est-à-dire qu'il est porté au péché par la crainte des peines corporelles. Mais l'opiniâtre ne peut pas être contraint à supporter ou à faire un mal moindre pour en éviter un plus grand. Le constant tient par conséquent le milieu entre l'inconstant et l'opiniâtre.
2. Ils diffèrent quant à l'appréciation du péril qui les menace. Car le constant n'est contraint que par des prévisions fondées et probables, tandis que l'inconstant l'est par des motifs légers, d'après ces paroles (Prov., 28, 11) : L'impie fuit sans que personne le poursuive.

## Article 3 : Le consentement contraint détruit-il le mariage ?

**47**

***Objection N°1.***

Il semble que le consentement forcé ne détruise pas le mariage. Car, comme on requiert le consentement pour le mariage, de même on requiert l'intention pour le baptême. Or, celui qui est forcé par la crainte à se faire baptiser reçoit néanmoins ce sacrement. Donc Celui qui est forcé par crainte à donner son consentement à un mariage est obligé par ce mariage même.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'intention n'est pas la cause efficiente du sacrement dans le baptême, mais elle produit seulement l'action de celui qui le confère, au lieu que le consentement est la cause efficiente dans le mariage, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

***Objection N°2.***

La violence mixte, d'après Aristote (Eth., liv. 3, chap. 5), tient plus du volontaire que de l'involontaire. Or, le consentement ne peut être forcé que par la violence mixte. Le volontaire n'est donc absolument pas détruit, et par conséquent le mariage existe encore.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Toute espèce de volontaire ne suffit pas pour le mariage, mais il faut un volontaire complet parce que le mariage doit être perpétuel ; et c'est pour cela qu'une violence mixte l'empêche.

***Objection N°3.***

Il semble qu'on doive conseiller à celui qui a été forcé de consentir à un mariage de s'en tenir à ce mariage ; parce que quand on promet et qu'on ne tient pas il y a là une apparence de mal, dont l'Apôtre veut qu'on s'abstienne (1 Thess., chap. 5). Or, il n'en serait pas ainsi, si le consentement forcé détruisait absolument le mariage. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On ne doit pas toujours engager celui qui en est là à persévérer dans ce mariage, mais on ne doit le faire que quand on a un péril à craindre de sa dissolution ; dès lors, en agissant autrement, il ne pèche pas. Car il n'y a pas même une apparence de mal à ne pas acquitter une promesse qu'on a faite malgré soi.

Mais c'est le contraire. Le droit dit (chap. Cùm locum, De sponsal. et matrim.) : Le consentement n'ayant pas lieu, dès qu'il y a crainte ou coaction, il est nécessaire que lorsque l'assentiment de chacun est requis on écarte toute espèce de violence. Or, dans le mariage on requiert le consentement des deux parties. Donc, etc.

Le mariage signifie l'union du Christ avec l'Église qui est produite par un amour parfaitement libre. Il ne peut donc pas être l'effet d'un consentement forcé.

***Conclusion.***

Le mariage étant un lien perpétuel et la crainte qui agit sur un homme constant étant contraire à cette perpétuité, il est manifeste que le consentement que cette crainte force détruit le mariage.

Il faut répondre que le lien du mariage est perpétuel. Par conséquent, ce qui répugne à la perpétuité détruit le mariage. Or, la crainte qui agit sur un homme détruit la perpétuité d'un contrat, parce qu'il peut demander qu'on le remette dans son ancien état. C'est pourquoi la coaction de la crainte qui agit sur un homme constant détruit le mariage, mais il n'en est pas de même d'une autre. Or, on regarde comme un homme constant l'homme vertueux qui sert de mesure pour toutes les actions humaines, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 4). — D'autres disent que si le consentement est réel, quoique forcé, le mariage existe intérieurement par rapport à Dieu, mais non par rapport à l'Église qui présume qu'il n'y a pas eu consentement intérieur à cause de la crainte. Mais cette opinion n'est pas fondée. Car l'Église ne doit pas présumer de quelqu'un qu'il a péché, tant qu'elle n'en a pas de preuves. Or, celui qui dirait qu'il consent, tandis qu'il ne consent pas, pécherait. L'Église présume donc qu'il a consenti, mais elle juge que ce consentement extorqué n'est pas suffisant pour produire le mariage.

## Article 4 : Le consentement forcé produit-il le mariage de la part de celui qui use de contrainte ?

**47**

***Objection N°1.***

Il semble que le consentement forcé produise le mariage au moins de la part de celui qui use de contrainte. Car le mariage est un signe de l'union spirituelle. Or, l'union spirituelle que la charité produit peut se rapporter à celui qui n'a pas la charité. Donc le mariage peut aussi se rapporter à celui qui ne le veut pas.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique l'acte de celui qui aime puisse se porter sur celui qui n'aime pas, cependant il ne peut y avoir union entre eux qu'autant qu'ils s'aiment mutuellement. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 8, chap. 2) que l'amitié qui consiste dans une certaine union exige une réciprocité d'affection.

***Objection N°2.***

Si la personne qui a été contrainte vient ensuite à consentir, le mariage devient véritable. Or, celui qui a usé de contrainte tout d'abord n'est pas lié d'après le consentement subséquent de l'autre partie. Il l'était donc d'après son premier consentement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le consentement libre de celui qui a été d'abord contraint ne produit le mariage qu'autant que le consentement antérieur subsiste encore dans l'autre selon toute sa force. Par conséquent, s'il retirait son consentement le mariage n'existerait pas.

Mais c'est le contraire. Le mariage est une relation d'égalité. Or, cette relation existe pareillement dans les deux parties. Par conséquent, s'il y a empêchement de la part de l'un, il n'y a pas mariage de la part de l'autre.

***Conclusion.***

Le mariage de deux personnes indiquant entre elles relation et union, le consentement forcé détruit le mariage de la part de celui qui violente, comme de la part de celui qui est violenté.

Il faut répondre que le mariage étant une relation et une relation ne pouvant naître dans l'un des extrêmes sans être dans l'autre, il s'ensuit que tout ce qui empêche le mariage dans l'un l'empêche dans l'autre ; parce qu'il ne peut pas se faire qu'on soit époux sans épouse ou qu'on soit femme sans avoir de mari, comme on ne peut être mère sans avoir d'enfant. C'est pour cela qu'on dit communément que le mariage n'est pas boiteux.

## Article 5 : Le mariage est-il produit par un consentement conditionnel ?

**47**

***Objection N°1.***

Il semble qu'un consentement conditionnel ne produise pas le mariage. Car ce qui est mis sous condition n'est pas énoncé absolument. Or, dans le mariage il faut que ces paroles expriment absolument le consentement. Donc un consentement conditionnel ne le produit pas.

***Objection N°2.***

Le mariage doit être certain. Or, quand on dit une chose sous condition, on la rend douteuse. Un consentement de cette nature ne produit donc pas le mariage.

Mais c'est le contraire. Dans les autres contrats l'obligation se forme sous condition et elle subsiste tant que la condition subsiste. Le mariage étant un contrat, il semble donc qu'il puisse se faire par un consentement conditionnel.

***Conclusion.***

Le consentement soumis à une condition de præsenti qui n'est pas contraire au mariage, ou à une condition de futuro qui est nécessaire, produit le mariage.

Il faut répondre que la condition qu'on suppose se rapporte au présent ou au futur. Si elle se rapporte au présent et qu'elle ne soit pas contraire au mariage, soit qu'elle soit honnête, soit qu'elle ne le soit pas, le mariage subsiste du moment que la condition est remplie, et il n'existe pas si on ne la remplit pas. Mais si la condition est contraire aux biens du mariage, il n'y a pas de mariage comme nous l'avons dit au sujet des fiançailles (quest .43, art. 1). — Si la condition se rapporte au futur, ou elle est nécessaire comme quand on dit si le soleil se lève demain, et alors le mariage existe parce que ces choses futures sont présentes dans leurs causes ; ou elle est contingente, comme le don d'une certaine somme ou le consentement des parents ; et dans ce cas il faut juger de ce consentement, comme on juge du consentement que l'on donne per verba de futuro. Il ne produit donc pas le mariage.

La réponse aux objections est par là évidente.

## Article 6 : Peut-on être forcé par l'ordre de son père à se marier ?

**47**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on puisse être forcé de se marier par l'ordre de son père. Car il est dit (Col., 3, 20) : Enfants, obéissez en tout à vos parents. Donc ils sont tenus aussi de leur obéir en cela.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ces paroles de saint Paul ne s'entendent pas des choses où l'on est libre de soi-même, comme le père. Et tel est le mariage par lequel le fils devient père.

***Objection N°2.***

Isaac (Gen., chap. 28) a ordonné à Jacob de n'épouser aucune des filles de Chanaan. Or, il ne lui aurait pas donné cet ordre, si de droit il n'avait pas eu le pouvoir de le faire. Le fils est donc tenu d'obéir en cela au père.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Jacob était tenu de faire ce que lui ordonnait Isaac, soit à cause de la malice de ces femmes, soit parce que la race de Chanaan devait être exterminée de la terre promise aux descendants des patriarches. C'est pourquoi Isaac pouvait lui donner ces ordres.

***Objection N°3.***

Personne ne doit faire de promesse, surtout par serment, pour quelqu'un qu'on ne peut contraindre à l'observer. Or, les parents promettent des mariages futurs pour leurs enfants, et ils scellent leur promesse par des serments. Ils peuvent donc par leurs ordres obliger leurs enfants à les remplir.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les parents ne jurent qu'en sous-entendant cette condition : si les parents y consentent ; et ils sont obligés à les y engager de bonne foi.

***Objection N°4.***

Le père spirituel, c'est-à-dire le pape, peut par son ordre, forcer au mariage spirituel, c'est-à-dire à recevoir l'épiscopat. Le père selon la chair peut donc aussi forcer à un mariage charnel.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Il y a des auteurs qui disent que le pape ne peut pas ordonner à quelqu'un de recevoir l'épiscopat ; parce que le consentement doit être libre. Mais dans cette hypothèse la hiérarchie ecclésiastique périrait ; car si on ne pouvait être forcé de recevoir les charges de l'Église, l'Église ne pourrait être conservée ; puisque quelquefois ceux qui sont aptes à un emploi ne veulent l'accepter qu'autant qu'on les y contraint. — C'est pourquoi il faut répondre qu'il n'y a pas de parité entre ces deux cas. Car il n'y a pas de servitude corporelle dans le mariage spirituel comme dans le mariage corporel ; puisque le mariage spirituel est une sorte d'office qui a pour objet la dispensation publique des choses saintes d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 4, 1) : Que les hommes nous considèrent comme les ministres du Christ, et les dispensateurs des mystères de Dieu.

Mais c'est le contraire. Quand le père commande à son fils de se marier, celui-ci peut sans péché entrer en religion. Donc il n'est pas tenu de lui obéir sous ce rapport.

S'il était tenu d'obéir, les fiançailles contractées par les parents, sans le consentement de leurs enfants seraient stables. Or, ceci est contraire au droit (chap. Ex litteris, De desponsat. impub.). Donc, etc.

***Conclusion.***

Puisque le mariage assujettit l'homme à une servitude perpétuelle, le père ne peut contraindre le fils à se marier, quoiqu'il puisse l'y engager pour une cause raisonnable.

Il faut répondre que le mariage étant une servitude perpétuelle, le père ne peut pas par son ordre contraindre le fils à se marier, puisque celui-ci est de condition libre ; mais il peut l'y engager pour une cause raisonnable. Alors ce que le fils est par rapport à cette cause, il l'est par rapport aux ordres du père, de manière que si cette cause le contraint par nécessité ou par honnêteté, l'ordre du père le contraint de la même manière ; autrement il ne le contraint nullement.

**47**

# QUESTION 48 : DE L'OBJET DU CONSENTEMENT

Question 48 : De l'objet du consentement.....338
Article 1 : Le consentement qui produit le mariage est-il un consentement à l'union charnelle ? .....338
Article 2 : Le mariage peut-il exister d'après le consentement donné pour une cause déshonnête ? .....340

Nous devons ensuite nous occuper de l'objet du consentement.

À cet égard deux questions se présentent :

1. Le consentement qui produit le mariage est-il un consentement à l'union charnelle ?
2. Le mariage peut-il exister d'après le consentement donné pour une cause déshonnête ?

## Article 1 : Le consentement qui produit le mariage est-il un consentement à l'union charnelle ?

**48**

***Objection N°1.***

Il semble que le consentement qui produit le mariage soit un consentement à l'union charnelle. Car saint Jérôme dit[1] qu'il est condamnable pour ceux qui ont fait vœu de virginité, non seulement de se marier, mais encore d'en avoir le désir. Ce ne serait pas condamnable si ce n'était pas contraire à la virginité, or, le mariage n'est contraire à la virginité qu'en raison de l'union charnelle. Par conséquent, le consentement de la volonté dans le mariage est un consentement à l'union charnelle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La raison pour laquelle le consentement au mariage est honteux après le vœu de virginité est que le consentement donne le pouvoir de faire ce qui est illicite, comme un homme pécherait s'il donnait à un autre homme le pouvoir de recevoir ce qu'il a en dépôt, et non pas seulement en le lui livrant. En ce qui concerne le consentement de la sainte Vierge, nous en avons parlé plus haut[2].

***Objection N°2.***

Tout ce qui peut être fait dans le mariage entre le mari et sa femme est aussi licite que ce qu'un frère et une sœur peuvent faire, à l'exception de l'union charnelle. Or, il n'y peut y avoir licitement de mariage entre eux. Le consentement du mariage est donc un consentement à l'union charnelle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il ne peut y avoir entre frère et sœur de pouvoir sur l'autre en ce qui concerne l'union charnelle, comme il ne peut y avoir non plus d'union charnelle licite elle-même. Par conséquent, cette objection ne prouve rien.

1 (hab. ex August., liv. De bono viduit ; æquivalenter chap. 9, ante med.; voir chap. Voventibus, dist 27) †

2 (Sent. 4, dist. 3, quest. 2, art. 2 et 3a pars, quest. 29, art. 2) †

***Objection N°3.***

Si la femme dit à l'homme : Je consens à te prendre du moment que nous ne nous unissons pas, ce n'est pas un consentement au mariage, parce qu'il contient quelque chose de contraire à la substance de ce consentement. Or, ce ne serait pas le cas si le consentement du mariage n'était pas un consentement à l'union charnelle. Donc, etc.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Une telle condition explicite est non seulement contraire à l'acte mais aussi au pouvoir de l'union charnelle, et est par conséquent contraire au mariage.

***Objection N°4.***

Dans toutes choses, le commencement correspond à la consommation. Or, le mariage est consommé par l'union charnelle. Par conséquent, puisqu'il commence par le consentement, il semblerait que ce consentement concerne l'union charnelle.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le commencement du mariage correspond à sa consommation, comme l'habitude ou la puissance correspond à l'acte qui en est l'opération.

Mais c'est le contraire. Celui qui consent à l'union charnelle ne peut être vierge de corps et d'esprit. Or, le bienheureux évangéliste Jean, après avoir consenti au mariage, a été vierge à la fois de corps mais aussi d'esprit. Il n'avait donc pas consenti à l'union charnelle.

L'effet correspond à sa cause. Or, le consentement est la cause du mariage. Donc, puisque l'union charnelle n'est pas essentielle au mariage, il semble que le consentement qui produise le mariage ne soit pas un consentement à l'union charnelle non plus.

***Conclusion.***

Comme l'union charnelle n'est pas essentielle au mariage, le consentement qui produit le mariage n'est pas un consentement à celle-ci, mais dans le mariage, l'union est ordonnée par l'union charnelle.

Il faut répondre que le consentement qui produit le mariage est un consentement au mariage, parce que l'effet propre de la volonté est la chose voulue. D'où, selon que l'union charnelle est en relation avec le mariage, le consentement qui cause le mariage est un consentement à l'union charnelle. Cependant le mariage, comme nous l'avons dit (quest. 44, art. 1, et quest. 45 art. 1, Réponse N°2), n'est pas essentiellement l'union charnelle elle-même, mais une certaine union entre le mari et la femme, ordonnée par l'union charnelle, et par conséquent une union qui appartient au mari et à la femme dans la mesure où chacun reçoit le pouvoir sur l'autre en rapport avec l'union charnelle, qui les joint et est appelé le lien nuptial. Pour cette raison il est évident qu'il est convenable de dire que le consentement au mariage est un consentement implicite donné à l'union charnelle et non explicite ; or l'union charnelle ne peut être comprise excepté comme un effet qui est implicitement contenu dans sa cause, car le pouvoir de s'unir charnellement, qui est l'objet du consentement, est la cause de l'union charnelle, de la même manière que le pouvoir d'utiliser la propriété de quelqu'un est la cause de son utilisation.

Les deux autres objections de la partie contraire montrent que le consentement à l'union charnelle n'est pas donné de manière explicite, ce qui est vrai.

## Article 2 : Le mariage peut-il exister d'après le consentement donné pour une cause déshonnête ?

**48**

***Objection N°1.***

Il semble que le mariage ne puisse exister en vertu d'un consentement donné pour une cause déshonnête. Car une seule et même chose n'a qu'une raison unique. Or, le mariage est un sacrement. Il ne peut donc pas être produit quand on se propose une autre fin que celle pour laquelle Dieu l'a établi, c'est-à-dire la procréation des enfants.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce principe est vrai à l'égard de la cause absolue et principale ; mais ce qui a une fin absolue et principale peut avoir plusieurs fins secondaires et absolues et une infinité de fins par accident.

***Objection N°2.***

L'union du mariage vient de Dieu, comme on le voit d'après ces paroles (Matth., 19, 6) : Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Or, l'union qui se forme pour des causes honteuses ne vient pas de Dieu. Elle n'est donc pas le mariage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'union peut être prise pour la relation elle-même qui est le mariage. Cette union vient toujours de Dieu et elle est bonne, quelle que soit la cause la produise. Ou bien on peut la prendre pour l'acte de ceux qui s'unissent. Dans ce sens elle est quelquefois mauvaise, et elle ne vient pas de Dieu, absolument parlant. Il ne répugne pas d'ailleurs qu'un effet dont la cause est mauvaise vienne de Dieu, comme un enfant qui naît d'un adultère. Car l'effet ne vient pas de la cause en tant qu'elle est mauvaise, mais en tant qu'elle a quelque chose de bon, selon qu'elle vient de Dieu, quoiqu'elle n'en vienne pas absolument.

***Objection N°3.***

Dans les autres sacrements si l'on n'observe pas l'intention de l'Église, le sacrement n'est pas valide. Or, l'intention de l'Église dans le sacrement de mariage ne se rapporte pas à une cause honteuse. Donc si pour une cause honteuse on contracte mariage, le mariage ne sera pas véritable.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'intention de l'Église d'après laquelle elle se propose de conférer un sacrement est de nécessité pour toute espèce de sacrement ; de sorte que si l'on n'observe pas cette intention on ne produit rien dans les sacrements. Mais l'intention de l'Église qui a pour but l'utilité qu'on doit retirer d'un sacrement n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement, mais seulement pour qu'il soit bien reçu. Par conséquent si on ne l'observe pas le sacrement n'en est pas moins véritable. Mais, cependant celui qui néglige cette intention pèche, comme si dans le baptême on n'avait pas l'intention de rendre à l'âme sa pureté, tel que l'Église le propose. De même celui qui a l'intention de se marier quoiqu'il ne se propose pas la fin que l'Église se propose elle-même, est néanmoins marié véritablement.

***Objection N°4.***

D'après Boëce (Top., loc. cit.) : Une chose dont la fin est bonne, est bonne aussi elle-même. Or, le mariage est toujours bon. Donc le mariage n'existe pas si on le contracte pour une fin mauvaise.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le mal qu'on se propose n'est pas la fin du mariage, mais la fin des parties contractantes.

***Objection N°5.***

Le mariage signifie l'union du Christ et de l'Église. Or, il n'y a là rien de honteux. On ne peut donc contracter mariage pour une cause honteuse.

***Réponse à l'objection N°5 :***

L'union elle-même est le signe de l'alliance du Christ et de l'Église, mais non l'action[1] des personnes qui sont unies. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Mais c'est le contraire. Celui qui baptise quelqu'un dans l'intention de faire un bénéfice le baptise véritablement. Donc celui qui se marie dans le but de gagner de l'argent se marie véritablement.

Les exemples et les autorités cités par le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 30) prouvent la même chose.

***Conclusion.***

Le mariage auquel on consent pour une cause déshonnête et véritable, quoique cette espèce de consentement.

Il faut répondre que la cause finale du mariage peut se considérer de deux manières, par elle-même et par accident. La cause par elle-même du mariage est celle à laquelle le mariage se rapporte de lui-même. Cette cause est toujours bonne ; elle consiste à avoir des enfants et à éviter la fornication. Mais la cause finale par accident est ce que proposent à l'égard du mariage les parties contractantes. Et parce que ce qu'elles se proposent est une suite du mariage lui-même et que ce qui est antérieur n'et pas changé par ce qui vient ensuite, mais que c'est plutôt le contraire, il s'ensuit que le mariage ne tire pas sa bonté ou sa malice de cette cause, mais ce sont les parties contractantes dont elle est par elle-même la fin. Et comme les causes par accident sont infinies, il peut y avoir dans le mariage un nombre infini de causes accidentelles dont les unes sont honnêtes et les autres ne le sont pas.

**48**

1 Leur opération peut être bonne ou mauvaise, mais l'union qui est le signe sacramentel est toujours bonne. †

# QUESTION 49 : DES BIENS DU MARIAGE

Question 49 : Des biens du mariage.....342
Article 1 : Doit-il y avoir des biens pour excuser le mariage ?.....342
Article 2 : Les biens du mariage sont-ils suffisamment déterminés ?.....344
Article 3 : Le sacrement est-il le plus important des biens du mariage ?.....346
Article 4 : L'acte du mariage est-il excusé par les biens que nous avons allégués ?.....348
Article 5 : L'acte du mariage pourrait-il être quelquefois excusé du péché sans les biens du mariage ?.....350
Article 6 : Un homme qui s'unit à sa femme et dont l'intention n'est pas dirigée par un des biens du mariage, mais simplement par le plaisir, pèche-t-il mortellement ?.....352

Nous devons ensuite nous occuper des biens du mariage.

À cet égard 6 questions se présentent :

1. Doit-il y avoir des biens pour excuser le mariage ?
2. Sont-ils suffisamment assignés ?
3. Le bien du sacrement est-il le plus important entre tous les biens ?
4. L'acte du mariage est-il excusé du péché par les biens que nous avons allégués ?
5. Pourrait-il être quelquefois excusé du péché sans eux ?
6. Quand il existe sans eux est-il toujours un péché mortel ?

## Article 1 : Doit-il y avoir des biens pour excuser le mariage ?

**49**

***Objection N°1.***

Il semble que le mariage ne doive pas avoir de biens qui l'excusent. Car comme la conservation de l'individu qui résulte de ce qui appartient à la vie nutritive est dans l'intention de la nature ; de même la conservation de l'espèce qui est produite par le mariage, et cela d'autant plus que le bien de l'espèce est meilleur et plus noble que le bien de l'individu. Or, on n'a pas besoin de biens particuliers pour excuser l'acte de la vie nutritive, et par conséquent on n'en a pas besoin non plus pour excuser le mariage.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans l'acte du manger, il n'y a pas un plaisir aussi intense et qui absorbe la raison comme dans l'action précitée, à la fois parce que le pouvoir génératif, au moyen duquel le péché originel est transmis, est infecté et corrompu, tandis que le pouvoir nutritif, par lequel le péché originel n'est pas transmis, n'est ni corrompu ni infecté ; et aussi parce que chacun ressent plus aisément en lui-même un défaut de l'individu qu'un défaut de l'espèce. D'où, pour que l'homme prenne de la nourriture qui supplée à un défaut de l'individu, il suffit qu'il sente ce défaut ; mais, pour l'attirer à l'acte où il remédie à un défaut de l'espèce, la providence divine a attaché du plaisir à cet acte, qui dirige même les animaux qui n'ont pas la raison et dans lesquels ne se trouve pas la tache du péché originel. Ainsi, la comparaison est fausse.

***Objection N°2.***

D'après Aristote (Eth., liv. 8, chap. 12) l'amitié qui existe entre l'homme et la femme est naturelle et renferme en soi l'honnête, l'utile et l'agréable. Or, ce qui est honnête en soi n'a pas besoin d'excuse. Donc on ne devrait pas attribuer au mariage des biens qui l'excusent.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ces biens qui ennoblissent le mariage sont de son essence. C'est pourquoi il n'en a pas besoin comme de choses extérieures pour l'ennoblir, mais il en a besoin comme de principes qui produisent en lui l'honnêteté qui lui convient par elle-même.

***Objection N°3.***

Le mariage a été établi comme remède et comme devoir, ainsi que nous l'avons dit (quest. 42, art. 2). Considéré comme devoir il n'a pas besoin d'excuse ; parce que dans ce cas il en aurait eu besoin aussi dans le paradis, ce qui est faux. Car là le mariage aurait été honorable et le lit nuptial eut été sans tache, selon l'expression de saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 9, chap. 3). Il n'en a pas besoin non plus comme remède, pas plus que les autres sacrements, qui ont été aussi institués pour remédier au péché. Le mariage ne doit donc pas avoir des biens qui l'excusent.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le mariage, par là même qu'il est un devoir ou un remède, est une chose utile et honnête. Ces deux choses lui conviennent l'une et l'autre en raison de ce qu'il possède ces biens en font un devoir et qui lui permettent de remédier à la concupiscence.

***Objection N°4.***

Les vertus dirigent à l'égard de tout ce que l'on peut faire honnêtement. Il n'a pas besoin d'autres biens pour l'ennoblir que des vertus de l'âme. Par conséquent on ne doit pas assigner au mariage des biens qui l'ennoblissent, comme on ne doit pas en assigner aux autres choses dans lesquelles les vertus dirigent.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Un acte vertueux est ennobli par la vertu comme par le principe dont il émane et par les circonstances comme par ses principes formels. Les biens du mariage se rapportent de cette dernière manière au mariage, comme les circonstances requises pour qu'un acte soit vertueux se rapportent à cet acte.

Mais c'est le contraire. Partout où il y a indulgence il faut nécessairement qu'il y ait un motif d'excuse. Or, dans notre état d'infirmité, le mariage est accordé à l'homme par indulgence, comme on le voit d'après ce que dit saint Paul (1 Cor., chap. 7). Il a donc besoin d'avoir certains biens pour excuse.

L'union de la fornication et celle du mariage sont de la même espèce en ce qui concerne l'espèce de nature. Or, l'union de la fornication est mauvaise d'elle-même. Par conséquent, afin que celle du mariage ne le soit pas, on a dû ajouter quelque chose qui la rende convenable et la place dans une autre espèce morale.

***Conclusion.***

Comme dans l'union de l'homme et de la femme, par suite de la délectation et de la sollicitude des biens temporels il en résulte un certain détriment pour la raison, il a fallu qu'il y eût des biens qui ennoblissent le mariage et qui fussent une compensation pour cette perte.

Il faut répondre qu'aucun homme sage ne s'autoriserait à perdre une chose sauf dans le cas d'une compensation par un bien égal ou supérieur. D'où, pour qu'une chose qui a une perte qui lui est attachée soit acceptable, celle-ci a besoin d'avoir un bien qui y soit lié, ce qui en compensant cette perte rend la chose ordonnée et bonne. Or il y a une perte de raison occasionnée par l'union de l'homme et de la femme, à la fois parce que leur raison est complètement occultée par la véhémence du plaisir, au point qu'il leur est impossible de comprendre quoi que ce soit, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 11, circ. fin.) ; et aussi de la part de la tribulation de la chair que les époux doivent supporter à cause de la sollicitude des choses temporelles, comme le dit saint Paul (1 Cor., chap. 7). Par conséquent, le choix de cette union ne peut devenir convenable que par certaines compensations, et ce sont ces biens qui excusent le mariage et le rendent honnête.

## Article 2 : Les biens du mariage sont-ils suffisamment déterminés ?

**49**

***Objection N°1.***

Il semble que le Maître des sentences ne détermine pas suffisamment les biens du mariage en disant (Sent. 4, dist. 31) que ce sont : la fidélité, la procréation des enfants (proles) et le sacrement. Car le mariage a lieu non seulement pour mettre au monde des enfants et les nourrir mais pour le partage de la vie commune et de la communication de leurs œuvres, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 12). Donc comme on compte parmi les biens du mariage la procréation des enfants, on devrait aussi compter la communication des œuvres.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le mot proles n'indique pas seulement la procréation des enfants, mais encore leur éducation qui est le but auquel se rapporte toute la communication des œuvres qui existe entre l'homme et la femme selon qu'ils sont unis par le mariage ; car les parents thésaurisent naturellement pour leurs enfants, comme on le voit (2 Cor., chap. 12). Ainsi la seconde chose est donc renfermée dans les soins de la famille comme la fin secondaire dans la fin principale.

***Objection N°2.***

L'union du Christ avec l'Église que le mariage signifie est perfectionnée par la charité. Donc parmi les biens du mariage on doit mettre la charité plutôt que la foi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mot fides ne se prend pas ici pour la vertu théologale qui porte ce nom, mais il désigne une partie de la justice selon qu'on donne ce nom à l'exécution de ce que l'on a dit, lorsqu'on observe ce que l'on a promis ; car, puisque le mariage est un contrat, il y a en lui une promesse par laquelle un homme s'attache exclusivement à une femme.

***Objection N°3.***

Dans le mariage, comme il est requis qu'aucune des parties n'ait une union avec un autre, de même il est requis que l'on doit s'acquitter de la dette du mariage avec l'autre. Or, la première chose

requise s'applique à la fidélité, d'après le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 31). Par conséquent, la justice devrait aussi être prise en compte parmi les biens du mariage en raison du paiement de la dette.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme la promesse du mariage implique qu'aucune partie ne doit avoir une union avec une troisième, de même elle requiert qu'ils doivent s'acquitter mutuellement de la dette du mariage ; la seconde partie est en effet le chef des deux, puisqu'il s'ensuit du pouvoir que chacun reçoit sur l'autre. Par conséquent, ces deux choses s'appliquent à la fidélité, même si le livre des sentences mentionne que c'est peu manifeste.

***Objection N°4.***

Comme dans le mariage, selon qu'il signifie l'union du Christ et de l'Église, on requiert l'indivisibilité, de même on exige aussi l'unité de manière qu'un homme n'ait qu'une femme. Or, le sacrement que l'on compte parmi les biens du mariage appartient à l'indivisibilité. Il devrait donc y avoir aussi quelque chose qui appartînt à l'unité.

***Réponse à l'objection N°4 :***

On doit comprendre dans le sacrement non seulement l'indivisibilité des parties, mais encore tout ce qui résulte du mariage, par là même qu'il est le signe de l'union du Christ et de l'Église. — Ou bien il faut dire que l'unité dont parle l'objection appartient à la fidélité, comme l'indivisibilité au sacrement.

***Objection N°5.***

Mais au contraire. Il semble que ces biens soient superflus. Car une vertu unique suffit pour ennoblir un seul acte. Or, la fidélité est une vertu. Il n'était donc pas nécessaire d'ajouter deux autres choses pour ennoblir le mariage.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Le mot fides ne désigne pas ici une vertu mais une condition de la vertu d'où vient le mot de fidélité, qui est une partie de la justice.

***Objection N°6.***

Une chose ne tire pas ce qu'elle a d'utile et d'honnête de la même source : puisque l'utile et l'honnête sont des divisions opposées du bien. Or, le mariage tire son utilité de la procréation des enfants. On ne doit donc pas compter les enfants parmi les biens qui ennoblissent le mariage.

***Réponse à l'objection N°6 :***

Comme le bon usage du bien qui est utile reçoit la nature de l'honnête, non de l'utile lui-même, mais de la raison qui en rend l'usage convenable ; de même ce qui se rapporte à un bien utile peut produire l'honnête par la force de la raison qui rend cette disposition droite et bonne. C'est ainsi que le mariage est utile par là même qu'il a pour but les enfants, et il est néanmoins honnête, selon qu'il est mis en rapport avec cette fin d'une manière convenable.

***Objection N°7.***

Aucune chose ne doit être considérée comme une propriété ou une condition d'elle-même. Or, on établit ces biens comme des conditions du mariage. Par conséquent puisque le mariage est un sacrement on ne doit pas le mettre parmi les biens du mariage.

***Réponse à l'objection N°7 :***

Comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 31), le mot sacrement ne désigne pas ici le mariage lui-même, mais son indissolubilité qui est le signe de la même chose à laquelle le mariage appartient. — Ou bien il faut dire que quoique le mariage soit un sacrement, il a néanmoins un autre être comme mariage et un autre être comme sacrement ; parce qu'il a été établi non seulement pour être le signe d'une chose sacrée, mais encore comme un devoir de la nature. C'est pourquoi la qualité de ce sacrement est une condition qui s'ajoute au mariage considéré en lui-même et d'où il tire son honnêteté. C'est pourquoi sa sacramentalité, si l'on peut s'exprimer ainsi, est placée parmi les biens qui ennoblissent le mariage. D'après cela par le troisième bien du mariage c'est-à-dire par le sacrement, on comprend non seulement l'indissolubilité, mais encore tout ce qui appartient à sa signification.

***Conclusion.***

La procréation des enfants, la fidélité et le sacrement sont les premiers et les principaux biens qui rendent le mariage honnête.

Il faut répondre que le mariage est un devoir de la nature et un sacrement de l'Église. Selon qu'il est un devoir de la nature est réglé par deux choses, comme tout autre acte de vertu. L'une de ces deux choses est exigée de la part de l'agent lui-même, et c'est l'intention de la fin qu'on doit avoir en vue. C'est ainsi qu'on désigne les enfants comme le bien du mariage. L'autre est exigée par rapport à l'acte lui-même qui est bon dans son genre du moment qu'il a pour objet une matière légitime. À ce point de vue on désigne la fidélité qui fait que l'homme s'approche de sa femme et non d'une autre. Le mariage a en outre une certaine bonté comme sacrement, et c'est ce qu'on désigne par le mot même de sacrement.

## Article 3 : Le sacrement est-il le plus important des biens du mariage ?

**49**

***Objection N°1.***

Il semble que le sacrement ne soit pas le plus important des biens du mariage. Car la fin est ce qu'il y a de principal dans chaque chose. Or, les enfants sont la fin du mariage. Donc ils sont le bien du mariage le plus important.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La fin est ce qu'il y a de premier dans la chose selon l'intention, mais elle est ce qu'il y a de dernier dans l'exécution. Il en est de même des enfants par rapport aux biens du mariage ; c'est pourquoi ils sont d'une manière ce qu'il y a de plus principal, et d'une autre manière ils ne le sont pas.

***Objection N°2.***

Pour la nature de l'espèce la différence qui la complète est plus principale que le genre, comme la forme l'emporte sur la matière dans la constitution des choses naturelles. Or, le sacrement convient au mariage en raison de son genre ; tandis que les enfants et la fidélité lui conviennent en raison de sa différence, selon qu'il est un sacrement spécial. Donc les deux autres choses sont plus principales dans le mariage que le sacrement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le sacrement, même selon qu'on le considère comme le troisième bien du mariage, lui appartient en raison de sa différence. Car on l'appelle sacrement d'après la signification de cette chose sacrée déterminée que le mariage signifie.

***Objection N°3.***

Comme le mariage existe sans les enfants et sans la fidélité, de même il se rencontre sans l'indissolubilité comme on le voit quand l'un des époux entre en religion avant que le mariage ne soit consommé. Par conséquent d'après cette raison le sacrement n'est pas ce qu'il y a de principal dans le mariage.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le mariage, d'après saint Augustin (De bon conjug., chap. 9), est un bien pour les mortels. Par conséquent à la résurrection les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris, d'après l'Évangile (Matth., 21, 30). C'est pourquoi le lien du mariage ne s'étend pas au-delà de la vie où on le contracte. C'est pour cela qu'on le dit indissoluble, parce qu'il ne peut être dissous en cette vie, sinon par la mort corporelle après l'union charnelle, ou par la mort spirituelle après l'union spirituelle seulement.

***Objection N°4.***

L'effet ne peut pas être plus principal que sa cause. Or, le consentement qui est cause du mariage change souvent. Donc le mariage peut aussi être dissous et par conséquent l'indissolubilité ne l'accompagne pas toujours.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Quoique le consentement qui produit le mariage ne soit pas matériellement perpétuel, c'est-à-dire quant à la substance de l'acte, parce que cet acte cesse et qu'un acte contraire peut lui succéder ; cependant à parler formellement il est perpétuel, parce qu'il a pour objet la perpétuité du lien. Autrement il ne produirait pas le mariage. Car le consentement donné pour un temps à une personne ne produit pas le mariage. Et je dis formellement selon que l'acte tire son espèce de son objet, et c'est ainsi que le mariage tire son indissolubilité du consentement.

***Objection N°5.***

Les sacrements qui ont un effet perpétuel impriment caractère. Or, le mariage n'imprime pas caractère. Donc il n'a pas une indissolubilité perpétuelle. C'est pourquoi comme le mariage existe sans les enfants, de même il peut aussi exister sans le sacrement, et par conséquent, etc.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Dans les sacrements qui impriment caractère on reçoit un pouvoir pour produire des actes spirituels, tandis que dans le mariage on reçoit le pouvoir de faire des actes corporels. Par conséquent le mariage, en raison du pouvoir que les époux se donnent l'un sur l'autre, s'accordent avec les sacrements qui impriment caractère, et c'est de là que vient son indissolubilité, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 31), mais il en diffère en raison de ce que ce pouvoir se rapporte à des actes corporels, et c'est pour cela qu'il n'imprime pas caractère.

Mais c'est le contraire. Ce qu'on met dans la définition d'une chose, c'est ce qui lui est le plus essentiel. Or, l'indissolubilité qui appartient au sacrement, entre dans la définition que nous avons donné plus haut du mariage (quest. 44, art. 3), tandis qu'il n'en est pas de même des enfants, ni de la fidélité. Le sacrement est donc entre tous les autres biens celui qui est le plus essentiel au mariage.

La vertu divine qui opère dans les sacrements est plus efficace que la vertu humaine. Or, les enfants et la fidélité appartiennent au mariage considéré comme un office de la nature humaine, tandis que le sacrement se rapporte à lui selon qu'il est d'institution divine. Le sacrement est donc plus important dans le mariage que dans les deux autres biens.

***Conclusion.***

Le bien du mariage est plus noble c'est le sacrement, mais ce qu'il y a de plus essentiel ce sont les enfants ou le désir d'en avoir ; vient ensuite la fidélité ou l'obligation de garder la foi donnée et enfin le sacrement.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est plus importante qu'une autre de deux manières, ou parce qu'elle est plus essentielle, ou parce qu'elle est plus noble. Si on la dit plus importante parce qu'elle est plus noble, à ce point de vue, le sacrement est de toutes les manières le premier des trois biens du mariage, parce qu'il lui appartient selon qu'il est un sacrement de la grâce, tandis que mes deux autres lui appartiennent selon qu'il est un devoir de la nature, et la perfection de la grâce est plus noble que celle de la nature. Si on dit d'une chose qu'elle est plus importante parce qu'elle est plus essentielle, alors il faut distinguer, parce que la fidélité et les enfants peuvent être considérés de deux manières :

1. En eux-mêmes, de la sorte ils appartiennent à l'usage du mariage par lequel les enfants sont produits et le pacte conjugal observé. Mais l'indissolubilité que le sacrement implique appartient en soi au mariage lui-même ; parce que par là même que le pacte conjugal ils se donnent à jamais pouvoir l'un sur l'autre réciproquement, il s'ensuit qu'ils ne peuvent être séparés. D'où il résulte que le mariage n'existe jamais sans l'indissolubilité, tandis qu'on le trouve sans la fidélité et les enfants, parce que l'être d'une chose ne dépend pas de son usage. À ce point de vue le sacrement est plus essentiel au mariage que la fidélité et les enfants.
2. On peut considérer la fidélité et les enfants selon qu'ils existent dans leurs principes, de manière que par les enfants on entende l'intention d'en avoir, et par la fidélité l'obligation de garder la foi donnée. Le mariage ne peut pas exister sans cela, parce que ces effets résultent dans le mariage du pacte conjugal, au point que si l'on exprimait dans le consentement qui produit le mariage quelque chose de contraire à ces biens, le mariage ne serait pas véritable. En entendant ainsi la fidélité et les enfants, il est constant que les enfants sont le bien le plus essentiel dans le mariage ; la fidélité vient en second lieu et le mariage en troisième ; comme l'être naturel est plus essentiel à l'homme que l'être de la grâce quoique ce dernier soit plus noble.

## Article 4 : L'acte du mariage est-il excusé par les biens que nous avons allégués ?

**49**

***Objection N°1.***

Il semble que l'acte du mariage ne soit pas excusé du péché par les biens que nous avons allégués, car celui qui s'autorise à perdre un grand bien par égard pour un bien moindre pèche parce qu'il agit sans discernement. Or, le bien de la raison, qui subit un préjudice dans l'acte du mariage, est plus grand que ces trois biens du mariage. Par conséquent les biens que nous avons allégués ne suffisent pas à excuser l'union conjugale.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Par l'acte du mariage l'homme ne s'expose pas à blesser la raison en tant qu'habitude, mais seulement en tant qu'acte. Il n'est pas inconvenant non plus qu'un certain acte qui est très bon soit parfois interrompu pour un bien moindre ; car il est possible de faire ceci sans péché, comme dans le cas de quelqu'un qui cesserait l'acte de contemplation afin de se consacrer pendant un temps à l'action.

***Objection N°2.***

Si un bien moral est ajouté à un mal moral, la somme totale sera mauvaise et non bonne, puisqu'une seule circonstance mauvaise rend une action mauvaise, tandis qu'une bonne circonstance ne la rend pas bonne. Or, l'acte du mariage est mauvais en lui-même, sinon il n'aurait pas besoin d'excuse. L'ajout des biens du mariage ne peut donc pas rendre cet acte bon.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cet argument serait valable si le mal qui est inséparable de l'union charnelle était un mal de péché. Or, maintenant ce n'est pas un mal de péché mais uniquement de punition, qui consiste dans la rébellion de la concupiscence contre la raison. Et par conséquent on ne peut conclure.

***Objection N°3.***

Là où il y a une passion immodérée se trouve un vice moral. Or, les biens du mariage ne peuvent pas empêcher le plaisir dans cet acte d'être immodéré. Par conséquent, ils ne peuvent pas l'excuser d'être un péché.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'excès de passion qui amène à un péché n'est pas lié à l'intensité quantitative de la passion, mais à sa proportion par rapport à la raison. D'où c'est seulement quand la passion dépasse les limites de la raison qu'elle est considérée comme immodérée. Or, le plaisir lié à l'acte du mariage, alors qu'il est le plus intense du point de vue de la quantité, ne dépasse pas les limites fixées précédemment par la raison avant le commencement de l'acte, même si la raison est incapable de les réguler pendant l'acte lui-même.

***Objection N°4.***

D'après saint Jean Damascène (De fide orth., liv. 2, chap. 15), la pudeur n'est contrariée que par une action honteuse. Or, les biens du mariage ne privent pas cette action de sa honte. Ils ne peuvent donc pas l'excuser d'être un péché.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La honte qui accompagne toujours l'acte du mariage et qui incommode toujours est une honte de punition, et non de péché, car un homme est naturellement honteux de tout défaut.

Mais c'est le contraire. L'acte du mariage ne diffère de celui de la fornication que par les biens du mariage. Par conséquent, si ceux-ci n'étaient pas suffisants pour l'excuser, le mariage serait toujours illicite, ce qui est contraire à ce que nous avons dit plus haut (quest. 41, art. 3).

Les biens du mariage sont liés à son acte comme à ses conséquences, ainsi que nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°4). Or, les circonstances de ce genre sont suffisantes pour empêcher une action d'être mauvaise. Ces biens peuvent donc excuser le mariage afin qu'il ne soit en aucun cas un péché.

***Conclusion.***

Bien que l'acte du mariage semble être peu honnête, car il est toujours lié à une délectation, afin de le tempérer, les biens que sont les enfants, la foi et le sacrement, excusent non seulement cet acte, mais encore le rendent saint.

Il faut répondre qu'on dit qu'on peut excuser un acte de deux manières :

1. De la part de l’agent, afin que même si l’acte est mauvais il ne soit pas imputé à péché à l’agent, ou que du moins il ne soit pas pleinement coupable ; c’est ainsi qu’on dit que l’ignorance excuse en partie ou pleinement du péché.
2. Un acte peut être excusé par lui-même afin qu’il ne soit pas mauvais ; et c’est de cette manière que nous avons dit que les biens que nous avons allégués excusent l’acte du mariage.

Or, c’est la même cause qui fait qu’un acte n’est pas moralement mauvais, et qu’il est bon, puisqu’il n’y a pas de choses de ce genre dans un acte indifférent, comme nous l’avons dit dans le second livre (dist. 40, quest. 1, art. 5). Or, on dit qu’un acte humain est bon de deux manières :

1. Par la bonté de vertu, et alors un acte tient sa bonté de ces choses qui le placent dans le moyen : c’est ce que la fidélité et les enfants font dans l’acte du mariage, comme nous l’avons dit (art. 2.) ;
2. Par la bonté du sacrement, de laquelle manière on dit qu’un acte n’est pas seulement bon, mais aussi saint, et l’acte du mariage tire sa bonté de l’indissolubilité de l’union selon qu’il signifie l’union du Christ et de l’Église. Il est ainsi évident que les biens que nous avons allégués excusent suffisamment l’acte du mariage.

## Article 5 : L’acte du mariage pourrait-il être quelquefois excusé du péché sans les biens du mariage ?

**49**

***Objection N°1.***

Il semble que l’acte du mariage puisse être excusé même sans les biens du mariage ; car celui que la nature seule pousse à l’acte du mariage, ne le fait apparemment pour aucun des biens du mariage, puisque ceux-ci se rapportent soit à la grâce, soit à la vertu. Or, quand une personne est poussée à l’acte précité par le seul appétit naturel, il semble qu’il ne commette pas de péché, car rien de naturel n’est mauvais, puisque le mal est contraire à la nature et à l’ordre, comme le dit Denys (De div. nom., chap. 4, part. 4, lect. 22). Par conséquent, l’acte du mariage peut être excusé même sans les biens du mariage.

***Réponse à l’objection N°1 :***

La procréation des enfants considérée comme un bien du mariage inclut quelque chose en dehors du bien voulu par la nature. Car la nature veut la procréation des enfants pour sauvegarder le bien de l’espèce, tandis que les enfants en tant que bien du sacrement du mariage incluent en plus de les amener à Dieu. D’où l’intention de nature qui veut la procréation des enfants doit être soumise à l’intention soit actuelle soit habituelle d’avoir des enfants, en tant que bien du sacrement ; sinon l’intention serait limitée à la créature ; ce qui est toujours un péché. Par conséquent, chaque fois que la nature seule pousse une personne à l’acte du mariage, elle n’est pas pleinement excusée du péché, sauf dans la mesure où le mouvement de la nature est dirigé actuellement ou habituellement par la procréation des enfants en tant que bien du sacrement ; il ne s’ensuit pas que l’intention de la nature soit mauvaise, mais qu’elle est imparfaite tant qu’elle n’est pas dirigée par un des biens du mariage.

***Objection N°2.***

Celui qui s’unit avec sa femme afin d’éviter la fornication, ne le fait apparemment pour aucun des biens du mariage. Or, il ne semble pas pécher, parce que le mariage a été institué à cause de la

faiblesse humaine dans le but même d'éviter la fornication, comme le dit saint Paul (1 Cor., chap. 7). L'acte du mariage peut donc être excusé même sans les biens du mariage.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si un homme a l'intention par le mariage d'empêcher sa femme de commettre la fornication, ce n'est pas un péché, parce que c'est un genre de paiement de la dette qui vient du bien de la fidélité. Mais si c'est lui a l'intention d'éviter la fornication, il y a alors une certaine superfluité, et en conséquence il y a un péché véniel ; le sacrement n'a pas été institué pour cette fin, sauf par indulgence en ce qui concerne les péchés véniels.

***Objection N°3.***

Celui qui utilise ce qui lui appartient comme il l'entend n'agit pas à l'encontre de la justice, et semble ainsi ne pas pécher. Or, le mariage fait de la femme la possession de son mari, ce qui est aussi réciproque. Par conséquent, s'ils usent de l'autre à l'instigation du plaisir, il ne semble pas que ce soit un péché, d'où l'on peut conclure.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Une circonstance due ne suffit pas pour faire un acte bon, et donc il ne s'ensuit pas que, peu importe comment quelqu'un se sert du bien de quelqu'un, l'utilisation en soit bonne, mais uniquement quand on le fait comme on le devrait d'après toutes les circonstances.

***Objection N°4.***

Ce qui est bon en soi ne peut devenir mauvais que si on s'en sert avec une mauvaise intention. Or, l'acte du mariage par lequel le mari s'unit à sa femme est bon en soi. Par conséquent il ne peut être mauvais s'il n'est fait avec une mauvaise intention. Or, on peut le faire dans une bonne intention, même sans les biens du mariage ; par exemple, dans le but de garder ou d'acquérir la santé du corps. Il semble donc que cet acte puisse être excusé même sans les biens du mariage.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Bien que ce ne soit pas mauvais en soi de vouloir garder la santé, cette intention le devient si on veut garder la santé par des moyens qui n'ont pas été prévus pour cette fin ; par exemple si quelqu'un ne cherchait que la santé du corps en recevant le sacrement du baptême ; et la même chose s'applique à l'acte du mariage dans cette objection.

Mais c'est le contraire. Si on enlève la cause on enlève l'effet. Or, les biens du mariage sont la cause de l'honnêteté de l'acte du mariage. Par conséquent, l'acte du mariage ne peut être excusé sans eux.

L'acte susdit ne diffère de l'acte de la fornication que par les biens que nous avons allégués. Or, l'acte de la fornication est toujours mauvais. L'acte du mariage sera donc aussi toujours mauvais, à moins qu'il ne soit excusé par les biens du mariage.

***Conclusion.***

L'acte du mariage est toujours coupable et un péché, sauf s'il est fait dans le but d'avoir des enfants ou s'il s'en tient à la fidélité conjugale.

Il faut répondre que, comme les biens du mariage, dans la mesure où ils consistent dans une habitude, rendent le mariage honnête et saint, de même, dans la mesure où ils se trouvent dans l'intention actuelle, ils rendent l'acte du mariage honnête, en ce qui concerne les deux biens du mariage qui sont liés à l'acte du mariage. Pour cette raison, quand les époux s'unissent dans le but d'élever des enfants, ou pour s'acquitter du devoir envers l'autre, ce qui appartient à la fidélité, ils

sont pleinement excusés du péché. Or, le troisième bien ne s'applique pas à l'utilisation du mariage, mais à son excuse, comme nous l'avons dit (art. 3.) ; d'où il rend le mariage lui-même honnête, mais pas son acte, même si cet acte était pleinement excusé du péché, comme étant fait en raison d'une certaine signification. Par conséquent, il n'y a que de deux manières par lesquelles des époux puissent s'unir sans aucun péché, à savoir afin d'avoir des enfants ou de s'acquitter de la dette ; autrement, il y aura toujours au moins un péché véniel.

## Article 6 : Un homme qui s'unit à sa femme et dont l'intention n'est pas dirigée par un des biens du mariage, mais simplement par le plaisir, pèche-t-il mortellement ?

**49**

***Objection N°1.***

Il semble qu'un homme qui s'unit à sa femme et dont l'intention n'est pas dirigée par un des biens du mariage, mais simplement par le plaisir, pèche mortellement ; car d'après saint Jérôme (sup. illud Ephes., chap. 5 : Viri diligite), comme cité dans le texte (et habetur in littera 4, dist. 31) : le plaisir pris dans les enlacements d'une courtisane entraînent la damnation pour le mari. Or, il n'y a que du péché mortel qu'on dit qu'il entraîne la damnation. S'unir à sa femme pour le simple plaisir est donc toujours un péché mortel.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Un homme ne cherche du plaisir dans sa femme que comme avec une courtisane quand il ne voit pas plus en elle qu'une courtisane.

***Objection N°2.***

Consentir au plaisir est un péché mortel, comme il est dit dans le second livre[1]. Or, celui qui s'unit à sa femme pour l'amour du plaisir consent au plaisir. Par conséquent, il pèche mortellement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le consentement au plaisir d'une union charnelle qui est un péché mortel est lui-même un péché mortel ; mais tel n'est pas le cas du plaisir de l'acte du mariage.

***Objection N°3.***

Celui qui refuse de soumettre l'utilisation d'une créature à Dieu préfère la créature, et c'est un péché mortel. Mais celui qui utilise sa femme simplement pour le plaisir ne soumet pas cette utilisation à Dieu. Il pèche donc mortellement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Bien qu'il ne soumette pas le plaisir à Dieu, il n'y met pas non plus sa fin ; sinon il le chercherait indifféremment n'importe où ; d'où il ne s'ensuit pas qu'il préfère une créature ; mais il utilise une créature actuellement pour lui et non lui-même habituellement pour Dieu, même s'il ne le fait pas actuellement.

1 (dist. 24, quest. 3, art. 4 ; et 1a 2æ, quest. 74, art. 8) †

***Objection N°4.***

Personne ne devrait excommunier, sauf pour un péché mortel. Or, on interdit à un homme qui s'unit à sa femme simplement pour le plaisir d'entrer dans l'église, d'après ce qui est dit (loc. cit., ex. Greg. XII, epist. 31), ce qui revient presque à une excommunication. Par conséquent il pèche mortellement.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La raison de cette déclaration n'est pas que cet homme mérite d'être excommunié pour ce péché, mais parce qu'il se rend lui-même impropre aux choses spirituelles, puisque dans cet acte, il devient terrestre et rien de plus.

Mais c'est le contraire. D'après saint Augustin[1], une union charnelle de cette espèce est un des péchés quotidiens pour lesquels nous disons le Notre Père, comme il est dit dans le texte (loc. cit.). Or, ce ne sont pas des péchés mortels. Donc, etc.

Prendre de la nourriture pour le simple plaisir n'est pas un péché mortel. Par conséquent, de cette manière ce n'est pas un péché mortel pour l'homme d'utiliser sa femme uniquement pour satisfaire son désir.

***Conclusion.***

celui qui s'unit à sa femme pour le seul plaisir et la délectation qui s'y trouve, sans aucun bien du mariage comme habitude, ou pour en diriger l'acte, pèche mortellement.

Il faut répondre que certains disent que chaque fois que le plaisir est le motif principal de l'acte du mariage, c'est un péché mortel ; que quand c'est un motif indirect c'est un péché véniel ; et que quand à la fois on méprise le plaisir et qu'on le trouve déplaisant, il n'y a aucun péché ; ainsi ce serait un péché mortel de chercher du plaisir dans cet acte, et un péché véniel d'accepter le plaisir quand il est offert, mais cette perfection demande de détester ce même plaisir. Or, ceci est impossible, car selon Aristote (Eth., liv. 10, chap. 3 et 4), le même jugement s'applique à la fois au plaisir et à l'action, parce que le plaisir dans une bonne action est bon, et dans une mauvaise action il est mauvais. D'où, comme l'acte du mariage n'est pas mauvais de lui-même, ce ne sera pas non plus toujours un péché mortel que d'y chercher du plaisir. — Par conséquent, la bonne réponse à cette question est que si le plaisir est cherché de telle manière qu'il exclue l'honnêteté du mariage et que le mari ne traite pas son épouse en tant que telle mais comme une femme quelconque, et qu'il soit prêt à se servir d'elle comme si elle n'était pas son épouse, il pèche mortellement ; pour cette raison, on dit qu'un homme de ce genre est un amoureux trop ardent de son épouse, parce que son ardeur l'éloigne des biens du mariage. Si, cependant, il cherche le plaisir dans les limites du mariage, afin qu'il n'aille pas le chercher dans une autre que sa femme, c'est un péché véniel.

**49**

1 (Cont. Julian., liv. 2, chap. 10, à princ., et De decem chordis, chap. 11 à med., et serm. 41 De sanctis, parum à princ.) †

# QUESTION 50 : DES EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE EN GÉNÉRAL

Question 50 : Des empêchements de mariage en général.....354
Article unique : Assigne-t-on convenablement au mariage des empêchements ?.....354

Nous devons ensuite nous occuper des empêchements de mariage.

Nous en parlerons :

1. En général ;
2. En particulier.

## Article unique : Assigne-t-on convenablement au mariage des empêchements ?

**50**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas convenable d'assigner des empêchements au mariage. Car le mariage est un sacrement que l'on distingue par opposition des autres sacrements. Or, on n'assigne pas d'empêchements à l'égard des autres sacrements. On ne doit donc pas non plus en assigner pour le mariage.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On peut aussi empêcher les autres sacrements, si l'on vient à omettre quelque chose qui soit de leur essence ou de leur solennité, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). Cependant on assigne des empêchements au mariage plutôt qu'aux autres sacrements pour trois raisons.

1. Parce que le mariage exige le concours de deux individus, et c'est pour cela qu'il peut être empêché d'un plus grand nombre de manières que les autres sacrements qui ne conviennent en particulier qu'à une seule personne.
2. Parce que le mariage a sa cause en nous et en Dieu, tandis que les autres sacrements ne l'ont qu'en Dieu. Ainsi le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 16) a assigné certains empêchements à la pénitence qui existe en nous de quelque manière, tels que l'hypocrisie, les jeux, etc.
3. Parce qu'à l'égard des autres sacrements il y a précepte ou conseil, comme à l'égard des biens les plus parfaits ; tandis que pour le mariage il y a indulgence comme étant un bien moins parfait. C'est pour ce motif que pour donner une occasion d'avancer dans la perfection, on assigne au mariage plus empêchements qu'aux autres sacrements.

***Objection N°2.***

On doit empêcher une chose d'autant moins de manières qu'elle est moins parfaite. Or, le mariage est le moins parfait de tous les sacrements. On ne doit donc lui assigner aucun empêchement ou en déterminer le moins possible.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les choses les plus parfaites peuvent être empêchées d'un plus grand nombre de manières en ce sens qu'elles requièrent un plus grand nombre de choses. Mais si une chose est imparfaite et qu'on exige pour elle un plus grand nombre de choses, elle comportera aussi un plus grand nombre d'empêchements, et il en est ainsi du mariage.

***Objection N°3.***

Partout où se trouve la maladie il est nécessaire qu'on y applique le remède. Or, la concupiscence à laquelle le mariage doit remédier existe dans tout le monde. Il ne doit donc pas y avoir d'empêchement qui rende une personne absolument incapable de le contracter.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette raison serait concluante s'il n'y avait pas de remèdes par lesquels on pût même plus efficacement subvenir à la maladie de la concupiscence, ce qui est faux.

***Objection N°4.***

On appelle illégitime ce qui est contraire à la loi. Or, les empêchements qu'on assigne au mariage ne sont pas contraires à la loi de nature. Car ils n'ont pas existé de la même manière dans tous les états du genre humain. En effet on trouve que l'on a prohibé plus de degrés de consanguinité dans un temps que dans un autre. D'ailleurs la loi humaine ne peut pas, à ce qu'il semble, créer des empêchements au mariage, parce que le mariage n'est pas d'institution humaine amis d'institution divine, comme les autres sacrements. On ne doit donc pas assigner au mariage des empêchements qui rendent les personnes incapables de le contracter.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Les personnes sont dites inhabiles à contracter mariage par là même qu'elles sont en opposition avec la loi qui l'a établi. Or, le mariage selon qu'il est un devoir de la nature est établi par la loi naturelle, comme sacrement il est institué de droit divin, selon qu'il se rapporte à la société il est déterminé par la loi civile. C'est pourquoi d'après chacune de ces lois une personne peut être rendue inhabile à contracter mariage. Il n'en est pas de même des autres sacrements qui ne sont que des sacrements. Et parce que la loi naturelle reçoit des déterminations différentes selon les divers états, et que le droit positif varie aussi selon les conditions diverses des hommes dans les différents temps, le Maître des sentences établit pour ce motif (Sent. 4, dist. 34) qu'à des époques diverses il y a eu des personnes différentes frappées d'incapacité.

***Objection N°5.***

Le légitime et l'illégitime diffèrent en ce que l'un est contraire à la loi, tandis que l'autre ne lui est pas contraire. Il n'y a pas de milieu entre ces deux choses, puisqu'elles sont opposées selon l'affirmation et la négation. Il ne peut donc pas y avoir des empêchements de mariage d'après lesquels il y ait des personnes qui tiennent le milieu entre celles qui sont légitimes et celles qui ne le sont pas.

***Réponse à l'objection N°5 :***

La loi peut défendre une chose ou universellement ou en partie par rapport à certains cas. C'est pourquoi entre être totalement selon la loi et être totalement contre la loi, qui sont deux choses opposées d'une manière contraire et non selon l'affirmation et la négation, il ne peut y avoir un milieu qui consiste à être selon la loi sous un rapport, et contre la loi sous un autre. C'est pour cela qu'il y a des personnes qui tiennent le milieu entre celles qui sont absolument capables et celles qui sont incapables absolument.

***Objection N°6.***

L'union de l'homme et de la femme n'est licite que dans le mariage. or, toute union illicite doit être dirimée. Par conséquent si une chose empêche le mariage lorsqu'il doit être contracté, elle le dirimera après qu'il est contracté. Ainsi on ne doit donc pas assigner au mariage des empêchements qui empêchent de le contracter et qui ne le diriment pas après qu'il a été contracté.

***Réponse à l'objection N°6 :***

Les empêchements qui ne diriment pas le mariage contracté empêchent quelquefois celui qui doit être contracté, non de manière à le rendre invalide, mais de manière à le rendre illicite. Si néanmoins on se marie, le mariage contracté est valide, quoique celui qui le contracte pèche ; comme si on consacrait après avoir mangé, on pécherait en agissant contre les lois de l'Église ; néanmoins on consacrerait véritablement, parce que le jeûne de celui qui consacre n'est pas de nécessité de sacrement.

***Objection N°7.***

Aucun empêchement ne peut éloigner d'une chose ce qui entre dans sa définition. Or, l'indissolubilité entre dans la définition du mariage. Il ne peut donc pas y avoir d'empêchements qui diriment le mariage après qu'il est contracté.

***Réponse à l'objection N°7 :***

On ne dit pas que ces empêchements diriment le mariage contracté, comme s'ils détruisaient un mariage véritable qui a été validement contracté, mais parce qu'ils détruisent un mariage qui a été contracté de fait et non de droit. Par conséquent si un empêchement survient à un mariage qui a été convenablement fait il ne peut le détruire.

***Objection N°8.***

Mais au contraire. Il semble que les empêchements de mariage doivent être infinis. Car le mariage est un bien. Or, les défauts du bien peuvent exister d'une multitude infinie de manières, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4, part. 4, lect. 22). les empêchements de mariage sont donc infinis.

***Réponse à l'objection N°8 :***

Les empêchements qui empêchent un bien quelconque par accident sont infinis, comme toutes les causes par accident. Mais les causes qui corrompent un bien par elles-mêmes sont ordonnées et déterminées, comme les causes qui les constituent ; parce que les causes de la destruction et de la formation d'une chose sont opposées, ou bien elles sont les mêmes prises en sens contraire.

***Objection N°9.***

Les empêchements de mariage résultent de l'état des individus. Or, ces conditions ou ces états sont infinis. Donc les empêchements de mariage le sont aussi.

***Réponse à l'objection N°9 :***

Les conditions des particuliers pris individuellement sont infinies, mais prises en général elles peuvent être ramenées à un nombre certain, comme on le voit pour la médecine et pour tous les arts pratiques qui ont pour objet les particuliers dont ils considèrent les actes et les conditions.

***Conclusion.***

Les empêchements de mariage qui répugnent seulement à la solennité du sacrement, comme la défense de l'Église, le temps prohibé, empêchent le mariage qui doit être contracté, mais ils ne diriment pas celui qu'il est ; tandis que ceux qui sont contraires à l'essence du sacrement, comme

l'erreur, la condition, le vœu, la parenté, le crime, la différence de culte, la violence, l'ordre, le lien, l'honnêteté et l'impuissance, diriment le mariage contracté.

Il faut répondre que dans le mariage il y a des choses qui sont de son essence et il y en a d'autres qui appartiennent à sa solennité, comme dans les autres sacrements. Et comme en écartant les choses qui appartiennent à sa solennité le sacrement reste encore véritable, il s'ensuit que les empêchements qui sont contraires à ce qui appartient à la solennité du mariage ne l'empêchent pas d'exister véritablement. On dit qu'ils empêchent le mariage qui doit être contracté, mais qu'ils ne diriment pas celui qui l'est[1] : tels sont la défense de l'Église, le temps prohibé. Ce qui a donné lieu à ces vers : Ecclesiæ vestitum, necnon tempus feriatum, Impediunt fieri, permittunt juncta teneri. La défense de l'Église et le temps prohibé empêchent de faire le mariage, mais ils le laissent subsister quand il est contracté. Les empêchements qui sont contraires aux choses qui sont de l'essence du mariage ont pour effet de rendre le mariage nul. C'est pourquoi on dit que non seulement ils empêchent celui qui doit être contracté, mais ils le diriment après qu'il l'a été[2]. Ils sont renfermés dans ces vers :

> Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
> Cultûs disparitas, vis, ordo, igamen, honestas,
> Si sis affinis, si fortè coire nequibis,[3]
> Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.

On peut ainsi en déterminer le nombre. En effet le mariage peut-être empêché ou par rapport au contrat de mariage ou par rapport aux contractants. Sous le premier rapport le contrat de mariage étant produit par le consentement volontaire qui est détruit par l'ignorance et la violence, il en résulte deux empêchements de mariage, la violence, c'est-à-dire la contrainte, et l'erreur, qui vient de l'ignorance. C'est pourquoi le maître des sentences a traité de ces deux empêchements lorsqu'il a parlé de la cause du mariage (Sent. 4, dist. 29 et 30). Ici il parle des empêchements qui viennent des parties contractantes elles-mêmes et il les distingue ainsi. Car on peut être empêché de contracter mariage ou absolument ou par rapport à une personne. Si on l'est absolument, de manière qu'on ne puisse se marier avec qui que ce soit, cela ne peut provenir que de ce qu'on est empêché de produire l'acte du mariage. Ce qui arrive de deux manières.

1. Parce qu'on ne le peut de facto, soit parce qu'on ne le peut absolument, d'où résulte l'empêchement de l'impuissance, soit parce qu'on ne le peut librement, d'où vient l'empêchement de la condition de servitude.
2. Parce qu'on ne le peut licitement, et cela provient de ce qu'on est obligé à la continence ; ce qui arrive de deux façons, soit parce qu'on y est obligé d'après la charge qu'on a reçue, et dans ce cas c'est l'empêchement de l'ordre ; soit parce qu'on y est tenu d'après un vœu qu'on a fait, et alors c'est l'empêchement du vœu.

Si on est empêché de se marier non absolument, mais par rapport à une personne, ou c'est par suite de l'obligation qu'on a contractée envers un autre, comme celui qui est déjà marié à une personne ne peut pas en épouser une autre, et on est ainsi tenu par le lien du mariage ; ou c'est parce qu'il n'y a pas entre les parties les rapports convenables, ce qui existe dans trois cas :

1. Lorsqu'il y a trop de distance de l'une à l'autre, et alors c'est la disparité du culte ;

1 C'est ce qu'on appelle les empêchements prohibitifs ou prohibants. On en compte maintenant six : le défaut de publication de bans ; le défaut de consentement de la part des parents ; la différence de culte entre les catholiques et les hérétiques ; la défense de se marier en certains jours de l'année ; les fiançailles ; le vœu simple de chasteté. †

2 C'est ce qu'on appelle les empêchements dirimants. On en compte aujourd'hui quatorze. †

3 Pour compléter l'énumération, on a remplacé ce ver par les suivants : Amens, affinis, si clandestinus et impos, Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto. Ainsi les empêchements nouveaux ajoutés à ceux que reconnaît ici saint Thomas, ce sont : le défaut de raison et d'âge, la clandestinité et le rapt. †

2. Lorsqu’elles sont au contraire trop rapprochées, d’où résulte un triple empêchement celui de la parenté, puis l’affinité qui implique la proximité de deux personnes en raison d’une troisième qui a été mariée, et l’honnêteté publique qui est fondée sur la proximité de deux personnes en raison d’une troisième qui a été fiancée ;
3. À cause de l’union illégitime que l’on a tout d’abord contracté avec la femme qu’on veut épouser. De là l’empêchement du crime de l’adultère qu’on a auparavant commis avec elle.

**50**

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.